

Dumitru Staniloae

# Orthodoxe Dogmatik

Mit einem Geleitwort von Jürgen Moltmann

Aus dem Rumänischen übersetzt von Hermann Pitters

A. Die überweltliche Offenbarung – Bezeugung und Erlösung als menschliche Existenz	11
B. Die Konzeption und die Inkarnation der beiden Aeneas der Offenbarung	13
C. Das Wort als Wort Gottes und die Heilige Geistes im Geistes der trinitarischen Offenbarung	20
II. Das Wort Gottes und die Heilige Geistes im Werk der Offenbarung der Offenbarung durch die Heilige Geistes und die Heilige Trinität der Kirche	24
A. Die Heilige Trinität und die Heilige Geistes im Werk der Offenbarung durch die Heilige Geistes und die Heilige Trinität der Kirche	25
B. Die Heilige Trinität und die Heilige Geistes im Werk der Offenbarung durch die Heilige Geistes und die Heilige Trinität der Kirche	26
C. Die Heilige Trinität und die Heilige Geistes im Werk der Offenbarung durch die Heilige Geistes und die Heilige Trinität der Kirche	27
D. Die Heilige Trinität und die Heilige Geistes im Werk der Offenbarung durch die Heilige Geistes und die Heilige Trinität der Kirche	28
E. Die Heilige Trinität und die Heilige Geistes im Werk der Offenbarung durch die Heilige Geistes und die Heilige Trinität der Kirche	29
F. Die Heilige Trinität und die Heilige Geistes im Werk der Offenbarung durch die Heilige Geistes und die Heilige Trinität der Kirche	30
G. Die Heilige Trinität und die Heilige Geistes im Werk der Offenbarung durch die Heilige Geistes und die Heilige Trinität der Kirche	31
H. Die Heilige Trinität und die Heilige Geistes im Werk der Offenbarung durch die Heilige Geistes und die Heilige Trinität der Kirche	32
I. Die Heilige Trinität und die Heilige Geistes im Werk der Offenbarung durch die Heilige Geistes und die Heilige Trinität der Kirche	33
J. Die Heilige Trinität und die Heilige Geistes im Werk der Offenbarung durch die Heilige Geistes und die Heilige Trinität der Kirche	34
K. Die Heilige Trinität und die Heilige Geistes im Werk der Offenbarung durch die Heilige Geistes und die Heilige Trinität der Kirche	35
L. Die Heilige Trinität und die Heilige Geistes im Werk der Offenbarung durch die Heilige Geistes und die Heilige Trinität der Kirche	36
M. Die Heilige Trinität und die Heilige Geistes im Werk der Offenbarung durch die Heilige Geistes und die Heilige Trinität der Kirche	37
N. Die Heilige Trinität und die Heilige Geistes im Werk der Offenbarung durch die Heilige Geistes und die Heilige Trinität der Kirche	38
O. Die Heilige Trinität und die Heilige Geistes im Werk der Offenbarung durch die Heilige Geistes und die Heilige Trinität der Kirche	39
P. Die Heilige Trinität und die Heilige Geistes im Werk der Offenbarung durch die Heilige Geistes und die Heilige Trinität der Kirche	40
Q. Die Heilige Trinität und die Heilige Geistes im Werk der Offenbarung durch die Heilige Geistes und die Heilige Trinität der Kirche	41
R. Die Heilige Trinität und die Heilige Geistes im Werk der Offenbarung durch die Heilige Geistes und die Heilige Trinität der Kirche	42
S. Die Heilige Trinität und die Heilige Geistes im Werk der Offenbarung durch die Heilige Geistes und die Heilige Trinität der Kirche	43
T. Die Heilige Trinität und die Heilige Geistes im Werk der Offenbarung durch die Heilige Geistes und die Heilige Trinität der Kirche	44
U. Die Heilige Trinität und die Heilige Geistes im Werk der Offenbarung durch die Heilige Geistes und die Heilige Trinität der Kirche	45
V. Die Heilige Trinität und die Heilige Geistes im Werk der Offenbarung durch die Heilige Geistes und die Heilige Trinität der Kirche	46
W. Die Heilige Trinität und die Heilige Geistes im Werk der Offenbarung durch die Heilige Geistes und die Heilige Trinität der Kirche	47
X. Die Heilige Trinität und die Heilige Geistes im Werk der Offenbarung durch die Heilige Geistes und die Heilige Trinität der Kirche	48
Y. Die Heilige Trinität und die Heilige Geistes im Werk der Offenbarung durch die Heilige Geistes und die Heilige Trinität der Kirche	49
Z. Die Heilige Trinität und die Heilige Geistes im Werk der Offenbarung durch die Heilige Geistes und die Heilige Trinität der Kirche	50

Benziger Verlag  
Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

**Staniloae, Dumitru:**

Orthodoxe Dogmatik/Dumitru Staniloae. – Zürich; Einsiedeln; Köln: Benziger; Gütersloh:  
Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1984.

(Ökumenische Theologie; Bd. 12)

ISBN 3-545-24209-9 (Benziger)

ISBN 3-579-00175-2 (Gütersloher Verlagshaus)

NE: GT

Alle Rechte vorbehalten

© Copyright 1985 by Benziger Verlag, Zürich Einsiedeln Köln

und Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh

Herstellung: Graphische Betriebe Benziger Einsiedeln

ISBN 3 545 24209 9 (Benziger)

ISBN 3 579 00175 2 (Gütersloher Verlagshaus)

## Inhalt

Geleitwort zur deutschen Ausgabe von Jürgen Moltmann . . . . .	9
Vorwort der rumänischen Originalausgabe . . . . .	15

### Einleitung

Die göttliche Offenbarung als Quelle des christlichen Glaubens. Die Kirche als Organ und als Mittel zur Erhaltung und Fruchtbarmachung des Offenbarungsgehaltes . . . . .	17
---	----

I. Die natürliche Offenbarung als Grundlage des natürlichen Glaubens und als Ausgangspunkt für das Erfassen eines Daseins-Sinnes . . . . .	19
--	----

II. Die übernatürliche Offenbarung als Quelle des christlichen Glaubens . . . . .	32
---	----

A. Die übernatürliche Offenbarung – Bestätigung und Ergänzung des natürlichen Glaubens . . . . .	32
--	----

B. Die Konvergenz und die Unterscheidung der beiden Arten der Offenbarung . . . . .	38
---	----

C. Das Wirken des Wortes Gottes und des Heiligen Geistes im Geschehen der göttlichen Offenbarung . . . . .	46
--	----

III. Das Werk Christi und des Heiligen Geistes zur Wirksamerhaltung der Offenbarung durch die Heilige Schrift und die Heilige Tradition innerhalb der Kirche . . . . .	54
--	----

A. Die Bewahrungsweisen der übernatürlichen Offenbarung . . . . .	57
---	----

1. Die Heilige Schrift und ihre Verbindung mit der Kirche durch die Heilige Tradition . . . . .	57
---	----

2. Die Heilige Tradition und ihre Verbindung mit der Kirche und der Schrift . . . . .	62
---	----

B. Die Kirche als Organ der Bewahrung und Fruchtbarmachung der Offenbarung . . . . .	67
--	----

1. Die Kirche als Organ der Bewahrung der Offenbarung . . . . .	67
---	----

2. Die Dogmen als lehrmäßige Aussage über den von Gott in Christus offenbarten und vollführten Heilsplan, der durch die Kirche ausgebreitet und fruchtbar gemacht wird . . . . .	73
--	----

3. Die Theologie als kirchlicher Dienst zur Deutung und Vertiefung der Dogmen und des Heilsplanes und zur Belebung des dienenden Wirkens der Kirche . . . . .	91
---	----

### Erster Teil

Die orthodoxe Lehre über Gott . . . . .	107
---	-----

I.	Drei Arten der Gotteserkenntnis und die Eigenschaften Gottes . . . . .	109
A.	Die rationale und die apophatische Erkenntnis Gottes und die Verbindung zwischen beiden . . . . .	109
1.	Die Untrennbarkeit der rationalen und der apophatischen Gotteserkenntnis . . . . .	109
2.	Der Unterschied zwischen rationaler und apophatischer Erkenntnis . . . . .	115
3.	Die Dynamik der Gotteserkenntnis und die Transparenz jedweder Gottesvorstellung . . . . .	120
B.	Die Erkenntnis Gottes durch bestimmte Lebensumstände . . . . .	131
II.	Das Wesen und die Attribute Gottes . . . . .	137
A.	Die Attribute und die unerschaffenen Werke Gottes im Allgemeinen. Ihre Beziehung zu seinem Wesen . . . . .	137
1.	Gott teilt sich uns durch seine unerschaffenen Werke mit . . . . .	139
2.	Der Sinn des «An-sich»-Seins der göttlichen Attribute und die Über- Existenz Gottes . . . . .	141
3.	Der apophatische Charakter Gottes als überexistente personale Wirklichkeit . . . . .	146
4.	Das Durch-sich-selbst-Sein: der Ursprung der gesamten Existenz . . . . .	148
B.	Die an die Über-Existenz Gottes gebundenen Attribute und die Teilhabe der Geschöpfe an ihnen . . . . .	150
1.	Die Unendlichkeit Gottes und die Teilhabe der begrenzten Geschöpfe an ihr . . . . .	150
2.	Die Einfachheit oder Einheit Gottes und die Teilhabe der zusammengesetzten Schöpfung an ihr . . . . .	154
3.	Die Ewigkeit Gottes und die Zeit als Abstand zwischen ihm und dem Geschöpf und als Mittel, das es dem Geschöpf ermöglicht, an ihr teilzuhaben . . . . .	159
4.	Die Überräumlichkeit Gottes und die Teilnahme der räumlichen Geschöpfe an ihr . . . . .	182
5.	Die Allmacht Gottes und die verschiedenen Kräfte der Geschöpfe, die sich durch die Teilhabe an ihr empfangen . . . . .	196
C.	Die Attribute Gottes, die an seine Geistigkeit gebunden sind, und die Teilhabe der Geschöpfe an ihnen . . . . .	208
1.	Die Allwissenheit und Weisheit Gottes und die Teilhabe der geistigen Geschöpfe daran . . . . .	210
2.	Die Gerechtigkeit und die Barmherzigkeit Gottes . . . . .	226
3.	Die Heiligkeit Gottes und unsere Teilhabe daran . . . . .	234
4.	Die Güte und Liebe Gottes und unsere Teilhabe daran . . . . .	251
III.	Die Heilige Dreieinigkeit, die Struktur der höchsten Liebe . . . . .	256
A.	Das Geheimnis der Heiligen Dreieinigkeit im Allgemeinen . . . . .	256
1.	Die Implikation der Heiligen Dreieinigkeit in die göttliche Liebe . . . . .	256
2.	Die Heilige Dreieinigkeit, Grundlage unseres Heils . . . . .	259

3.	Der Abglanz der Heiligen Dreieinigkeit in der Schöpfung . . . . .	261
4.	Die Heilige Dreieinigkeit, das Geheimnis der vollkommenen Einheit der unterschiedlichen Personen . . . . .	261
B.	Die Intersubjektivität Gottes . . . . .	272
1.	Die Intersubjektivität innerhalb der Dreieinigkeit als Hinweis darauf, daß es in Gott keinerlei Passivität gibt . . . . .	272
2.	Die trinitarische Intersubjektivität als gegenseitige Ermöglichung dessen, daß ein Ich durch das andere ersetzt wird . . . . .	275
C.	Der Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater und seine Beziehung zum Sohn . . . . .	277
1.	Die Dreiheit der Personen als Voraussetzung ihres vollen Person- Charakters und ihrer vollkommenen Gemeinschaft . . . . .	277
2.	Die Dreiheit der Personen als Voraussetzung dafür, daß diese Personen in ihrer Gemeinschaft doch voneinander unterschieden werden können. Der Widerspruch des Filioque hierzu . . . . .	280
3.	Die Dreiheit der göttlichen Personen als Voraussetzung für die vollkommene Freude jeder Person an den beiden anderen . . . . .	287

*Zweiter Teil*

	Die Welt als Werk der Liebe Gottes, dazu bestimmt, vergöttlicht zu werden . . . . .	291
I.	Die Schöpfung der sichtbaren Welt . . . . .	293
A.	Die Schöpfung der sichtbaren Welt und des Menschen. Allgemeine Gesichtspunkte . . . . .	293
1.	Die Erschaffung der Welt und die Zusammengehörigkeit des einzelnen Menschen mit seinen Nächsten und mit der Natur . . . . .	293
2.	Die Schöpfung aus dem Nichts und in der Zeit . . . . .	297
3.	Die Ursache und der Zweck der Schöpfung . . . . .	305
4.	Die Welt als Gabe Gottes und das Kreuz, das zu dieser Gabe hinzukommt . . . . .	307
5.	Die Welt – ein rationales Werk Gottes, das der menschlichen Vernunft entspricht, die sich in einem kontinuierlichen Fortschreiten zu immer höher liegenden Sinngehalten befindet . . . . .	312
6.	Die wechselnden Möglichkeiten des Verhältnisses des Menschen zur Welt. Die Verantwortlichkeit des Menschen, nur jene zu verwirklichen, die für sein eigenes geistiges Wachstum und für das seiner Nächsten am zuträglichsten sind . . . . .	325
7.	Die Faktoren, durch die die vielfältigen und wechselnden Möglich- keiten der Welt verwirklicht werden . . . . .	330
B.	Die Erschaffung der Menschen . . . . .	340
1.	Die Konstitution des Menschen . . . . .	340
2.	Der Mensch, durch einen speziellen Schöpfungsakt ins Dasein gerufen . . . . .	352
3.	Der Urstand . . . . .	370

II.	Die Erschaffung der unsichtbaren Welt. Die Welt der nichtleiblichen Geister . . . . .	379
A.	Die guten Engel und ihre Bedeutung für die geistliche Entwicklung der menschlichen Natur . . . . .	379
1.	Die enge Beziehung zwischen der Welt der Engel und der Menschen . . . . .	379
2.	Die Überlegenheit der Engel und die besondere Aufgabe der Menschen . . . . .	385
3.	Die Weise der Gotteserkenntnis der Engel . . . . .	388
4.	Die gegenseitige Erkenntnismitteilung zwischen Engeln und Menschen . . . . .	389
5.	Die Hierarchie der Engel . . . . .	400
B.	Die gefallenen Engel und ihr Beitrag zum Sündenfall des Menschen und zur Erhaltung des Bösen in der Welt . . . . .	404
1.	Der Anfang des Bösen in der Schöpfung . . . . .	404
2.	Die Kraft und die Schwäche des Bösen bzw. der Geister, die das Böse aufrechterhalten . . . . .	407
3.	Der Grund des Falles eines Teiles der Engelwelt . . . . .	409
4.	Der Beitrag der Dämonen zum Fall der Menschen und ihr ständiger Kampf gegen sie . . . . .	411
5.	Das Wirken der bösen Geister in der Welt . . . . .	413
III.	Der Fall der ersten Menschen und seine Folgen . . . . .	417
1.	Wie lange dauerte der Urstand? . . . . .	417
2.	Das Verständnis des Baumes der Erkenntnis des Guten und des Bösen und des Baumes des Lebens . . . . .	420
3.	Der zweideutige, widersprüchliche und täuschende Charakter des gefallenen Zustandes der Menschen . . . . .	423
4.	Die Erkenntnis des Guten durch sein Tun in Gemeinschaft . . . . .	429
5.	Allgemeine Schlußfolgerungen . . . . .	433
IV.	Die göttliche Vorsehung und die Entfaltung des Planes für das Heil und die Vergöttlichung der Welt . . . . .	438
	Anmerkungen . . . . .	446

## Geleitwort

Professor Dumitru Staniloae hat mich gebeten, die deutsche Ausgabe seines großen dogmatischen Werkes mit einem Geleitwort einzuführen. Ich nehme diese Aufgabe mit Freude wahr, gibt sie mir doch die Gelegenheit, meine Verehrung und meine Freundschaft diesem großen orthodoxen Theologen zum Ausdruck zu bringen.

Das bedeutendste ökumenische Ereignis der letzten 25 Jahre war ohne Zweifel der Beitritt der orthodoxen Kirchen zum ökumenischen Rat der Kirchen in New Delhi 1961. Schrittweise gestalten seitdem orthodoxe Theologen ihre Mission und formulieren ihre Botschaft in der Mitte der Weltchristenheit. Langsam, mit wachsendem Erstaunen und immer tieferem Interesse entdecken seitdem westliche Theologen den Reichtum der orthodoxen Traditionen. Dieses überraschende und wunderbare Wiedererkennen des Ostens und des Westens in der einen Christenheit nach mehr als 800 Jahren der Trennung gehört zu den spannendsten Vorgängen der Gegenwart. Obgleich dieser Prozeß nicht tagespolitisch aktuell ist und auch selten Schlagzeilen macht, eröffnet er eine bisher ungeahnte Zukunft von Gemeinschaft. In den tieferen Schichten des Geistes geschieht hier etwas, das unabsehbare Folgen haben wird. Die Reformation im 16. Jahrhundert war eine rein westkirchliche Angelegenheit. Und sie hat doch zu einer Selbstzerfleischung des Westens in den Konfessionskriegen, zur Säkularisation von Staat und Kultur und zu den noch heute anhaltenden Spaltungen der Reformationskirchen und der römisch-katholischen Kirche geführt. Nicht nur Religion und Kirche wurden davon betroffen, sondern auch Kultur und Politik. Wenngleich sie im Jahre 1054 weniger dramatisch als die Reformation vor sich ging, hat die Kirchenspaltung zwischen byzantinischer Ostkirche und römischer Westkirche mindestens ebenso weitreichende Folgen nicht nur für Religion und Kirche, sondern auch für Kultur und Politik gehabt. Der Westen und der Osten Europas wurden einander auf tragische Weise entfremdet. Es ist hier nicht der Ort, die Geschichte der Mißverständnisse und der Feindschaft aufzuarbeiten. Es ist aber wichtig, die ökumenische Gemeinschaft, die durch Gespräche und Verständigungen langsam wächst, in allen ihren Kontexten wahrzunehmen. Die ökumenische Gemeinschaft der Kirchen mit verschiedenen historischen Traditionen darf jedoch nicht an der Oberfläche bleiben, sondern muß theologisch solide Wurzeln schlagen und spirituelle Tiefe gewinnen. Wichtige Aufgaben der orthodoxen Theologen in der ökumenischen Bewegung liegen genau hier:

in der Arbeit an der gemeinsamen theologischen Erkenntnis der Wahrheit des dreieinigen Gottes und in der Entdeckung einer gemeinsamen Spiritualität, die sich in der Gegenwart des Heiligen Geistes entfaltet.

Es sind in den letzten Jahrzehnten immer wieder einmal theologische Arbeiten orthodoxer Theologen ins Deutsche übersetzt worden. Die Schriften von Nikolaj Berdja'ev, Vladimir Lossky, Sergej Bulgakov, Paul Evdokimov, Nikos Nissiotis, Christos Yannaras und anderen sind nicht unbekannt geblieben. Aber es ist merkwürdigerweise meines Wissens keine vollständige, neuere orthodoxe Dogmatik auf deutsch greifbar, durch die die orthodoxe Theologie in das theologische Gespräch der Ökumene bei uns eingeführt werden könnte. Das mag auch ein Grund dafür sein, warum in den theologischen Begegnungen zwischen evangelischen und katholischen Theologen die Stimme der Orthodoxie immer wieder vermißt wird. Umso besser ist es, daß wir mit dieser deutschen Übersetzung der *THEOLOGIA DOGMATICA ORTODOXA*, die 1978 in drei Bänden in Bukarest veröffentlicht wurde, nicht nur eine, sondern eine der besten, neueren Gesamtdarstellungen orthodoxer dogmatischer Theologie vorlegen können. Der Verfasser ist im Westen noch weithin unbekannt, er ist aber der einflußreichste und kreativste orthodoxe Theologe der Gegenwart. Die rumänische orthodoxe Theologie war immer schon eine geistige Brücke zwischen den griechischen und den russischen orthodoxen Traditionen gewesen. Sie ist auch – durch Sprache und Kultur disponiert – eine Brücke zwischen der ostkirchlichen und der westkirchlichen Theologie.

Professor *Dumitru Staniloae* ist es gelungen, in seiner theologischen Arbeit beide Verbindungen glänzend zu verwirklichen. Man hat ihn mit Recht einen wahrhaft «panorthodoxen Theologen» genannt. Vom Westen aus gesehen kann man hinzufügen, daß er auch ein wahrhaft «ökumenischer Theologe» geworden ist, obgleich er tief und fest in seiner eigenen Tradition verwurzelt ist. Wer ihn persönlich kennenlernen durfte und ihn im Kreise rumänischer Theologen und Pfarrer erlebt hat, der ist beeindruckt von der Einheit von Theologie und Spiritualität, die seine Persönlichkeit geformt hat. Professor Staniloae ist nicht nur ein kluger, sondern auch ein weiser Mann und wird von vielen als ein «Vater im Geiste» verehrt. Man ist in Begegnungen mit ihm oft an ähnliche theologische Persönlichkeiten im Westen erinnert: an Karl Barth und an Karl Rahner. Theologisches Leben und lebendige Spiritualität fallen in der Einfalt des Herzens, wenn man so sagen darf, zusammen.

Dumitru Staniloae wurde am 16. November 1903 in dem Dorf Vladeni, nahe Brasov, in Transsylvanien geboren. Er wuchs in einer typischen rumänischen Dorfgemeinschaft auf, geprägt von der orthodoxen Frömmigkeit seiner Eltern, besonders seiner Mutter Rebecca. Nach dem Besuch der konfessionellen

Schulen in Brasov studierte er von 1922 bis 1927 in der damaligen Hauptstadt der damaligen rumänischen Bukowina an der theologischen Fakultät in Tschernowitz. Der Metropolit André Chaguna wurde sein geistlicher Berater und sein Vorbild. Er war es, der ihn nach seinem Studium zu besonderen theologischen Forschungen nach Athen, München und Paris schickte. Die orthodoxe Fakultät in Tschernowitz war damals nach dem Vorbild deutscher Fakultäten organisiert. Das wurde seinerzeit als «akademischer Rationalismus» empfunden. Auf Rat des Metropoliten Balan suchte darum Dumitru Staniloae nach der spirituellen Tradition des palamitischen Hesychasmus und arbeitete über Gregor Palamas. Eine andere Aufgabe war offenbar, die orthodoxe Identität in Abgrenzung von der römisch-katholischen Kirche und der deutschen lutherischen Kirche in Rumänien zu bewahren. Seine Lizentiatsthese über «Die Taufe der Kinder» und seine Doktordissertation über «Das Leben und die Tätigkeit des Patriarchen Dositheos von Jerusalem» dienten wohl diesem zweiten Zweck, denn Dositheos war der Autor des «Orthodoxen Bekenntnisses» von 1675 gegen das sog. «Calvinistische Bekenntnis» des Cyril Loukaris. Dr. Staniloae begann dann seine lange Karriere als Professor und später Rektor der theologischen Fakultät in Hermannstadt/Sibiu, Siebenbürgen. Er wurde 1929–1947 zum Lehrer von Generationen von orthodoxen Priestern und Theologen in Rumänien. 1943 erschien sein Buch «Das Leben und die Lehren des Hl. Gregor Palamas», 1943 auch seine theologische Arbeit über «Jesus Christus und die Wiederaufrichtung des Menschen». Seit 1930 war er Herausgeber des «Rumänischen Telegraph» und Mitarbeiter an anderen theologischen und kirchlichen Zeitschriften. 1932 wurde er zum Priester geweiht. Nach dem Kriege wurde er Professor am orthodoxen Institut in Bukarest, wo er mit einigen unfreiwilligen Unterbrechungen von 1949–1973 lehrte. 1948 begann er die Übersetzung der berühmten «Philokalia», dem Kompendium patristischer Texte über das Gebet, aus dem Griechischen ins Rumänische. 1982 veröffentlichte er den 10. Band. Durch die rumänische «Philokalia» wurde sein Name unvergeßlich mit der Wiedergeburt des monastischen Lebens in der rumänisch-orthodoxen Kirche nach dem Kriege verbunden. Obwohl er selbst verheirateter Weltpriester ist, wurde er zum spiritus rector dieser unerwarteten Wiedergeburt des geistlichen Lebens im sozialistischen Rumänien. 1978 veröffentlichte er die *TEOLOGIA DOGMATICA ORTODOXA* in drei Bänden, die wir hier in zwei Bänden veröffentlichen. 1981 erschien unter dem vorsichtigen Titel *TEOLOGIA MORALA ORTODOXA* sein Werk über die orthodoxe Spiritualität. Seit einigen Jahren nimmt Dumitru Staniloae trotz seines hohen Alters an vielen ökumenischen Konferenzen, an orthodox-katholischen und orthodox-evangelischen Dialogen teil. Er hat uns 1979 bei der

Erarbeitung des theologischen Lösungsvorschlages zur «Filioque-Frage», jenes umstrittenen Einschubs in das Glaubensbekenntnis von Nicäa, an dem sich Ost und West schieden, sehr geholfen.

Es wäre vermessen, wollte man in einem Geleitwort die theologischen Grundgedanken eines so umfangreichen und vielschichtigen Werkes in wenigen Worten zusammenfassen. Man darf aber hinweisen, um die besondere Aufmerksamkeit des Lesers zu erwecken. In diesem Sinne möchte ich auf die durchgehende *Theologie der Liebe* aufmerksam machen, von der Professor Staniloae sagte, daß sie von derselben starken Hoffnung beseelt sei, wie die «Theologie der Hoffnung» im Westen. Es ist aber nicht allein eine geschichtliche Hoffnung, sondern es ist darüber hinaus auch eine kosmische Hoffnung auf die endgültige und gänzliche *Verklärung des Kosmos*, die das Denken des Autors leitet. Manche haben ihn wegen dieses vermeintlichen «ontologischen Optimismus» kritisiert und ihm nahegelegt, stärker die innere Gebrochenheit der Schöpfung als Folge des Sündenfalls zu beachten. Mir scheint aber, daß – ähnlich wie in der Schöpfungslehre Karl Barths – dieser «ontologische Optimismus» und diese Hoffnung auf die endliche Transfiguration der Welt bei Staniloae in der Christuserkenntnis begründet ist. Wie Maximus der Bekenner, den er gern zitiert, ist für Staniloae das Wunder der Inkarnation des ewigen schöpferischen Logos der Grund für diese universale Hoffnung. Man kann persönlich hinzufügen, daß, wer das Dunkel kennt, sich an das Licht und allein an dieses Licht hält. Seit einigen Jahrzehnten – und wieder kann man die Namen von Karl Barth und Karl Rahner nennen – gibt es in der westkirchlichen Theologie sowohl katholisch wie evangelisch eine Wiederentdeckung und eine schöpferische Neuformulierung der *Trinitätslehre*. Dumitru Staniloae ist ein durch und durch trinitarisch denkender Theologe. Seine dynamische Formulierung der orthodoxen Trinitätslehre wird bei uns auf eine offene Diskussion treffen und mit großem Interesse aufgenommen werden. Gerade in einer der ältesten Lehren der christlichen Theologie, seit mehr als tausendfünfhundert Jahren formuliert und dogmatisiert und seither meistens nur tradiert, könnten uns die neuen Entdeckungen unserer Zeit bevorstehen.

Einem guten Buch braucht man keine guten Wünsche mit auf den Weg zu geben. Man kann aber dank sagen für die Arbeit, die in ihm steckt, und für die Gemeinschaft in der theologischen Erkenntnis, die es anbietet. In diesem Sinne ist dieses Geleitwort nichts anderes als ein Wort des Dankes.

Danken möchte ich auch dem Übersetzer Professor *Hermann Pitters* von der Lutherischen Hochschule in Sibiu/Hermannstatt. Es ist auch ein ökumenisches Ereignis, daß eine orthodoxe Dogmatik von einem lutherischen Theologen übersetzt wird.

Die Veröffentlichung wurde durch hohe Druckkostenzuschüsse ermöglicht. Sie kamen durch eine weitere ökumenische Anstrengung zustande. Ich möchte *Joseph Kardinal Höffner* und der katholischen Bischofskonferenz ebenso herzlich danken wie Präsident *Heinz Joachim Held* vom Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und zahlreichen evangelischen Landeskirchen. Nicht zuletzt gebührt *Bischof D. Hermann Kunst* unser Dank für einen persönlichen Zuschuß zu diesem Unternehmen. Es ist wahrhaftig ein Werk evangelisch-katholischer Gemeinschaft für die Aufnahme der orthodoxen Theologie in unsere theologische Welt entstanden.

Tübingen, am 5. August 1984

Jürgen Moltmann

In dieser Synthese habe ich mich, wie in jenen Studien, darauf bemüht, vor allem die geschichtliche Bedeutung der dogmatischen Lehren herauszustellen, ihren Wahrheitsgehalt in seinem Bezug zu den tiefen Bedürfnissen der Kirche darzulegen, die ihr Heil sucht und sie auf ihrem Weg in möglichst positiver Gemeinschaft mit den Nächsten weiterstreift, auf welchem sie zugleich zu einer wirklichen Gotteserfahrung kommt, in der doch Gott selber heilend, Gemeinschaft und zugleich Kraftquell wahrer Gemeinschaft. Damit ist in diesem Werk die geschichtswissenschaftliche Methode in der Behandlung der Dogmen als rein theologischer Lehrentwürfe, die in keiner Hinsicht zum tiefen, geistlichen Leben der Kirche stehen, verlassen; eine solche Methode ist heute längst überholt. Wenn die orthodoxe Dogmatik nichts anderes ist als eine Interpretation der Dogmen im Sinne der Hervorstellung ihrer tiefen und unendlich reichen geistlichen Heilswirkung, die in ihrer knappen Formulierung lebendig ist - so muß ich, daß die authentische orthodoxe Dogmatik gerade auch diesem Ziel entsprechen muß.

Wenn ich mich dabei zugleich an die Art gehalten, in der die großen Kirchenväter von einst die Lehre der Kirche vorzulesen, wobei ich mich aber bei dieser Interpretation der Dogmen zugleich auch von den tiefen Tüftelangelegenheiten der Seele leiten ließ, die ihr Heil in dieser unversöhnlichen Suche nach dem Menschen ist im Laufe der Jahrhunderte, die so von der Epoche der Kirchenväter trennen, viele neue Erfahrungen gesammelt hat. Es gilt, die kirchliche Lehre im Geiste der Kirchenväter zu verstehen, wie sie zu verstehen, wie wir meinen, daß sie sie heute verstanden hätten, wie sie heute von unserer Zeit nicht abgehen, so wie sie das auch von der Vergangenheit gesamt haben.

Ich möchte mich an seiner Befolgung dem Patriarchen hastig meinen Dank für ausdrücken, daß er meinem Werk mit Verständnis begegnete und damit

## Vorwort der rumänischen Originalausgabe

Nachdem ich in den Bukarester theologischen Zeitschriften der Jahre 1950–1977 schon viele Studien über die verschiedenen Themen der Dogmatik veröffentlicht hatte, konnte ich mit Gottes Hilfe nun eine Synthese Orthodoxer Dogmatik erstellen. Es handelt sich hier nicht um einen Wiederabdruck dieser Studien, sondern um ein Ganzes, das neu gedacht wurde, wenn zweifellos hier und dort irgendwie ein Nachklang jener Studien spürbar ist, vor allem wohl in der Art und Weise, wie an die dogmatische Lehre der Kirche herangegangen wird.

In dieser Synthese habe ich mich, wie in jenen Studien, darum bemüht, vor allem die geistliche Bedeutung der dogmatischen Lehren herauszustellen, ihren Wahrheitsgehalt in seinem Bezug zu den tiefen Bedürfnissen der Seele darzulegen, die ihr Heil sucht und die auf ihrem Weg in möglichst positiver Gemeinschaft mit den Nächsten voranschreitet, auf welchem sie zugleich zu einer gewissen Gotteserfahrung kommt; ist doch Gott selber höchste Gemeinschaft und zugleich Kraftquell wahrer Gemeinschaft. Damit ist in diesem Werk die abstrakt-scholastische Methode in der Behandlung der Dogmen als rein theoretischer Lehrsätze, die in keiner Beziehung zum tiefen, geistlichen Leben der Seele stehen, verlassen; eine solche Methode ist heute längst überholt. Wenn eine orthodoxe Dogmatik nichts anderes ist als eine Interpretation der Dogmen – im Sinne des Herausstellens ihres tiefen und unendlich reichen geistlichen Heilsgehaltes, der in ihren knappen Formulierungen lebendig ist – so meine ich, daß eine authentische orthodoxe Dogmatik gerade auch diesen Weg einschlagen muß.

In diesem Bemühen habe ich mich zugleich an die Art gehalten, in der die Heiligen Kirchenväter von einst die Lehre der Kirche verstanden, wobei ich mich aber bei dieser Interpretation der Dogmen zugleich auch von den geistlichen Notwendigkeiten der Seele leiten ließ, die ihr Heil in dieser unserer Zeit sucht, nachdem die Menschen ja im Laufe der Jahrhunderte, die sie von der Epoche der Kirchenväter trennen, viele neue Erfahrungen gesammelt haben. Es gilt, die kirchliche Lehre im Geiste der Kirchenväter zu verstehen, bzw. sie so zu verstehen, wie wir meinen, daß sie sie heute verstanden hätten. Denn sie hätten von unserer Zeit nicht abgesehen, so wie sie das auch von der ihren nicht getan haben.

Zum Schluß möchte ich Seiner Seligkeit, dem Patriarchen Iustin meinen Dank dafür aussprechen, daß er meinem Werk mit Verständnis begegnete und damit

zeigte, daß er willens ist, eine eigenständige Theologie der Rumänischen Orthodoxen Kirche zu fördern. Ich danke ihm auch, daß er die Veröffentlichung dieser Synthese im Verlag des Bibel- und Missions-Institutes unserer Kirche gestattete.

*Der Verfasser*

1972-1977 schon viele Studien über die verschiedenen Themen der Dogmatik veröffentlicht habe, konnte ich mit Gottes Hilfe nun eine Synthese über die Dogmatik erstellen. Es handelt sich hier nicht um einen Wiederabdruck dieser Studien, sondern um ein Ganzes, das neu gestaltet wurde, wenn auch die hier und dort irgendwo ein Mal schon früher erschienen sind, vor allem wohl in der Art und Weise, wie in die dogmatische Lehre der Kirche herange-  
gangen wird.

In dieser Synthese habe ich mich, wie in jedem anderen, darum bemüht, vor allem die geschichtliche Bedeutung der dogmatischen Lehren herauszustellen. Währheitsgemäß ist seinem Bezug zu den tiefen Bedürfnissen der Seele darzu-  
gen, die für Heil sind und die auf ihrem Weg in möglichst positiver Gemein-  
schaft mit den Nächsten voranschreiten, auf welchem sie zugleich zu einer gewissen Gotteserfahrung kommen, ist doch Gott selber höchste Gemeinschaft und zugleich Kernpunkt wahrer Gemeinschaft. Damit ist in diesem Werk die  
apostolisch-scholastische Methode in der Behandlung der Dogmen als ein theo-  
retischer Leitfaden, die in keiner Hinsicht zum tiefen, geschichtlichen Leben der  
Seele stehen, voraus; eine solche Methode ist heute länger überholt. Wenn  
eine orthodoxe Dogmatik nicht anders ist als eine Interpretation der Dog-  
men - im Sinne des Hermausstellens ihrer tiefen und unerschöpflichen geisti-  
lichen Heiligkeit, der in ihren konkreten Formulierungen lebendig ist - so  
muss es, daß eine authentische orthodoxe Dogmatik gerade auch durch diesen  
Weg einschleichen muss.

In diesem Heftchen habe ich mich zugleich an die Art gehalten, in der die  
Heiligen Kirchenväter von einer die Lehre der Kirche verstehen, wobei ich  
nicht über bei dieser Interpretation der Dogmen zugleich auch von den  
kirchlichen Normen der Seele leben, die für Heil in dieser unsere  
Zeit nicht, nachdem die Menschen ja im Laufe der Jahrhunderte, die sie von  
der Epoche der Kirchenväter trennen, viele neue Erfahrungen gemacht  
haben. Es gilt, die kirchliche Lehre im Geiste der Kirchenväter zu verstehen,  
wie sie so zu verstehen, wie wir meinen, daß sie die heute verstanden haben.  
Und wir führen von unserer Zeit nicht abgesehen, so wie sie die auch von der  
Kirche nicht geben haben.

Zum Schluss möchte ich einen Segen, dem Patriarchen Iustin aus dem Dank  
dafür ausgesprochen, daß er meinen Werk zur Veröffentlichung beigesteuert und damit

## Einleitung

Natürliche Offenbarung als Grundlage des natürlichen Glaubens  
und als Ausgangspunkt für das Erkennen eines Transzendenzen

### Die göttliche Offenbarung als Quelle des christlichen Glaubens. Die Kirche als Organ und als Mittel zur Erhaltung und Frucht- barmachung des Offenbarungsgehaltes

Die göttliche Offenbarung wird voll und ganz in der übernatürlichen Offenbarung erkannt und verstanden. Die natürliche Offenbarung umfasst in ihrer vollständigen Aktion Gottes, die kosmosübergreifend die Natur ergeht. Dabei macht Menschen Eingeborenen keinen wesentlichen Unterschied zwischen der natürlichen Offenbarung und der übernatürlichen. Die biblischen Lehren ist für ihn nicht anderes als die Verlebendigung der Natur in geschichtlichen Personen oder Abläufen.

Die Behauptung ist wohl in dem Sinne zu verstehen, dass die beiden Arten der Offenbarung nicht voneinander getrennt sind, die übernatürliche Offenbarung ergeht und wirkt innerhalb des natürlichen als besonders in-fleischung-Treten des Willens Gottes, durch das er die natürliche und geschichtliche Welt zu dem Ziel hinführt, auf das hin sie nach seinem ewigen Plan geschaffen wurde. Die übernatürliche Offenbarung verhält sich zur von Gott geschickten natürlichen Offenbarung in dem positiven Bewusstsein nur in besonderer Weise zum Ziel und nicht ihrer Natur, wieder her. Obgleich die natürliche Offenbarung im Anfang, als sich die Welt noch in vollständigem Unvollständigkeitszustand befindet, nicht von der übernatürlichen Offenbarung getrennt, die übernatürliche Offenbarung als solche bringt eigentlich nur die natürliche Welt zum Licht.

Man kann nicht sowohl von einer natürlichen als auch von einer übernatürlichen Offenbarung sprechen, weil Gottes Willen im Rahmen der natürlichen Offenbarung nicht in gleicher Weise bewirkt und ausgeübt ist, wie der übernatürlichen.

Wenn man gesprochen, es der Inhalt der natürlichen Offenbarung - gemäß dem natürlichen Glauben - der Kosmos und in ihm die mit Vernunft, Gewissen und Willen begabte Mensch, der nicht nur Erkenntnisobjekt der natürlichen Offenbarung, sondern auch der erkennende Subjekt ist. Aber sowohl der Mensch als auch der Kosmos sind das Ergebnis eines über die Natur hinausreichenden Schöpferwillens Gottes, und sie werden durch ein besonderes, bewahrendes Handeln Gottes im Dasein erhalten. Das übernatürliche Charakter hat. Die bewahrenden Handeln, das die Welt vor ihr eigenem Ziel hinführt, besteht aus der Kraft und Tendenz, die zur Selbsthaltung und zur reifen Entwicklung des Kosmos und der Menschen anzuregen ist. Unter diesem

## I. Die natürliche Offenbarung als Grundlage des natürlichen Glaubens und als Ausgangspunkt für das Erfassen eines Daseins-Sinnes

Die orthodoxe Kirche macht keine Scheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Offenbarung. Die natürliche Offenbarung wird voll und ganz im Lichte der übernatürlichen Offenbarung erkannt und verstanden. Die natürliche Offenbarung gründet in einer ständigen Aktion Gottes, die kontinuierlich über die Natur ergeht. Daher macht Maximus Confessor keinen wesentlichen Unterschied zwischen der natürlichen Offenbarung und der übernatürlichen oder biblischen. Letztere ist für ihn nichts anderes als die Verleiblichung der ersten in geschichtlichen Personen oder Abläufen.<sup>1</sup>

Seine Behauptung ist wohl in dem Sinne zu verstehen, daß die beiden Arten der Offenbarung nicht voneinander getrennt sind: die übernatürliche Offenbarung ergeht und wirkt innerhalb der natürlichen als besonderes In-Erscheinung-Treten des Wirkens Gottes, durch das er die natürliche und geschichtliche Welt zu dem Ziel hinführt, auf das hin sie nach seinem ewigen Plan geschaffen wurde. Die übernatürliche Offenbarung verhilft der von Gott durch die natürliche Offenbarung in Gang gesetzten Bewegung nur in bestimmter Weise zum Ziel und stellt ihre Richtung wieder her. Übrigens war die natürliche Offenbarung am Anfang, als sich die Welt noch in völligem Normalzustand befand, nicht von der übernatürlichen Offenbarung getrennt. Die übernatürliche Offenbarung als solche bringt eigentlich nur die natürliche ans hellere Licht.

Dennoch kann man sowohl von einer natürlichen als auch von einer übernatürlichen Offenbarung sprechen, weil Gottes Wirken im Rahmen der natürlichen Offenbarung nicht in gleicher Weise betont und augenscheinlich ist, wie in der übernatürlichen.

Konkreter gesprochen, ist der Inhalt der natürlichen Offenbarung – gemäß unserem Glauben – der Kosmos und in ihm der mit Vernunft, Gewissen und Freiheit begabte Mensch, der nicht nur Erkenntnisobjekt dieser Offenbarung, sondern auch ihr erkennendes Subjekt ist. Aber sowohl der Mensch als auch der Kosmos sind das Ergebnis eines über die Natur hinausreichenden Schöpfungsaktes Gottes, und sie werden durch ein besonderes, bewahrendes Handeln Gottes im Dasein erhalten, das ebenfalls übernatürlichen Charakter hat. Diesem bewahrenden Handeln, das die Welt auf ihr eigentliches Ziel hinführt, entspricht auch eine Kraft und Tendenz, die auf Selbsterhaltung und auf rechte Entwicklung des Kosmos und des Menschen ausgerichtet ist. Unter diesem

Gesichtspunkt können Kosmos und Mensch selbst als Bestandteil der natürlichen Offenbarung angesehen werden.

Aber auch vom Gesichtspunkt der Erkenntnis her stellen Kosmos und Mensch ein Stück natürlicher Offenbarung dar. Der Kosmos ist in einer unserer Erkenntnis Kapazität entsprechenden Weise gestaltet. Der Kosmos und die eng mit dem Kosmos verbundene Natur des Menschen sind von einer tiefen Rationalität durchdrungen, und dazu ist der Mensch – als Geschöpf Gottes – mit einer Vernunft begabt, die imstande ist, die Rationalität des Kosmos und seiner eigenen Natur bewußt zu erkennen. Diese Rationalität des Kosmos und unsere erkennende menschliche Vernunft sind aber andererseits – gemäß christlicher Lehre – das Ergebnis eines Schöpfungsaktes Gottes. Also ist auch unter diesem Gesichtspunkt die natürliche Offenbarung nicht rein natürlich. Wir sind der Meinung, daß die Rationalität des Kosmos auf die Tatsache hinweist, daß er das Werk eines vernünftigen Wesens ist, denn die Rationalität als ein Aspekt der zum Erkennen bestimmten Wirklichkeit wäre ohne eine dahinterstehende bewußte Vernunft unbegreiflich, die sie von ihren Anfängen her durchdringt oder sogar schon vorher gedacht hat und sie zugleich fortlaufend bewahrt. Andererseits wäre der Kosmos samt seiner ihm innewohnenden Rationalität eigentlich sinnlos, wenn es die menschliche Vernunft nicht gäbe, deren Bestimmung es ist, ihn aufgrund seiner Rationalität zu erkennen. Gemäß unserem Glauben hat die Rationalität des Kosmos überhaupt nur einen Sinn, wenn der Kosmos schon vor der Schöpfung und nachher in seiner ganzen Dauer von einem schaffenden, erkennenden Wesen gedacht wurde und deshalb ins Dasein gerufen ward, um von einem Wesen für das er geschaffen ist, erkannt zu werden, um dadurch zwischen sich und dem geschaffenen vernünftigen Wesen einen Dialog herzustellen bzw. zu vermitteln. Dieses ist der Inhalt der natürlichen Offenbarung.

Dieser Sachverhalt wird auch von der übernatürlichen christlichen Offenbarung durch die Lehre bestätigt, daß der ursprünglichen schaffenden und erhaltenden Stellung Gottes gegenüber der Welt auf tieferer, untergeordneter Ebene unsere Stellung als die Natur erkennendes und sie bearbeitendes Wesen entspricht, worin unsere Gottebenbildlichkeit deutlich wird. An dieser Stellung des Menschen wird deutlich, daß die Rationalität der Welt vorhanden ist, um von uns als von vernünftigen Wesen erkannt zu werden. Daher muß sie ihren Ursprung in einem Wesen haben, das mit der Weltschöpfung – und mit der Erhaltung der Welt – etwas Bestimmtes bezweckte: die Welt sollte vom Menschen erkannt werden und dadurch sollte dieses schaffende Wesen selbst erkennbar sein.

Der Mensch erscheint also als das einzige Wesen, das der sichtbaren, von

Rationalität durchdrungenen Welt angehört, dieser Rationalität, und damit zugleich auch seiner selbst bewußt wird. Weil wir das einzige seiner selbst bewußte Wesen auf der Welt sind, sind wir gleichsam das Bewußtsein der Welt, dazu gerufen, uns die Rationalität der Welt nutzbar zu machen, sie bewußt zu unserem Vorteil zu bearbeiten, um uns gerade darin auch bewußt selber zu behaupten und uns selber zu formen. Wir können unserer selbst nicht bewußt sein, ohne zugleich der Welt und der in ihr vorhandenen Dinge bewußt zu werden. Je besser wir die Welt erkennen oder ihrer bewußt sind, umso mehr sind wir unserer selbst bewußt. Die Welt aber, die auf diese Weise passiv zur Ausbildung und Vertiefung unseres Selbstbewußtseins beiträgt, wird dadurch nicht etwa ihrer selbst bewußt. Das heißt, daß nicht wir um der Welt willen da sind, sondern die Welt um unserwillen, obwohl der Mensch ohne die Welt nicht bestehen könnte. Der Mensch ist der eigentliche Zweck der Welt, und nicht umgekehrt. Gerade der Umstand, daß wir dessen innewerden, daß wir der Welt bedürfen, um selber existieren zu können, deutet auf die Überlegenheitsstellung des Menschen im Verhältnis zur Welt hin. Denn die Welt ist nicht in der Lage zu verspüren, daß wir für sie notwendig sind. Die Welt existiert als unbewußtes Objekt und sie existiert als solches für den Menschen. Sie ist ihm untergeordnet, ohne daß er selber das bewirkt hätte. Die Vernünftigkeit und Ordnung der Dinge wird durch die Vernunft des Menschen, durch sein vernünftiges und bewußtes Handeln deutlich. Unsere Vernunft wird sich ebenfalls ihrer eigenen Kraft und Tiefe durch die Entdeckung der inneren Ordnung der Dinge immer deutlicher bewußt. In dieser gegenseitigen Beeinflussung hat indessen die menschliche Vernunft die Rolle des bewußt wirkenden Subjektes und nicht die Vernünftigkeit der Dinge. Die Vernünftigkeit der Dinge offenbart sich dem menschlichen Bewußtsein, sie wird von diesem assimiliert und in ihm konzentriert; sie offenbart sich, wobei ihr virtuelles Bewußtseinszentrum die menschliche Vernunft ist und verhilft dieser zugleich, zu ihrem aktuellen Zentrum zu werden. Die vernünftige innere Ordnung der Dinge bildet also gleichsam virtuelle Strahlen, die von der menschlichen Vernunft als eigene aktuelle Strahlen entdeckt werden, durch welche die Ratio des Menschen ihr Blickfeld immer mehr erweitert. Der Umstand, daß die Welt im Menschen, für den Menschen und durch den Menschen erhellt wird, weist darauf hin, daß die Welt für den Menschen da ist und nicht der Mensch für die Welt, jedoch der Umstand, daß sich der Mensch, indem er zur Erhellung der Welt beiträgt, selber durch die Welt erhellt, macht zugleich deutlich, daß der Mensch die Welt nötig hat. Die Welt ist geschaffen, um humanisiert zu werden, und nicht der Mensch, um in Welt und Natur aufzugehen. Die ganze Welt ist dazu geschaffen, menschlich zu

werden; was das Wesen der menschlichen Personen ausmacht, soll in ihr einmal umfassend zur Auswirkung kommen; der Mensch soll hingegen nicht einfach ein Stück Natur sein, das nicht mehr bedeutet als irgend ein anderer ihrer Teile, indem er ganz mit ihr verschmilzt. Denn durch ein Aufgehen des Menschen in der Natur ginge der wichtigste Wirklichkeitsfaktor verloren, ohne den die Natur nichts Neues erreichen könnte, während durch das Eingehen der Welt in den Menschen die Natur selbst etwas gewinnt, indem sie auf eine völlig neue Ebene gehoben wird, ohne sich eigentlich selber zu verlieren. Wenn wir uns ganz an die Natur verlieren, bedeutet das keinen Fortschritt, nicht einmal für die Natur selbst, während die fortwährende, ewige Humanisierung der Natur ein ewiges Fortschreiten bedeutet, abgesehen davon, daß dadurch nichts und gerade das wirklich Wertvollste nicht verloren geht. Unser Verlieren an die Natur hieße, in einem im Wesentlichen immer gleichen Prozeß auf einer Stelle zu treten und der Absurdität und Monotonie zu verfallen.

Einige Kirchenväter meinten, der Mensch sei ein Mikrokosmos, eine kleine Welt, die die große Welt in sich einschließt. Maximus Confessor bemerkte, es sei eher anzunehmen, der Mensch stelle einen Makrokosmos dar, sei er doch dazu bestimmt, die ganze Welt in sich aufzunehmen: er sei dazu imstande, ohne sein Selbst, das sich von ihr unterscheidet, zu verlieren, also eine höhere Einheit als die ihn umgebende Welt zu verwirklichen; hingegen könne die Welt als Kosmos, als einfache Natur den Menschen nicht völlig in sich schließen, ohne ihn zu verlieren – mit ihm verlöre sie den wichtigsten und eigentlich sinngebenden Teil der Wirklichkeit.

Ein genauerer Ausdruck für die Beschreibung des Sachverhaltes, daß der Mensch dazu bestimmt sei, eine umfassende Welt zu werden, ist aber der Begriff «Makro-Anthropos», der die Tatsache umschreibt, daß die Welt eigentlich dazu berufen ist, zur Gänze humanisiert zu werden, also ganz und gar das Siegel des Menschlichen zu erhalten, pan-human zu werden, indem sich in ihr eine Notwendigkeit aktualisiert, die von Anfang an zu ihrer Bestimmung gehört; sie soll als ganze ein menschlicher Kosmos werden, während der Mensch hingegen nicht dazu bestimmt ist, verweltlicht («kosmisiert») zu werden – er könnte das auch nicht, selbst wenn er der Welt noch so sehr verfiel und in ihr aufginge. Daß der Kosmos für den Menschen bestimmt ist und nicht der Mensch für den Kosmos, wird nicht nur daraus ersichtlich, daß der Kosmos Objekt des menschlichen Bewußtseins und menschlicher Erkenntnis ist – und nicht umgekehrt, sondern auch daraus, daß der gesamte Kosmos praktisch dem menschlichen Dasein dient.

Die tieferen mineralischen und organischen chemischen Stufen in der Schöp-

fung haben, obwohl ihnen eine tiefe Rationalität innewohnt, keinen Zweck in sich selbst, ihr Zweck besteht darin, die materiellen Voraussetzungen der menschlichen Existenz zu schaffen, ohne sich dessen bewußt zu sein. Im Menschen bricht aber die Ordnung bewußter Zwecke auf. Und nur im Rahmen der von ihm verfolgten Zwecke eröffnet sich das Verständnis der Zweckmäßigkeit der tieferen Stufen, indem sie zu dem von ihm verfolgten Zwecke in Beziehung treten, während er imstande ist, alle diese Zwecke in einem letzten und höchsten Daseins-Sinn zusammenzufassen.

Im Unterschied zu den tieferen Stufen erfüllt der Mensch seinen Daseins-Sinn darin, innerhalb der Welt einer höheren Stufe zu dienen, weil es in der Welt eben keine ihm überlegene Stufe mehr gibt. Er verfolgt also seine eigenen Zwecke. Darin besteht freilich zwischen Mensch und Mensch eine große Unterschiedlichkeit. Gemäß seines eigenen Bewußtseins und seiner Freiheit bedient sich jeder Mensch jeweils anders der tieferen Stufen. Um sich ihrer zu bedienen, ordnet und verarbeitet der Mensch die Gegebenheiten, die ihm die Welt bietet, wodurch er ihr sein eigenes Siegel aufdrückt. Diese ständig wachsende und ständig verfeinerte Anpassung der Welt an die menschlichen Bedürfnisse setzt in erster Reihe eine tiefe Kenntnis der Dinge durch den Menschen voraus.

Zu unserer Natur als einzigem Wesen, das seiner selbst und der Welt bewußt ist, gehört aber auch die Suche nach einem Sinn unseres Daseins und des Daseins der Welt. Diesen Sinn kann uns aber nur die Perspektive der Ewigkeit unserer Existenz geben. In unser Selbstbewußtsein ist, zusammen mit dem Suchen nach dem Sinn unseres Daseins, auch der Wille eingeschlossen, ewig zu bestehen, um den Sinn unserer Existenz und der ganzen umfassenden Wirklichkeit bis ins Unendliche zu vertiefen.

Nach unserem Selbstverständnis sind wir für die Ewigkeit geschaffen; wie Gebundene nach Freiheit, so sehnen wir uns nach Unendlichkeit, nach dem Absoluten. Wir möchten lieben und immer mehr geliebt werden und strecken uns nach der absoluten, unendlichen Liebe. Diese können wir aber nur im Verhältnis zu einer unendlichen und absoluten Person erfahren, zu einer Person, die – pleonastisch ausgedrückt – ihrer selbst bewußt ist. Wir streben danach, eine immer vollkommeneren Schönheit zu entdecken und zu verwirklichen, eine immer tiefere Wirklichkeit zu erkennen und in ständiges Neuland vorzudringen. Durch all dieses streben wir zum Unendlichen, denn wir sind *Person*. Alle diese Aspekte einer auf Unendlichkeit zielenden Realität eröffnen sich uns aber nur im Verhältnis zu einer unendlichen Person, besser gesagt in einer Gemeinschaft, die unbegrenzte, unendliche Personen in der Tiefe ihres Wesens, in Liebe und Schönheit zusammenschließt. Aus der immer tieferen

Gemeinschaft mit dieser ewigen Person ergießen sich in uns – und durch uns zugleich auf alle Bereiche der Welt – immer neue Strahlen, die uns neue Wirklichkeit und Schönheit erschließen und neue Dimensionen und Horizonte der Wirklichkeit eröffnen.

Die Gemeinschaft mit der unendlichen Person bzw. mit den unendlichen Personen wird für die Menschen das Mittel für ein unbegrenztes Fortschreiten in der Liebe und in der Erkenntnis. Sie hält das Interesse unseres Selbstbewußtseins ständig wach. Wenn es auch so wäre, daß das Selbstbewußtsein der Menschen in ihrer Aufeinanderfolge dem jeweils nächsten den selbst erzielten Existenzsinn weitergeben könnte, müßte der jeweils eigene Daseins-Sinn, da er ja von jedem in Ewigkeit hochgehalten und bis zum Unendlichen hin vertieft werden kann, als für uns ohne wirklichen Zweck erscheinen. In der Tat sind nicht die Subjekte um eines zeitlichen, abgebrochenen oder um eines ununterbrochenen ewigen Bewußtseins willen da, sondern dieses ist für das Subjekt da und verleiht ihm einen Sinn. Nur durch ein solches ewiges Bewußtseins, das ewig auf Vertiefung aus ist, werden wir des Zweckes der tiefstehenden Existenzstufen inne und erhellen zugleich für ewig den Sinn und die Wirklichkeit der Welt. Nur dadurch wird deutlich, daß alles für uns da ist, wir aber sind für uns selbst ein unendlicher Zweck und der unendliche Zweck aller Dinge in dieser Welt.

Nur dadurch erfüllt sich in uns der Zweck aller tiefstehenden Komponenten der Welt. Im Ewigsein unseres Wesens wird der Sinn aller Dinge unendlich erhellt, ihr Inhalt ist auf fortwährende Bereicherung und Vertiefung unseres ewigen Bewußtseins ausgerichtet.

In der Tat verfolgen wir bei allem was wir tun einen bestimmten Zweck, zu dessen Erreichen wir uns der Dinge dieser Welt bedienen. Wir brauchen aber einen ewigen Endzweck, besser gesagt; wir selbst müssen ein ewiger Endzweck sein, damit wir uns in allem, was wir tun, als sinnvolle Wesen erweisen. Bei jeder unserer Verrichtungen schwingt unmittelbar oder mittelbar ein solcher Sinn mit, oder wir verfolgen damit unsere Erhaltung als ewigen Zweck. Nur darin sehen wir den Sinn unseres Daseins und den Sinn unserer Handlungen. Wir müssen also den Zweck unseres Wesens über unser irdisches, vergängliches Leben hinaus projiziert wissen, denn wenn der Tod unser Dasein endgültig abschliesse, wären wir nicht mehr ein Zweck in uns selbst, sondern nur Objekte innerhalb eines unbewußten Naturvorganges. In diesem Fall wäre unser ganzer Lebenssinn, und wären zugleich alle von uns verfolgten Zwecke und alle Dinge sinnlos.

Gemäß unserem Glauben darf die Ordnung eines alles umfassenden Sinnes nicht aus den Augen verloren und mißachtet werden. Dieser umfassende Sinn

besteht tatsächlich und der Mensch könnte ohne ihn nicht leben. Er könnte es nicht ertragen, ohne Bewußtsein eines Sinnes und ohne dessen Verfolgung zu leben; es muß für ihn einen endgültigen Sinn geben, den er, seiner Überzeugung nach, jenseits des Todes erreicht. Wenn der Mensch diesen umfassenden Sinn bestreiten würde, wäre er das allerunglücklichste Wesen. Das Tier weiß nichts von einem Sinn und kann ihn auch nicht bestreiten. Der Mensch hat Bewußtsein; er kann sich nicht wie das Tier damit zufriedengeben, nur ein Wesen zu sein, dessen Sinn darin besteht, unbewußt einer höheren Lebensstufe zu dienen, in der seine Existenz aufgeht und aufhört. Er verfolgt seinen Sinn bewußt, letztlich einen endgültigen Sinn: seinen ewigen Bestand, seine Vollendung in der Ewigkeit. Er ist Selbstzweck – auf Ewigkeit hin ausgerichtet. Er ist für die Ewigkeit geschaffen und besitzt gewissermaßen Absolutheitscharakter, also einen unvergänglichen Wert, der nie aufhört, immer reicher zu werden. Der Mensch ist für einen über die Welt hinausweisenden Sinn offen, und durch ihn ist es auch die Welt. Durch sein Begreifen, durch seine Freiheit, durch sein Handeln und Streben ist er für eine die Natur überschreitende Ordnung offen, obwohl er sich der Natur bedient, um seinen Sinn als zu ewiger Vollendung berufenes Wesen zu verwirklichen. Das irdische Leben ist nur Vorbereitung für jene ewige Ordnung. Unser Wesen ist bereits als irdische Existenz jener höheren Ordnung angeglichen und hat die Möglichkeit ständiger geistlicher Vervollkommnung, die nicht der Natur und der ständigen Wiederholung unterworfen ist. Jene Ordnung ist keineswegs von der Natur hervorgebracht, die sich ständig wiederholt, sie ist vielmehr eine Wirklichkeit, die den ganzen Kosmos durchdringt, um ihn dem Menschen dienstbar zu machen, damit er auf seinen überirdischen Zweck hin wirken könne.

Wir glauben, daß es für unser Wesen unangemessen wäre, wenn es gleichsam seine Krönung in einer immanenten Geistigkeit fände; denn deren relative Vielfalt bewegte sich im Grunde doch nur in einem monotonen Rahmen, ihr Ende wäre der Tod des Leibes als Phänomen natürlicher Wiederholung. Der Sinn der Existenz kann seine Krönung also nur im begrenzten ewigen Licht eines transzendenten Lebens finden, das frei von jeglicher Monotonie der Wiederholung und von jeglicher Relativität ist. Nur auf dieser Ebene kann sich unser Leben unendlich entfalten, in einer Neuheit, die zugleich beständige Fülle ist.

Wir sind auf eine Ordnung hin angelegt, die uns übersteigt, die aber mit unserer persönlich-bewußten Existenz im Einklang steht, nicht aber darauf hin, in einem unpersönlichen Bereich unterzugehen, der uns nur für eine begrenzte Zeit überlassen ist. Der Mensch strebt nach einer ihm überlegenen unbegrenzten personalen Wirklichkeit, von der er unendlich zehren kann,

ohne freilich wegen seiner begrenzten Möglichkeiten über sie verfügen zu können, aber auch ohne in ihr einfach unterzugehen.

Die Ordnung eines umfassenden Lebenssinnes ist nicht Produkt menschlicher Psyche und nimmt auch mit deren Erzeugnissen kein Ende. Denn sie drängt sich uns unwillkürlich auf und durch die Strebungen, die sie uns einpflanzt, überschreitet sie unsere psychischen Möglichkeiten. Ohne sie kann der Mensch nicht leben. Sie eröffnet sich aber als ein personaler Horizont, der dem Menschen unendlich überlegen ist und der ihn dazu befreit, an dieser Ordnung teilzunehmen. Sie schenkt dem Menschen also bereits während seiner irdischen Existenz die Freiheit, in einem gewissen Ausmaße an ihr teilzuhaben.

Der heilige Maximus Confessor bemerkte, daß alles seine Erfüllung im Menschen findet und daß dieser seinen Sinn aber erst in der Vereinigung mit der göttlichen Person und mit ihrem geistlichen Leben verwirklicht.

Der Sinn bzw. Endzweck, auf den der Mensch gerichtet ist, muß im Einklang mit dem freien menschlichen Wesen überhaupt gesehen werden, das fähig ist, sich auf das Unendliche hin zu entwickeln. Wenn die Rationalität der unpersönlichen, tieferstehenden Ordnung ihre Erfüllung und ihren Zweck im Dienst des Menschen findet, der der Natur überlegen ist, so strebt der Mensch hingegen als bewußte und freie Person danach, die Erfüllung seiner eigenen Rationalität und seines Sinnes eben nicht in der Auflösung in einem Wesen zu finden, das der materiellen und geistigen Ordnung überlegen, aber doch der Monotonie und immanenter Begrenztheit unterworfen wäre; er strebt vielmehr nach Gemeinschaft mit einer transzendenten, freien Person. Denn das dem Menschen überlegene Wesen muß notwendig ebenfalls personalen Charakter haben. Wenn sich aber die bewußte Beziehung zwischen Personen in Gemeinschaft verwirklicht, dann muß die Gemeinschaft, die uns völlig und ewig befriedigen soll, in einer Beziehung zu einem persönlichen Wesen bestehen, das mit Ewigkeit und Freiheit ausgestattet ist. Nur ein in diesem Sinne transzendentes Wesen kann in dieser Gemeinschaft mit dem Menschen immer neu und immer lebenspendend sein. So wie der Mensch als höchstes Wesen in der Welt Person ist, und als solche der ihm unterlegenen Ordnung, die er erfüllt, bewußt ist, genau so muß er, zusammen mit dem Sinn der untergeordneten Stufen, seinen eigenen Lebenssinn in einer Person finden, die diesen Sinn und ebenso auch den umfassenden Sinn aller Dinge der ihr unterlegenen Welt kennt. Nur eine noch höhere Person, letztlich die umfassende, höchste Person kann des Sinnes der gesamten Existenz bewußt sein, so wie der Mensch eben des Sinnes der ihm selbst unterlegenen Dinge bewußt ist. Diese höchste Person läßt diesen totalen Sinn aber nicht einfach über dem Menschen leuchten, ohne daß dieser sich diesen Sinn bewußt aneignen könnte; sie teilt ihn dem Men-

schen als einer Person vielmehr so mit, daß er sich ihn bewußt aneignen kann und damit sein Bewußtsein und sein ganzes Wesen bereichert, ja so, daß er darin geradezu die Erfüllung seines eigenen Lebenssinnes erfährt.

Durch diese höchste Person wird der bewußte und freie Personencharakter unseres Wesens vorangetragen.

Nur eine überlegene Person kann die Sehnsucht der menschlichen Natur nach der Erfüllung ihres Sinnes vorantragen und erfüllen, denn nur sie bewirkt, daß diese menschliche Natur nicht einfach als Objekt von einer sogenannten «höheren» Stufe, die in Wirklichkeit aber eine tiefere, weil ihrer selbst nicht bewußte Stufe ist, verschlungen wird. Wenn die dem Menschen unterlegenen Stufen personaler Art wären, dann könnte auch er sie nicht einfach zu Objekten degradieren. Daher macht die dem Menschen überlegene Person ihn auch nicht zu einem Objekt, das sich in ihr auflöst oder in sie eintaucht.

Unser Wesen kann seine Erfüllung als Person nur in der Gemeinschaft mit einem höheren persönlichen Wesen finden, das seinen Reichtum nicht einfach aufdeckt, um uns unserer Überlegenheit gegenüber den tieferen Stufen innewerden zu lassen, uns im übrigen aber zu einem passiven, unserer selbst nicht mehr bewußten Objekt zu machen, vielmehr stiftet dieses höhere Wesen eine Beziehung, in der sich der Mensch selbst in ständigem Neuwerden frei und bewußt den geistigen Reichtum der höchsten Person aneignet.

Das heißt also, daß unsere Person im Verhältnis zu diesem höheren Wesen frei bleibt. Dieses Verhältnis findet seine Analogie in der Beziehung der menschlichen Person zu einer anderen menschlichen Person, in welcher ja auch die Freiheit beider gewahrt bleibt. In dieser Personbeziehung ist der Mensch für eine andere Person da und dient ihr, wodurch er sich selbst innerlich bereichert. Jeder Mensch ist für andere Menschen da und verhält sich zu ihnen anders als zu einfachen Sachen. Er wird dadurch auch nicht selbst zu einem Objekt, denn indem er anderen dient, verhält er sich selbst frei, und wenn er sich bemüht, anderen eine Freude zu machen, wächst er selbst in bezug auf Freiheit und Geist, ja, es schlägt ihm aus der Gemeinschaft mit anderen und aus ihrer Liebe das warme Leben entgegen. Nur mit anderen Personen kann der Mensch eine Gemeinschaft verwirklichen, in der weder er noch der andere zum einfachen äußeren Objekt wird, das immer wieder in gleicher Weise «gebraucht» wird; in dieser Persongemeinschaft sind beide Seiten von einer unerschöpflichen warmen Liebe und von immer neuen Gedanken erfüllt, welche gerade aus der gegenseitigen Zuneigung erwachsen, die stets schöpferisch nach neuen Manifestationen sucht.

Wenn aber die menschlichen Personen mit dem Tod ihr Ende finden, können sie nicht mehr miteinander kommunizieren, sie können die Wärme der Liebe

nicht unbegrenzt empfinden, sich nicht bis ins Unendliche weiterentwickeln, wie es sich der Mensch übrigens ersehnt. Das durch den Tod endgültig abgeschlossene Menschenleben stößt an den Un-Sinn, und damit an die Nichtigkeit der Welt überhaupt. Der innerhalb des Horizontes des irdischen Lebens gesuchte umfassende Lebenssinn wird von Absurdität und Nichtigkeit getroffen, wenn das Menschenleben, in welchem doch alles seinen Sinn finden sollte, mit dem Tode endgültig aus ist. Unser grausamster Harm ist aber der Sinnverlust, das Fehlen eines bleibenden Sinnes für unser Leben und für unser Handeln. Die Notwendigkeit eines solchen Sinnes ist aufs engste mit unserem Wesen verbunden. Die Dogmen geben eine Glaubensantwort auf den Schrei unseres ganzen Wesens nach einem Lebenssinn. Dadurch bestätigen sie die vollständige Rationalität der Existenz.

Nur die Ewigkeit einer persönlichen Gemeinschaft mit einer personalen Quelle absoluten Lebens bietet allen menschlichen Personen die Erfüllung ihres Sinnes und bietet ihnen gleichzeitig die Möglichkeit einer ewigen und vollkommenen Gemeinschaft zwischen ihnen selbst.

Die Subjektrationalität, die sich – zugunsten ihrer Selbstbehauptung und positiven Entwicklung – bewußt der Rationalität der Natur bedient, ist dieser unendlich überlegen, weil die Natur in sich selbst fühllos und ohne Bewußtsein in bezug auf einen eigenen Zweck abläuft. Nach unserem Dafürhalten weist die Rationalität, die im Universum besteht, unabdingbar auf eine vernünftige, rationale Person hin, ohne die sie nicht zu erklären wäre. Und doch bleibt diese Rationalität des Universums in sich zweideutig. Ohne deren Personhintergrund zu beachten, kamen viele zeitgenössische Schriftsteller und Denker sogar so weit, das Universum, in dem jede Person gleichsam zum Tod verurteilt ist, als eine riesige Nekropole anzusehen, als ein Universum des Absurden und der Sinnlosigkeit, als einer «irrationalen Rationalität». Die Rationalität des Universums kann aber doch nicht irrational oder absurd sein. Sie erhält ihren vollen Sinn aber erst, wenn anerkannt wird, daß sie ihren Ursprung in einer vernünftigen Person hat, die sich ihrer bedient, um mit anderen Personen in einen ewigen Dialog der Liebe einzutreten. Die Rationalität der Welt weist in ihrem Vollsinn also auf die Existenz eines überlegenen Subjektes hin, das in Analogie zur Überlegenheit der menschlichen Vernunft in ihrem Verhältnis zur Welt eben als ihr weit übergeordnet angesehen werden muß, also auf das Dasein eines Subjektes, das schöpferisch frei ist und der Welt eine Rationalität aufgeprägt hat, die so beschaffen ist, daß sie vom Menschen erkannt werden kann, so daß der Mensch durch sie in einen Dialog einbezogen wird, durch den er zu ewiger und seine Vernunft höher hebender Gemeinschaft mit dem

unendlichen schöpferischen Subjekt geführt wird. Alle rationalen Objekte sind also nur Mittel eines interpersonalen Dialogs.

Die Welt als Objekt ist also nur das Mittel für einen Dialog von Gedanken und Taten der Liebe zwischen der höchsten vernünftigen Person und den menschlichen vernünftigen Personen wie auch für den Dialog derselben untereinander. Das Universum trägt von seinem Ursprung her das Zeichen des persönlichen, vernünftigen Schöpfers an sich, und von daher ergibt sich auch seine Bestimmung, Mittel eines interpersonalen Dialogs zwischen dem Schöpfer und den Menschen zu sein – in einer bleibenden, nie verlöschenden Liebesgemeinschaft. Das ganze Universum weist die Spuren einer personalen Rationalität auf, die auf die ewige personale Vollendung des Menschen ausgerichtet ist.

Unser ganzes Wesen findet seine eigentliche Sinnerfüllung erst in der uneingeschränkten Teilnahme an der Unvergänglichkeit jener höchsten Person. Darin besteht der Sinn der christlich-orthodoxen Lehre von der Vergöttlichung unseres Wesens durch die Gemeinschaft mit Gott oder durch die Gnade.

Mit anderen Worten: unser ganzes Wesen und damit zugleich die gesamte Wirklichkeit, kann zu letzter Sinnerfüllung kommen, weil sich zwischen unsere Person und die höchste göttliche Person nichts dazwischenschiebt; der Mensch ist irgendwie unmittelbar zu Gott, er kann in gewisser Weise unmittelbar teilhaben an dem, was Gott auf höchster Stufe hat, wobei er freilich das bleibt, was er ist, nämlich Mensch.

Um unser Ziel zu erreichen, um diese höchste Sinnerfüllung zu finden, nach der sich unser ganzes Wesen ausstreckt, steigen nicht nur wir zur Gemeinschaft mit jener höchsten Person empor, sondern diese neigt sich selbst zu uns herunter. Denn Liebe geschieht im Aufeinander-Zugehen beider Liebenden. Gott schenkt sich in seinem Heilswerk dem Menschen ganz, und der Mensch gibt sich Gott ganz hin.

Das ist in großen Zügen der Glaube, der sich notwendig aus dem Nachdenken über den Sinn des Daseins ergibt. Dieser Glaube fließt aus natürlicher Evidenz. Dadurch wird die Ordnung der Schöpfung nicht etwa durchbrochen, im Gegenteil, diese Ordnung wird darin zu jener Vollendung gebracht, nach der sich der Mensch im Grunde immer schon sehnte.

Dieser Glaube bringt also unbeirrbar zum Ausdruck, daß die Welt einen Sinn hat, um dessentwillen sie geschaffen wurde. Die Welt ist also das Werk eines Schöpfers, der allem Geschaffenen Sinn verleiht; sie wird von ihm zur Erfüllung dieses Sinnes geführt, und darum leitet der Schöpfer auch uns selbst zu allerinnigster Vereinigung mit ihm. Diese Glaubensaussagen bilden eine Art natürlicher Dogmen, die ihren Ursprung in dem haben, was man die natürli-

che Offenbarung nennt, also die Selbstmitteilung Gottes durch die Schöpfung der Welt und des Menschen, denen er, wie oben dargelegt, einen evidenten Sinn eingepflanzt hat. Durch diese Glaubensaussagen wird anerkannt, daß die Welt eigentlich im Menschen gipfelt, der seinerseits unterwegs ist zur personalen Vereinigung mit seinem Schöpfer, als seinem höchsten Ziel. Diese Dogmen des natürlichen Glaubens tragen dazu bei, das Leben in einem höheren Sinnzusammenhang zu begreifen. Im Rahmen des dynamischen Naturzusammenhangs heben sie den Menschen als eigentlichen Sinnträger zur Erfüllung seines letzten Lebenssinnes empor: zur bleibenden Gemeinschaft mit Gott als der höchsten Person. Sie sind weit davon entfernt, den Gesichtskreis des Menschen einzuengen, im Gegenteil, sie erweitern seinen Horizont ins Unendliche, sie reißen seine ganze Existenz aus dem engen, monotonen, zeitlichen Naturgeschehen heraus, das im Tode endigt.

Der heilige Maximus Confessor beschreibt die aufsteigende Dynamik der Welt folgendermaßen: «Es ist das letzte Ziel der Bewegtheit aller sich bewegenden Dinge, zu einem ewigen, befriedeten Dasein zu gelangen, so wie sie auch ihren Anfang in dem Dasein Gottes haben. Denn er ist sowohl der Geber des Daseins überhaupt als auch der Geber eines befriedeten Daseins als sein Ursprung und als sein Ziel». <sup>2</sup> Das menschliche Wesen kommt nicht zur Ruhe, bis es an der Ewigkeit teilbekommt, also die Seligkeit vollkommenen Daseins erfährt. Der selige Augustin sagt: «Inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te.»

Der Sinn aber des Daseins, einschließlich seines endgültigen Zieles, ergibt sich – wie evident er auch immer zu sein scheint – nicht in der Weise wissenschaftlich, wie sich uns Naturphänomene durch die Tatsache erschließen, daß sie sich gleichmäßig wiederholen und dadurch experimentell erforscht werden können. Daher hat die Annahme dieses Sinnes bzw. seine Behauptung den Charakter einer Glaubensaussage. Besser gesagt: in seiner Anerkennung verbindet sich in paradoxer Weise seine natürliche Evidenz einerseits und andererseits zugleich die Notwendigkeit, ihn durch einen eigenen Willensentschluß anzunehmen. Nur in dieser Anerkennung und Annahme kommt menschliches Dasein im Verhältnis zur einfachen natürlichen Existenz, die sich ständig wiederholt und mit dem Tode endigt, auf eine höhere Stufe. Zur willentlichen Annahme des Daseinssinnes gehört also die Freiheit hinzu. Die Person meines Nächsten offenbart mir also einen zu ihm gehörenden Sinn, das Anerkennen dieses Sinnes ist aber in meine Freiheit gestellt. Seine freie Anerkennung setzt aber Glauben voraus.

Dieses Annehmen des anderen durch personale Zuwendung, die nur im Glauben geschehen kann, ist Voraussetzung schon für das rechte Verhältnis der

Menschen untereinander, umso mehr gehört es zum Verhältnis zwischen Mensch und Gott, das in der Ewigkeit vollendet wird. Auch hierzu ist also ein freier Willensakt und personale, glaubende Zuwendung nötig, wie evident die Notwendigkeit dieses Verhältnisses und seine ewige Vollendung als Sinn des Daseins auch immer erscheinen mag.

Es handelt sich hier um ein Gebiet, auf dem sich eine Synthese zwischen Evidenz und Glauben ereignet, da hierzu Freiheit und Geist gehören. Darum sagt der heilige Isaac Syrus über den Glauben, er sei «feiner als die Erkenntnis der greifbaren Dinge» oder «höher» als sie. Andererseits sagt er angesichts des Sachverhaltes, daß sich der Glaube mit einer Evidenz höherer Ordnung verbindet: «Die Erkenntnis vollendet sich im Glauben und erhält die Kraft, emporzusteigen und den zu empfinden, der über aller Empfindung ist und das Licht zu sehen, das von keinem Verstand erfaßt und von keinem Geschöpf erkannt werden kann... Der Glaube zeigt uns also jetzt bereits die Wahrheit der Vollendung; im Glauben erfahren wir das, was Forschung und Erkenntnis übersteigt und was diese mit ihren Kräften nicht zu erfassen vermögen».<sup>3</sup>

Aber sowohl als Inhalt wie auch als Kraft der Annahme bedarf der natürliche Glaube bzw. der auf der natürlichen Offenbarung beruhende Glaube seiner Ergänzung durch den Glauben, der uns durch die übernatürliche Offenbarung geschenkt wird.

## **II. Die übernatürliche Offenbarung als Quelle des christlichen Glaubens**

### **A. Die übernatürliche Offenbarung – Bestätigung und Ergänzung des natürlichen Glaubens**

Der natürliche Glaube, der seinen Ursprung in Gottes Offenbarung in der Natur hat, ist, wie evident er auch immer erscheinen mag, doch dem Zweifel unterworfen. Dieses, zum einen, weil wir ständig in Versuchung sind, die Ordnung der bekannten Phänomene, die vermittelt der Sinne und mit Zuhilfenahme von Instrumenten, welche die Sinne gleichsam verlängern, erkannt werden und die uns leibliche, vergängliche Genüsse bieten, für die einzige Wirklichkeit halten; besonders aber auch, weil sich unserem Verlangen nach Existenz Erfüllung in einer ewigen Vollendung ganz objektiv die unausweichliche Realität des Todes entgegenstellt. Dieser Zweifel wird zum andern durch den Umstand genährt, daß die Sinn-Ordnung, die dem Menschen die Perspektive einer Vollendung in der Gemeinschaft mit dem persönlichen Gott eröffnet, innerhalb des natürlichen Glaubens nicht unbedingt durch die besondere göttliche Initiative personaler Art bestätigt zu werden scheint.

Daher bleibt der Glaube an einen umfassenden Sinn der Dinge bzw. an einen ewigen, zielgerichteten Sinn des Daseins eigentlich ein schwacher Lichtschimmer im Dunkeln. In dieser Lage kommt uns die übernatürliche Offenbarung zu Hilfe. Durch sie tritt Gott als ewige und unendliche Person aus eigener Initiative in Kommunikation mit den Menschen und schafft dadurch zugleich auch unserer Gemeinschaft mit unserem Nächsten eine Grundlage. Indem wir durch die übernatürliche Offenbarung Gott als ewige Person durch die von ihm ergriffene Initiative klar erkennen, werden wir dessen inne, daß zwischen den vergänglichen, niedrigen, subjektiven Genüssen, die uns die Natur bietet und dem Tod als traurige, objektive Wirklichkeit ein Zusammenhang besteht und daß beide nicht den gottgewollten Zustand, sondern den Zustand nach dem Fall darstellen, denn der Tod erweckt den Eindruck, daß es jenseits von ihm kein Leben mehr geben kann, oder umgekehrt: der Mensch schwächt den Geist in seinem Inneren, der zum ewigen Leben gerufen ist, indem er sich nur um die Befriedigung der vergänglichen, an den Leib gebundenen Begierden bemüht. Diese Begierden deuten auf eine Schwäche in bezug auf den eigentlichen Lebenssinn, sie sind also Sünde, und der Tod ist die Folge dieser Schwäche bzw. der Sünde, ja er bedeutet letzte Auflösung der Wirklichkeit in totalem Widersinn.

Dadurch stärkt die übernatürliche Offenbarung die Evidenz der Aussagen des natürlichen Glaubens, durch die ein höherer, ewiger Sinn des Daseins aufschimmert. Sie stärkt sie, weil sie dieselbe in doppelter Weise ergänzt: einmal durch die Erkenntnis, die sie dem Menschen vermittelt, daß sich nämlich seine Natur durch Sünde und Tod in einem verkehrten Zustand befindet, und zum andern durch die Hilfe, die sie ihm anbietet, diesen gegenwärtigen, verkehrten Zustand zu überwinden. So führt die übernatürliche Offenbarung die menschliche Natur zu ihrem eigentlichen Zustand zurück und gibt ihr zugleich die Kraft, ihre Bestimmung zu erreichen, auf die hin sie angelegt ist und nach der sie selbstverständlich strebt. Die übernatürliche Offenbarung bestätigt und erneuert derart den natürlichen Glauben und damit die Natur selbst bzw. die natürliche Offenbarung. Wir können weder die Natur noch die durch sie vermittelte Offenbarung zur Gänze erfassen, es sei denn mit Hilfe der übernatürlichen Offenbarung. Die natürliche Offenbarung erschließt sich uns also zur Gänze erst durch die übernatürliche Offenbarung. Seit dem Fall des Menschen müssen diese beiden Arten der Offenbarung darum in enger Verbindung gesehen werden. Die übernatürliche Offenbarung stellt tatsächlich unsere Natur und den Sinn der Welt wieder her. Die Evidenz des natürlichen Glaubens in bezug auf das Ziel des Menschen und der Welt, die dem gefallen Menschen unsicher wurde und für die er sich nur schwer entscheiden konnte, wird durch sie wieder gefestigt.

Wenn der erste Mensch nicht in Sünde gefallen wäre, dann wäre seine Natur und mit ihr die Welt ohne weiteres zur Vollendung bei Gott fortgeschritten und beide, Mensch und Welt hätten bereits in dieser Schöpfung die volle Gemeinschaft mit Gott erreicht. Nun ist aber diese Vollendung und damit die Errettung aus eigener Schwachheit weder dem Menschen noch der Natur mehr ohne die übernatürliche Offenbarung möglich.

Dank der übernatürlichen Offenbarung sind sowohl die höchste Person als letztes Ziel, als auch der Weg, um zu diesem Ziel zu gelangen, der vernünftigen Kreatur so eindeutig bekannt geworden, wie sie bei ihrem Verharren in der natürlichen Offenbarung bekannt geblieben wäre; denn über die Natur breitet sich jetzt das Licht der übernatürlichen Offenbarung aus. In diesem Sinne muß die Aussage des heiligen Maximus Confessor verstanden werden, die natürliche Offenbarung habe den gleichen Wert, wie die übernatürliche. Er unterstreicht aber, die natürliche Offenbarung habe *für die Heiligen* den gleichen Wert wie die übernatürliche, also für jene Menschen, die sich bereits zu einer Gottesschau erhoben haben, wie sie eigentlich nur durch die übernatürliche Offenbarung ermöglicht wird.<sup>4</sup> Für sie ist das geschriebene Gesetz nichts anderes als das natürliche Gesetz, wie es als Typos in denen erscheint,

die es bereits erfüllt haben, und das natürliche Gesetz ist nichts anderes als das geschriebene Gesetz, so wie es in seinem geistlichen Sinn jenseits dieser Typoi wirksam ist. Beide sind im Grunde eins, wenn erkannt wird, daß sie zur Gnade des künftigen Lebens hinführen.<sup>5</sup> Durch Christus werden auch die Hüllen bzw. die Kreaturen vom Licht erfüllt, das ihm gehört.<sup>6</sup>

Aus dem bisher Gesagten geht aber zugleich hervor, daß die übernatürliche Offenbarung nach der Schwächung des Menschen durch die Sünde unbedingt nötig wurde, und daß erst durch sie für ihn nun die natürliche Offenbarung ins volle Licht gesetzt wird.

In der Tat hat die übernatürliche Offenbarung die natürliche von Anfang an begleitet: zuerst im Leben bestimmter Menschen, und dann besonders im Leben des Volkes Israel. Hiob und seinen Gesprächspartnern zeigt Gott selbst sein Wirken in der Natur (Hiob 38,41). Von Gott inspiriert sagt David: «Die Himmel erzählen die Ehre Gottes, und seiner Hände Werk verkündet das Firmament» (Ps. 19, 1f). Und die Mutter der sieben Makkabäerbrüder sagt zu dem einen, dem die Befreiung vom Märtyrertod angeboten wird, wenn er das Gesetz übertritt: «Ich bitte dich, mein Sohn, sieh auf zum Himmel und blicke auf die Erde, auf alles, was darauf ist und erkenne, daß Gott dies alles aus dem Nichts geschaffen hat, und ebenso auch das menschliche Geschlecht» (2 Makk. 7,28). Sie mahnt ihn, aus der Natur zu ersehen, daß der Mensch – selbst Geschöpf Gottes – auf Gott hin geschaffen ist, denn aus der Natur ist ersichtlich, daß Gott als über aller Natur stehende Person existiert und daß der Mensch als personales Wesen dazu bestimmt ist, mit dieser höchsten Person und durch sie mit seinen Nächsten in bleibende Gemeinschaft zu treten. Um dieser ewigen Gemeinschaft mit der höchsten Person und um der Gemeinschaft mit dem Nächsten willen muß man bereit sein, auch den Tod auf sich zu nehmen, dem man ja nicht entinnen, den man höchstens aufschieben kann. Darum fährt jene Mutter fort: «Fürchte dich nicht vor diesem Mörder, sondern erweise dich deiner Brüder würdig. Empfange nun den Tod, damit ich dich am Tage des Erbarmens zusammen mit deinen Brüdern wieder finde.» Die Gewißheit und Klarheit des Glaubens, der aus dem Ansehen der Natur stammt, gewinnt dieser Jüngling durch den Umstand, daß er das Gesetz Moses kennt. Denn er antwortet: «Ich gehorche dem Befehl des Königs nicht, sondern dem Gesetz, das unseren Vätern durch Mose gegeben worden ist.» (2 Makk. 7,30)

Dort, wo die übernatürliche Offenbarung die natürliche nicht mehr begleitete, wo diese also allein blieb, kam es zu argen Verdunkelungen des natürlichen Glaubens an Gott, wodurch die heidnischen Religionen entstanden, die ja unklare Gedanken über Gott aufweisen und innerhalb derer in den meisten

Fällen zwischen ihm und der Natur eine Verwechslung eintritt und zugleich die ewige Bestimmung des Menschen fraglich wird.

Daher müssen wir annehmen, daß nur die übernatürliche Offenbarung oder wenigstens ein gewisser Einfluß ihrerseits den natürlichen Glauben in einigen Fällen vor dem Verfall bewahrt hat. Unter ihrem Einfluß konnten einige die Wahrheit über Gott an der natürlichen Offenbarung in feinerer, vergeistigter Weise erfassen, ja sie hatten sogar ein Gespür für Gottes Reden in ihrem Gewissen und für seine Manifestation in der Schöpfung. Elihu, der Gesprächspartner Hiobs sagt: «Der Geist in den Menschen und der Odem des Allmächtigen verleiht Einsicht» (Hiob 32,8). Auch bei den alten Griechen gab es Philosophen, die zur Anschauung des Monotheismus gelangten, aber der Gott, den sie erkannten, hatte nicht so klar personalen Charakter wie der vom Alten Testament gerade auch auf Grund der Natur aber doch unter dem Einfluß der übernatürlichen Offenbarung bezeugte Gott. Daraus ergibt sich, daß es prinzipiell nicht ausgeschlossen ist, durch die natürliche Offenbarung an und für sich zu einer richtigeren Erkenntnis Gottes und unseres Lebenssinnes zu gelangen, aber nur in seltenen Fällen werden die Grundaussagen dieser Offenbarung inhaltlich durch einige Menschen entsprechend erfaßt, doch niemals erwächst daraus völlige Klarheit und Gewißheit ohne den Einfluß der übernatürlichen Offenbarung.

Aber die subjektive Einstellung der Menschen, die durch ihre geistliche Schwäche bedingt ist, kann die objektive Offenbarung Gottes, die sich in der Evidenz des Daseins-Sinnes manifestiert, und die dem Dasein wesentlich eingepreßt ist, nicht aufheben. Darum leben viele praktisch gemäß diesem Sinn, und wenn sie nicht ihm gemäß leben, fühlen sie sich um seiner Nichteinhaltung willen schuldig. Das sagt der heilige Apostel Paulus in den Worten: «Wenn die Heiden, die das Gesetz nicht haben, von sich aus das tun, was das Gesetz gebietet, so sind sie in Ermangelung des Gesetzes sich selbst ein Gesetz, als solche, die das Gesetz, das ihnen ins Herz geschrieben ist, an den Tag legen und ihr Gewissen gibt darüber Zeugnis, ebenso ihre Gedanken, die sich untereinander beschuldigen und entschuldigen» (Röm. 2, 14. 15).

Gott offenbart sich objektiv durch das Gewissen und durch die Natur; subjektiv widersetzen sich die meisten wegen der ihnen innewohnenden Sünde, die sie willentlich tun, seiner Evidenz und damit auch ihrem eigentlichen Lebenssinn, der sich auf natürliche Weise offenbart, oder sie entstellen diese Evidenz, indem sie sich ihr willentlich entziehen. Im allgemeinen bestätigt der heilige Apostel Paulus sowohl die Tatsache der objektiven, natürlichen Offenbarung Gottes in den Menschenherzen und in der Natur als auch die subjektive Weigerung, die Evidenz des so offenbarten Gottes gelten zu lassen: «Denn

Gottes Zorn offenbart sich vom Himmel über alles Heidentum und über die Gesetzlosigkeit der Menschen, welche die Wahrheit in die Sklaverei der Ungerechtigkeit führen. Denn was man von Gott wissen kann, ist in ihren Herzen offensichtlich, und Gott ist es, der es ihnen offensichtlich gemacht hat. In der Tat, sein unsichtbares Wesen, seine ewige Kraft und Göttlichkeit lassen sich seit dem Anfang der Welt an seinen Werken durch entsprechendes Nachsinnen sehen, damit sie ohne Entschuldigung seien» (Röm. 1, 18–20).

Die Tatsache aber, daß jene, die nicht unter dem Einfluß der übernatürlichen Offenbarung standen, sich subjektiv so leicht dem aus der natürlichen Offenbarung entspringenden Glauben entziehen konnten, weist zugleich auf eine Schwächung der objektiven Evidenz jener natürlichen Offenbarung Gottes. Die Hauptursache dafür ist der Tod, der durch den Fall und die geistige Verfehlung des Menschen in die Welt gekommen ist. Darum war es notwendig, daß Gott seine übernatürliche Offenbarung nicht nur als Wort ergehen ließ, durch welches seine Person klarer in Erscheinung treten sollte, sondern auch als eine Reihe übernatürlicher Akte, durch die er einerseits seine Existenz und sein Werk bezeugte, andererseits aber, um durch sie die subjektive menschliche Empfänglichkeit für ihn als Person und für den Sinn des Lebens anzuregen, sodaß dadurch die Entscheidung des Menschen, ihn im Glauben anzunehmen, erleichtert wurde. Dadurch verlieh die übernatürliche Offenbarung dem natürlichen Glauben Klarheit und Gewißheit, erweiterte aber auch zugleich die Gotteserkenntnis und die Erkenntnis des ewigen Sinnes unseres Daseins und der Welt. Noch mehr, durch seine übernatürlichen Akte zeigte Gott der bewußten Kreatur die Möglichkeit, sich von der Stufe der Natur, die in die Knechtschaft des Todes gefallen ist, und die das Vertrauen des Menschen auf die Erfüllbarkeit des ewigen Sinnes seiner Existenz geschwächt hatte, zu erheben. Die übernatürlichen Akte der unmittelbaren Offenbarung Gottes verleihen der bewußten Kreatur die Hoffnung, sich durch die Gnade Gottes in Freiheit über die Natur zu erheben.

Durch die Worte der übernatürlichen Offenbarung lernte der Mensch das, was er auch aus der natürlichen Offenbarung erkennen kann, wenn sie von der übernatürlichen erhellt wird. Aus der Natur vermag die vernünftige Kreatur die Allmacht, Güte und Weisheit Gottes als Schöpfer und Erhalter zu erschauen. Dabei kann sie selber es lernen, gut und weise zu sein und nach der endgültigen Vereinigung mit ihm zu streben. Sogar der Tod, mit dem wir uns nimmermehr abfinden können, lehrt uns, daß wir uns dieser Welt nicht ganz anschließen sollen und läßt uns dessen innwerden, daß wir für ein ewiges Dasein geschaffen sind. Viele direkte Aussagen der übernatürlichen Offenbarung belehren uns über die gleichen Sachverhalte. Der Mensch kennt aber die

Möglichkeit, den Sinn seines Daseins zu erfüllen nur durch die Mitteilungen und Akte der übernatürlichen Offenbarung; nur sie zeigen ihm, wie er der Verderbnis der Natur entrinnen kann; nur sie eröffnen dem gläubigen Menschen die Aussicht, nicht in der der Zerstörung aller individuellen Lebensformen unterworfenen Natur aufzugehen, sowie die Möglichkeit, erlöst zu werden. Nur die Dogmen des Glaubens, der aus der übernatürlichen Offenbarung erwächst, versichern ihn der Aussicht, bereits in diesem Leben gegenüber der Natur in Freiheit bestehen zu können, ebenso einer völligen Freiheit im ewigen Dasein.

Aus diesem wird ersichtlich, daß auch die Akte der übernatürlichen Offenbarung die menschliche Natur als personale Wirklichkeit nicht unterdrücken oder ausschalten, sondern sie aus dem Zustand der Schwäche und Verderbnis, in dem sie sich befindet, auf die Stufe ewiger Vollendung emporheben, auf die hin sie angelegt ist. Gerade auch die Tatsache, daß diese Akte von Worten begleitet sind, die vom Menschen im Grunde nichts anderes als eine Lebensführung verlangen, die nicht gänzlich in der Welt aufgeht, sondern auf Gott gerichtet ist, weist darauf hin, daß die Akte der übernatürlichen Offenbarung nur die Erhebung unserer Natur aus ihrem gefallenem Zustand und die von uns ersehnte ewige Vollendung verfolgen.

Die Worte, die diese Akte begleiten, verlangten vom Menschen oft nur, im irdischen Leben so zu wirken, um des ewigen Lebens fähig zu werden, das sich durch die Akte der übernatürlichen Offenbarung vor ihnen als Möglichkeit auftat. Das verlangte aber auch das natürliche Gesetz, das ins Gewissen geschrieben ist. Wenn also der heilige Apostel Paulus und der heilige Maximus Confessor von der Gleichheit des natürlichen und des geschriebenen Gesetzes sprechen, dann beziehen sie sich besonders auf die ethische Lehre des Alten Testaments und nicht auf die beiden Weisen der Offenbarung Gottes, nämlich auf die durch die Phänomene der Natur und auf die durch direkte Rede und durch übernatürliche Akte.

Um die Tatsache verständlich zu machen, daß die übernatürliche Offenbarung sich einerseits in direkter Rede und in Akten, die über die Natur hinausgehen, ereignet, andererseits aber der Natur und dem natürlichen Glauben nicht widersprechen, sondern sie bestätigen und vollenden, ist es nun notwendig, zu zeigen, was beide gemeinsam haben und was die übernatürliche Offenbarung von der Natur und von der Offenbarung Gottes durch sie unterscheidet.

## B. Die Konvergenz und die Unterscheidung der beiden Arten der Offenbarung

### a. Das objektive Verständnis der natürlichen Offenbarung

Die Untrennbarkeit der beiden Arten der Offenbarung und ihren teilweise gemeinsamen Inhalt – der von der objektiven natürlichen Offenbarung mittelbar, von der übernatürlichen aber explizit weitergegeben wird,<sup>7</sup> – könnte man nicht verstehen, wenn wir annähmen, in der natürlichen Offenbarung sei nur der Mensch tätig, wie die abendländische Theologie es uns gewöhnlich verstehen gelehrt hat.

Dadurch, daß die Natur, durch die Gott spricht und wirkt, oder sprechend wirkt bzw. wirkend spricht, von Gott losgelöst wurde, kam es bald zu verschiedenen Anschauungen, die die Welt ausschließlich aufgrund einer immanenten Wirklichkeit erklären wollten. Aber die natürliche Offenbarung ist von der übernatürlichen ungetrennt und der Gläubige fühlt sich auch durch sie in einer unmittelbaren Verbindung mit Gott. Dieses aber nur, wenn sich Gott fortlaufend durch sie kundtut, indem er durch die Dinge und die durch ihn gewählten Kombinationen ständig spricht und wirkt und seine Gedanken durch sie erkennbar macht, unmittelbar aber auch durch das Gewissen des Menschen, wodurch er diesen zur Verwirklichung des Sinnes seiner Existenz in der ewigen Vereinigung mit ihm führt.

In der Tat redet Gott ständig zu uns und handelt an uns: durch die Dinge, die er ins Dasein ruft und lenkt, durch die Schaffung immer neuer Verhältnisse, durch die er jeden Menschen zur Erfüllung seiner Pflichten gegenüber ihm selbst und seinem Nächsten ruft und darin auch auf die Anrufe seitens der Menschen jederzeit antwortet. Diese Dinge und Verhältnisse sind sichtbare Gedanken Gottes, gestaltgewordene Worte. Gott spricht zu uns aber besonders auch durch Gedanken, die er in uns selbst, in unserem Gewissen entstehen läßt – wenn wir etwas tun wollen oder tun müssen; oder, wenn wir etwas Böses getan haben, spricht er zu uns durch Gewissensbisse, durch Leiden und Krankheit. Durch all dieses führt Gott uns wie durch einen ständigen Dialog zur Vollendung und eröffnet uns die Aussicht auf die völlige Erfüllung des Sinnes unserer Existenz in der Gemeinschaft mit ihm, dem unendlichen Gott.

Der prophetische Sänger David bestätigt des öfteren, daß Gott durch die Erhabenheit der Natur redet, aber er spricht gerade auch davon, daß Gott durch verschiedene Leiden oder Freuden, die er den Menschen beschert, zu ihnen spricht. Für die erste Art dieses Sprechens Gottes führen wir die Worte an: «Die Himmel erzählen die Ehre Gottes und das Werk seiner Hände kündigt das Firmament. Ein Tag sagt das Wort dem anderen und eine Nacht verkündet

die Nachricht der anderen. Da sind keine Sprachen und keine Worte, deren Stimmen nicht gehört werden. In alle Lande dringt ihre Botschaft und ihre Worte bis an den Rand der Erde» (Ps. 19, 1-4). Für das Reden Gottes durch Leiden und Hilfe können wir anführen: «Er hörte mein Gebet und zog mich aus der Grube des Verderbens und aus dem Schlamm der Vernichtung» (Ps. 30, 2). Elihu beschreibt zuerst das Reden Gottes im Gewissen des Menschen durch Leiden und Schmerzen, und dann auch sein Reden durch verschiedene Dinge: «Siehe, Gott redet bald auf eine Weise, bald auf eine andere, der Mensch nimmt es aber nicht wahr. Und zwar spricht er zu ihm im Traum, in Nachtgesichten, wenn sich der Schlaf auf die Menschen herabläßt und sie auf ihrem Lager schlummern. Dann tut er sich den Menschen kund, um sie vom Bösen abzukehren und sie vor Stolz zu bewahren; so behütet er ihre Seele vor dem Abgrund und vor der Straße des Grabes. Darum wird der Mensch durch Schmerzen auf seinem Lager gezüchtigt und seine Gebeine werden von einem ständigen Beben geschüttelt. Sein Hunger wird in Ekel vor jeder Speise verwandelt und sein Herz begehrt nicht einmal die besten Gerichte. Sein Fleisch schwindet dahin und seine Knochen, die man bis dahin nicht sah, treten unter der Haut hervor. Seine Seele nähert sich mehr und mehr dem Abgrund und sein Leben dem Totenreich. Aber er betet zu Gott, und Gott zeigt ihm seine Güte und läßt ihn sein Antlitz schauen mit großer Freude und schenkt dem Menschen seine Vergebung» (Hiob 33, 14-26).

Die Haltung Gottes als Person uns gegenüber zeigt sich manchmal auch darin, daß er nicht antwortet. Möglicherweise ist die Abschwächung der Evidenz seiner Gegenwart und seines Wirkens durch die Natur und im Gewissen des Menschen gerade durch sein Schweigen denen gegenüber bewirkt, die ihn eben nicht von ganzem Herzen anrufen. Elihu fährt fort: «Sie mögen nur immer schreien, Gott wird ihnen wegen ihrer Bosheit und ihrem Übermut nicht antworten. Ihre Mühe ist vergeblich: Gott hört sie nicht und der Allmächtige nimmt sie nicht wahr» (Hiob 35, 12-14).

Die natürliche Offenbarung geschieht objektiv zu aller Zeit und an jedem Ort; sie richtet sich an jeden. Sie hilft denen, die sie im Licht der übernatürlichen Offenbarung und zusammen mit deren Lehre und Worten erkennen, auf dem Weg zum ewigen Leben voranzuschreiten.

#### b. Die übernatürliche Offenbarung als Präzisierung der natürlichen

Die übernatürliche Offenbarung bestimmt aber das Ziel und die Verwirklichungsweisen der natürlichen Offenbarung näher. Die Christen erkennen im Licht der übernatürlichen Offenbarung, wie Gott sie durch Sachen, Verhält-

nisse, gute und leidvolle Ereignisse in ihrem Leben, durch die Stimme ihres Gewissens oder durch ihre eigenen Gedanken in eine immer tiefere Gemeinschaft mit ihm führt. Sie erkennen aber, daß diese Gemeinschaft sich in Christus ganz verwirklicht, der in realer Weise zu uns herabgestiegen ist; sie erkennen, daß in Christus der sichere Grund für die vollkommene Einswerdung zwischen Gott und dem Menschen, der an ihn glaubt, gelegt worden ist, durch welche dieser das ewige Leben erlangt. Die übernatürliche Offenbarung präzisiert also die Art unseres Geführtwerdens durch Gott, sie hilft unserem durch die Sünde geschwächten und durch den Tod behinderten Wesen auf, so daß wir tatsächlich zur ewigen und völligen Vereinigung mit Gott gelangen können. Die Christen sehen also, daß die natürliche Offenbarung durch die übernatürliche, die in Christus kulminiert, näher bestimmt und ergänzt wird. Beide führen zu Gott als dem ewigen und letzten Ziel.

Mittels der natürlichen Offenbarung führt Gott den Menschen, der an ihn glaubt, zu seinem Ziel, zur ewigen Vereinigung mit ihm, und zwar durch mittelbare Rede, durch Sachverhalte, indem er sich bestimmter Verhältnisse, verschiedener Lebensprobleme, Beschwernisse und Schmerzen bedient, die vor ihm auftauchen, oder Gedanken in seinem Gewissen entstehen läßt, die es bewirken, daß er, indem er sie in rechter Weise bewältigt, zu ihm vorwärtst; er bedient sich also dazu solcher Mittel, die zur Natur gehören. Durch die übernatürliche Offenbarung bewirkt Gott aber, daß im Gewissen des Gläubigen in unmittelbarer Weise seine Worte auftauchen, Worte, die seine Person direkt evident machen; er wirkt in diesem Geschehen eben nicht mittelbar durch die Natur, sondern durch ein Reden und Handeln, wodurch die persönliche Gegenwart Gottes erfahren wird, die zur Verbindung mit ihm, als dem eigentlichen Ziel hinführt. Damit tritt Gott in direkte und evidente Gemeinschaft mit dem Gläubigen, der dadurch nicht nur vom Dasein Gottes überzeugt wird und sein Verlangen nach ewiger Gemeinschaft mit der unendlichen göttlichen Person stillt, sondern auch dessen gewiß wird, daß er sich nicht in der Hand blinder Mächte befindet, die ihn zum Untergang treiben, sondern daß er dessen gewürdigt ist, mit Gott als der höchsten Person in Verbindung zu treten, der ihn an der Ewigkeit teilhaben läßt und ihn zur völligen Gemeinschaft mit sich führt.

### c. Die übernatürliche Offenbarung als direktes In-Erscheinung-Treten Gottes

Dieses unmittelbare In-Erscheinung-Treten der Person Gottes durch seine Rede und durch die Gewährung völliger Gemeinschaft mit ihm wird daraus ersichtlich, daß Gott sich besonderer, bewußter Organe bedient, denen er sich

durch Worte offenbart, damit diese anderen Menschen seine Gedanken und Pläne, die er mit ihnen vorhat, mitteilen. Innerhalb der natürlichen Offenbarung kann jeder erfassen, daß Gott sich durch Dinge, Umstände und persönliche Ereignisse kundtut. Die Kommunikation mit Gott erscheint darin aber nicht evident genug. Es tritt eben eine Sache zwischen Mensch und Gott und gefährdet die Gemeinschaft zwischen beiden.

In der übernatürlichen Offenbarung tut sich Gott klar als Person kund, indem er eine bestimmte Person beruft und zu anderen Menschen sendet. Diese Person verrichtet ihren Auftrag in klarer Verantwortung vor Gott. Dadurch bestätigt Gott einerseits die natürliche Evidenz in bezug auf die künftige Erfüllung unseres Lebenssinnes in der Vereinigung mit ihm, andererseits zeigt er uns, daß dieses Einswerden nicht für sich isoliert vorbereitet und verwirklicht werden kann, sondern nur in Gemeinschaft mit den Nächsten – und daher geschieht diese Vorbereitung nicht nur in Abgeschiedenheit durch das Nachdenken über bestimmte Sachen oder Ereignisse, sondern durch die Botschaft einer Person, die die Aufmerksamkeit aller auf den Inhalt dieser Botschaft lenkt. Gott will durch die übernatürliche Offenbarung nicht isolierten einzelnen, sondern der großen Menge der Gläubigen, die füreinander Verantwortung tragen und gemeinsam vor ihm stehen, das Heil schenken, denn alle müssen einander in ihrem Vorwärtsschreiten zum Ziel der Vollendung und des ewigen Lebens beistehen und ihre Gemeinschaft untereinander, die auf der Gemeinschaft mit Gott gründet, kräftigen. In der Tat ist die Gemeinschaft, die sie miteinander haben, bereits ein Teil ihrer Vervollkommnung und ihres Fortschreitens.

#### d. Die übernatürliche Offenbarung durch Ereignisse

Um noch klarer als souveräne und der Natur überlegene Person in Erscheinung zu treten, die fähig ist, uns von unserer Verfallenheit unter die Knechtschaft der Natur zu befreien, tut sich Gott in der übernatürlichen Offenbarung auch durch übernatürliche Ereignisse kund, die nicht als einfache Naturphänomene angesehen werden können. Diese Ereignisse bilden eine Reihe anderer gleichsam verkörperter Worte, die denen, die sich in den Dingen und Phänomenen der Natur verkörpern, überlegen sind. An sich treten solche Ereignisse nicht ständig auf, sonst könnten sie als natürliche Phänomene angesehen werden, die sich ständig wiederholen. Sie sind nicht nur übernatürlich, sondern auch außerordentlich. Sie ordnen sich aber, zusammen mit dem Lehrgehalt, der ihnen eignet, in eine ansteigende Stufenfolge eines immer deutlicher

In-Erscheinung-Tretens Gottes ein, der die Menschen, die sich auf der dem Tode unterworfenen Stufe befinden, Schritt für Schritt durch geistliches Reifen dazu befähigt, zur Stufe zu gelangen, auf der sie Gemeinschaft mit ihm haben und dem Tod nicht mehr unterstellt sind.

#### e. Die übernatürlichen Offenbarungsereignisse im Alten und im Neuen Testament

Im Alten Testament beziehen sich die übernatürlichen Ereignisse, besonders zur Zeit der Entstehung des Volkes Israel, mehr auf die Natur, um die Gemeinschaft dieses Volkes fester zusammenzuschließen und es dessen innerwerden zu lassen, daß es von dem Gott geführt wird, der *über* der Natur steht, und um es enger an ihn zu binden. Nachdem dieser Glaube gefestigt war, wirkte Gott zur Zeit der Propheten mehr durch sein Wort auf die Seelen ein, um diese zu sich emporzuziehen. Er verzichtete dabei aber doch nicht ganz auf übernatürliche Ereignisse. In der Person Christi beziehen sich die übernatürlichen Ereignisse besonders auf die Natur des Menschen und korrespondieren mit deren geistlicher Erhebung, indem sie auf eine Kausalität des Geistes innerhalb des von ihnen bestimmten Geschehens hinweisen, insbesondere aber darauf, daß die menschliche Natur in Christus zu ihrer höchsten geistigen Stufe erhoben ist, sowie auf die Perspektive, die er allen, die sich im Glauben mit ihm verbinden, eröffnet.

#### f. Die übernatürlichen Ereignisse und die höchste geistige Erhebung der menschlichen Natur in Christus

Die Linie der übernatürlichen Ereignisse und die der Geistigkeit treffen sich indessen in Christus auf höchster Stufe nicht als getrennte Parallelercheinungen. Gerade seine höchste Geistigkeit trägt auch die Kraft in sich, sogar den automatischen Naturablauf außer Kraft zu setzen. Dieses Außerkraftsetzen der steten automatischen Wiederholung der Naturvorgänge geschieht nicht durch äußere Überwindung der Natur, wie in der Mythologie, sondern ist das Werk aktualisierter höherer Geisteskraft, die die Natur überwindet, ohne sie aufzuheben. Die protestantische Theologie, der die Geistigkeit nicht so hoch gilt, konnte die übernatürlichen Ereignisse aus dem Leben Christi nicht mehr begreifen und erklärte sie für mythologisch. Das führte logischerweise zur Notwendigkeit der Entmythologisierung.

Wenn man sie als kulminierende Krafterweise des Geistes versteht, dann löschen die übernatürlichen Ereignisse, die die Person Christi betreffen, wie seine übernatürliche Geburt und die Auferstehung, sein menschliches Wesen, das dem unseren gleicht, durch dieses Geschehen nicht aus, sondern führen es zu seiner höchsten Vollendung: ist doch in ihm der Geist bereits als höhere Komponente vorhanden, der natürlicherweise auf seine Potenzierung durch den göttlichen Geist hinzielt. Daher hat die menschliche Natur Christi ewiges Dasein. Und darum sind auch die übernatürlichen Ereignisse, die seine menschliche Seite betreffen, in erster Linie die Auferstehung, eher als Wiederherstellung seines menschlichen Wesens und des Wesens der Welt überhaupt zu verstehen. Die Menschwerdung Christi stellt gleichzeitig sowohl die Herablassung Gottes zu völliger Gemeinschaft mit der Menschheit dar, als auch deren höchste Erhebung. Gott wurde Mensch, damit der Mensch vergöttlicht werde.

Sowohl durch die Überschreitung der Gesetze einer in Sünde gefallenen Natur als auch durch die Tatsache, daß er auf diese Weise die wahre menschliche Natur zu voller Entfaltung bringt, die dazu bestimmt ist, durch ihre Vergeistigung in Gemeinschaft mit Gott, der absoluten und nicht dem automatischen Naturablauf unterworfenen Person, zu sein, wurde Christus zu einem Neubeginn für alle, die an ihn glauben. Seine Worte, die seinen Stand als vollkommener Mensch zum Ausdruck bringen, sind ebenfalls dazu bestimmt, uns zu helfen, daß wir uns auf eine ihm ähnliche Geistesstufe erheben, die seinem Auferstehungszustand entspricht. Denn in ihm erscheint die völlige Verbindung zwischen der höchsten geistigen Stufe und jener Stufe, die den Naturgesetzen, die zum Tod führen, überlegen ist. Die Auferstehung ist der Effekt der höchsten Geistesstufe, die die Menschheit in Christus in der Vereinigung mit der Göttlichkeit erreicht hat.

#### g. Die übernatürlichen Taten Christi und der Fortschritt der Offenbarung

Gott greift besonders am Beginn neuer Abschnitte im Verlauf der Heilsgeschichte zu außerordentlichen übernatürlichen Aktionen. Er griff nach ihnen zur Zeit der Erzväter, des Mose, des Josua und Elia, an den wichtigsten Punkten der Entstehung und der Ausbildung des Volkes Israel als Träger der Heilsbotschaft. Aber der im wahren und eigentlichen Sinn neue Abschnitt der Heilsgeschichte wurde von den außerordentlichen, übernatürlichen Ereignissen um Christus eingeleitet, durch die das neue Gottesvolk von überall gebildet wird, das auf die Annahme dessen zustrebt, was allem, das Menschenart an sich

trägt, durch Christus geschenkt ist: auf die Teilnahme an Gott durch direkte und höchste Gemeinschaft mit ihm.

Wenn in der Geschichte unseres Heiles alle außerordentlichen übernatürlichen Offenbarungsereignisse von großer Bedeutung sind, weil sie auf unser letztes Ziel hinweisen, so stellen die Heilsereignisse in Christus, die unsere menschliche Natur betreffen, diese unmittelbar ins Licht dieses letzten Zieles.

Gewiß besteht die Heilsgeschichte nicht nur aus übernatürlichen Ereignissen, denn diese geschehen nicht ununterbrochen, so wie ja auch die übernatürliche Offenbarung sich nicht ununterbrochen ereignet. Dennoch geschehen sie in einer geistlich geordneten ansteigenden Reihenfolge und ergeben in diesem Sinne die Heilsgeschichte. Zwischen ihnen aber verläuft das Leben der Gläubigen, das aus den Worten und durch die Ereignisse der übernatürlichen Offenbarung gespeist wird. So verfügt jeder Abschnitt innerhalb dieses Geschehens über eine bestimmte, vorwärtstreibende Kraft in bezug auf unser geistliches Leben, wodurch wir zu einer Stufe emporgehoben werden, auf der wir fähig sind, die nächsten Schritte in ein Neuland zu tun, in welchem neue übernatürliche Ereignisse und Worte uns zu einem noch höheren Erkennen und zu neuen Erfahrungen leiten.

Die übernatürlichen Ereignisse, die sich auf bestimmte Dinge oder auf Kräfte in der Natur beziehen, bzw. die außerordentliche Indienstnahme bestimmter Dinge oder Naturkräfte im Blick auf eine besondere Führung der Gläubigen auf ihr geistliches Heil hin, machen nicht nur die direkten Worte der übernatürlichen Offenbarung evidenter, sondern auch die Worte Gottes in der Natur. Sie machen deutlich, daß die ganze Natur dazu gerufen ist, ein transparentes Mittel zu werden, durch das eine Person hindurchleuchtet, ja die ganze Natur soll letztlich von einem personalen Geist durchdrungen werden.

In den Zeitabschnitten zwischen den übernatürlichen Ereignissen mit den sie begleitenden Worten lebten die Menschen nicht nur im Lichte der Ereignisse und der vergangenen Offenbarungsworte, sondern auch in dem der alltäglichen natürlichen Offenbarung, die sich ja auch in den heilsgeschichtlichen Ablauf einfügt und von jenen Ereignissen und Worten erhellt wird.

So ist die Heilsgeschichte reichlich durch das Geschehen der Offenbarung durchtränkt, von ihr bestimmt und erleuchtet. Das heißt aber nicht, daß sie nur aus Offenbarungsereignissen und -worten besteht, zu ihr gehört vielmehr auch unsere Antwort, die wir darauf geben. Unsere Empfänglichkeit für diese Ereignisse und Worte und unsere Kraft, darauf zu antworten, sind in großem Ausmaß von der Sünde beeinträchtigt und unterbrochen. Aber auch die Sünde paßt sich in bestimmter Hinsicht an die Erkenntnisstufe und an die verfeinerte geistliche Stellung an, die die Menschheit durch die Offenbarung erreicht hat.

Die Sünde kann ebenfalls feiner, sublimer und raffinierter werden. So wird die Menschheit durch die Offenbarung im Allgemeinen vorwärtsgebracht – im Guten wie im Bösen. Hier greift eins ins andere und letztlich muß eines dem anderen dienen.

#### h. Der prophetische Charakter der Offenbarung

Die Ereignisse, die von der übernatürlichen Offenbarung bestimmt sind, sowie die sie deutenden Worte haben sowohl dadurch, daß sie jeweils einen neuen Abschnitt eröffnen, als auch dadurch, daß sie den Ausblick auf das Endziel freilegen, einen prophetischen Charakter. Die Prophetie bildet nicht nur ein äußeres Kriterium zum Beweis eines übernatürlichen Offenbarungsgeschehens, sondern sie gehört zu seinem Wesen schlechthin.

So bestätigt und fordert die Offenbarung unser Voranschreiten zu einem hohen und letzten Ziel, wobei sie zugleich die Hoheit dieses Zieles klarlegt. Die Schöpfung ist aber sogar in ihrem natürlichen Ablauf von einem prophetischen Hauch durchdrungen: von der inneren Bewegtheit der natürlichen Offenbarung, die ja *auch* auf ein letztes Ziel hin angelegt ist. So weist also sogar die natürliche Offenbarung einen prophetischen Dynamismus auf. Unser Vorwärtsschreiten auf das Endziel hin wäre aufgrund der natürlichen Offenbarung aber nicht möglich, wenn die übernatürliche Offenbarung uns mit ihrem Licht nicht zu Hilfe käme, wird doch unsere Natur durch die Sünde weitgehend gelähmt. Und doch kann auch die übernatürliche Offenbarung bei ihrem Werk, die Schöpfung zu ihrem Ziel führen, nicht von deren natürlichem Streben und von der natürlichen Empfänglichkeit für Gottes Beistand absehen, wodurch ein Fortschreiten zu einem neuen Zustand erst möglich wird.

So gehören die Handlungen und Worte Gottes in *beiden* Weisen der Offenbarung eben zu seinem Heilsplan hinzu, wodurch er die Schöpfung zur Vereinigung mit sich, das heißt zur Vergöttlichung führt.

#### i. Die Erfüllung des Heilsplanes in Christus

Christus stellt den letzten Abschnitt der übernatürlichen Offenbarung und die Vollendung ihres Planes dar. Aus ihm strahlt die Kraft hervor, die diesen Plan, der die ganze Schöpfung, das gesamte Universum erfaßt, zur Erfüllung bringt. Darum ist die Zeit nach Christus der letzte Abschnitt der Heilsgeschichte. Die Geschichte ist in ihrer Gänze die Zeit des Fortschreitens in der Verwirklichung

dieses Planes; die Vollendung geschieht aber jenseits der Geschichte, in der kommenden Weltzeit. Die Zeit vor dieser Erfüllung wird von Christus vorwärtsgetrieben, der sie aufs Eschaton zuführt, das heißt zur ewigen Vollendung unseres Wesens in letztem Einswerden mit Gott.

So ist Christus der Höhepunkt der übernatürlichen Offenbarung und die volle Bestätigung und Klärung des Sinnes unserer Existenz durch die Erfüllung dieser Existenz in ihm, durch den unsere höchste Vereinigung mit Gott geschieht, und damit unsere Vollendung. Damit wird zugleich deutlich, daß das Absolute, dem wir nachstreben, nicht unpersönlich, sondern Person ist. Indem wir aber in höchste Gemeinschaft mit dem Absoluten als Person eintreten, werden wir selber des Absoluten teilhaftig. Wir sind dazu berufen, aus Gnaden selber ein Absolutes zu werden, nachdem wir am Absoluten als Person bereits durch unser eigenes natürliches Personsein teilhaben konnten. Das Absolute als Person teilt der Person des Menschen mittels der Natur ihren eigenen absoluten Charakter mit, wird sie doch selber in Christus Mensch. Die bewußte Person ist bereits schöpfungsmäßig durch eine gewisse Teilhabe am Absoluten ein virtuelles Absolutes. Darum kann über sie nicht hinweggegangen werden. Unsere Person nimmt nicht so am Absoluten teil, daß über sie hinweggegangen wird, sondern so, daß sie in ihrem Menschsein bestätigt wird. Die Menschwerdung Gottes vollendet unser Streben nach dem Absoluten, indem sie uns am Göttlichen teilgibt. Darum kann es jenseits der Fleischwerdung und Auferstehung des Sohnes Gottes als Mensch keine wesentlich neuen Akte der übernatürlichen Offenbarung mehr geben. Die Heilsgeschichte hat hinfort den Sinn, denen die glauben, Gelegenheit zu geben, für die völlige Partizipation am persönlichen Absoluten zusammen mit Christus oder in Christus fähig zu werden.

### **c. Das Wirken des Wortes Gottes und des Heiligen Geistes im Geschehen der göttlichen Offenbarung**

Das Voranschreiten der Heilsgeschichte ist von der Offenbarung abhängig; es ist ein Fortschreiten in bezug auf die Erkenntnis und Verwirklichung unserer Existenz in Gott als unmittelbare und vollkommene Gemeinschaft mit dem Absoluten als Person und mit allen unseren Nächsten; es ist ein Fortschreiten im Hinblick auf die Erkenntnis und Verwirklichung des Heilsplanes Gottes. Dementsprechend ist die Offenbarung das Werk des Sohnes Gottes, der zugleich das Wort Gottes ist, nach dessen Bild der Mensch geschaffen wurde,

denn auch der Sohn hat seinen Ursprung im Vater und antwortet ihm auf seinen Ruf; sie ist aber auch Werk des Heiligen Geistes als dessen, der uns ständig mit geistlicher Kraft erfüllt, indem er uns immer mehr in der zur Liebe befähigten Freiheit bestärkt, die ledig ist von der starren Naturnotwendigkeit. Dieses fortschreitende Ähnlichwerden mit dem Sohn als Wort Gottes ergibt sich daraus, daß dieser dem Gläubigen im Geschehen der Offenbarung immer näherrückt. Damit, daß er unsere menschliche Gestalt annahm – er nahm sie an, um sie wiederherzustellen, indem er sie mit sich als ihrem Urbild vereinte –, erhob er sie in seiner Auferstehung und Erhöhung zu höchster Entfaltungsstufe und das ist für uns Grundlage unserer eigenen Auferstehung und Erhöhung. Das bedeutet zugleich einen Fortschritt in unserer Vergeistigung oder Spiritualisierung, ohne die unser Auferstehen und unser Erhöhtwerden nicht möglich wären. Das Zusammenwirken des Wortes Gottes mit dem Heiligen Geist läßt sich in der gesamten Offenbarungsgeschichte bis zu ihrer Vollendung in Christus beobachten; und nachher setzt es sich in der Kirche fort und wird in der Schrift und in der Tradition sinnenfällig. Insbesondere die entscheidende Rolle des Heiligen Geistes im Vollzug der Offenbarung und in ihrer nachträglichen Auswirkung macht deutlich, daß die Offenbarung des Logos als höchstem Sinn der Existenz und seine Leibwerdung in der menschlichen Natur mit dem Werk der Durchgeistigung der Natur, das der Heilige Geist vollführt, übereinstimmt, und daß beide Bewegungen gemeinsam vorwärtstreben.

Christus als Wort Gottes bereitete die Menschen durch die alttestamentliche Offenbarung auf sein Kommen vor und wurde Mensch; er erstand und führt auch uns der Auferstehung und der ewigen Vereinigung mit sich entgegen. Er offenbart sich uns als der eigentliche Sinn unserer Existenz und ist selbst voller leuchtender, anziehender Kraft. Unsere Auferstehung mit Christus ist somit Ziel der Offenbarung und der Welt. Der Heilige Geist aber bringt die Kraft dieses Zieles und Sinnes in uns zur Geltung, indem er uns die Fähigkeit verleiht, diesen Sinn unserer Existenz anzunehmen und uns von ihm durchdringen zu lassen. Der heilige Athanasius der Große sagt: «Das Wort hat die Leibgestalt angenommen, damit wir den Heiligen Geist erhalten. Gott wurde ein Leibträger, damit der Mensch ein Geistträger werde»<sup>8</sup>. Der heilige Symeon als der neue Theologe ist der Ansicht, daß der Zweck des gesamten Werkes unserer Erlösung durch Christus darin besteht, daß wir den Heiligen Geist empfangen. Ebenso sagt auch Nikolaus Kabasilas: «Welches ist die Wirkung und das Ergebnis der Werke Christi?... nichts anderes als die Ausgießung des Heiligen Geistes über die Kirche»<sup>9</sup>. Der Heiland selbst sagte ja: «Es ist euch gut, daß ich jetzt hingehe... Ich werde den Vater bitten, und

er wird euch einen anderen Tröster senden, der ewig bei euch sein soll» (Joh. 14, 16; 16, 7).

Christus als das Wort und der Heilige Geist sind die beiden Personen, die das gesamte Offenbarungsgeschehen bis zum Ende der Welt gemeinsam und übereinstimmend bewirken. Sie sind «die beiden Hände des Vaters», das heißt also nach dem Ausdruck des heiligen Irenäus die beiden wirkenden Personen. Sie verdeutlichen gemeinsam den Vater in fortschreitender Weise: «Der Lichtglanz der Dreieinigkeit strahlt fortschreitend auf»<sup>10</sup>. Zwischen dem Logos und dem Heiligen Geist gibt es in bezug auf die Offenbarung eine ständige Gegenseitigkeit, gemeinsam erfüllen sie das Offenbarungswerk des Vaters und beide stehen zugleich im Dienste einer Vergeistigung der Welt. Nie ist das Wort ohne Geist, welcher bewirkt, daß wir das Wort begreifen; ebenso entbehrt der Heilige Geist nie des Wortes, mit dem er uns immer tiefer vereinigt. Und doch hat jedes von beiden – gemäß der jeweiligen innertrinitarischen Stellung, innerhalb des Offenbarungsgeschehens – seinen eigenen Ort. Darum sind Logos und Geist immer beieinander. So wie der Heilige Geist, indem er auf dem Sohn ruht oder aus ihm hervorleuchtet<sup>11</sup>, dem Vater den Sohn zeigt, der Sohn aber dem Vater den Geist vorführt, indem also zwischen beiden ein Verhältnis der Reziprozität besteht<sup>12</sup>, so sendet der Sohn in der Offenbarung und in ihrer nachträglichen Wirkung den Geist in unser Herz, und der Geist sendet den Sohn, stellt ihn vor unser inneres Auge und macht ihn uns ganz gegenwärtig. Der selige Augustinus sagt: «Wir sollen nicht meinen, der Sohn sei vom Vater in der Weise gesandt, daß er nicht auch vom Heiligen Geist gesandt wäre»<sup>13</sup>. Und der heilige Ambrosius sagt: «Der Vater und der Geist senden den Sohn; in gleicher Weise senden der Vater und der Sohn den Geist»<sup>14</sup>. Gott naht sich uns im Zustand der Gemeinschaft, um uns mit der gleichen Kraft durch diesen Zustand der Gemeinschaft zu durchdringen.

Das gemeinsame und komplementäre Offenbarungswerk des Sohnes und des Heiligen Geistes kennt eine Entwicklung. Paul Evdokimov sieht die Entwicklung in der zunehmenden Wechselseitigkeit des Wirkens des Geistes und des Logos. Im Alten Testament bereitete der Heilige Geist das Kommen des Logos im Fleisch vor, während dieser, einmal im Fleisch erschienen, das Kommen des Geistes in die Wege leitet, der nun seinerseits bis zum Ende der Welt die zweite Ankunft des menschengewordenen, auferstandenen und erhöhten Logos in seiner Herrlichkeit vorbereitet. «Durch den Mund des Propheten ist das ganze Alte Testament ein vorbereitendes Pfingsten im Blick auf das Erscheinen der Jungfrau und jenes *«Fiat mihi»*, das sie sagen sollte»<sup>15</sup>. «Pfingsten erscheint als letzter Zweck der trinitarischen Wechselwirkung im Blick auf das Heil. Mit den Vätern der Kirche kann man sogar sagen, Christus sei der große Vorgän-

ger des Heiligen Geistes»<sup>16</sup>. Andererseits bemerkt Evdokimov, der Heilige Geist und der Logos seien immer beieinander, nur stehe in einem Zeitabschnitt der eine, und im andern der andere im Vordergrund: «In der Zeit des Erdenwirkens Christi vollzog sich die Beziehung der Menschen zum Heiligen Geist durch und in Christus. Hinwieder vollzieht sich nach Pfingsten die Gemeinschaft mit Christus im und durch den Heiligen Geist. Die Himmelfahrt hebt die historische Sichtbarkeit Christi auf. Aber das Pfingstereignis stellt der Welt die innerliche Gegenwart Christi wieder her und offenbart ihn nun nicht *vor*, sondern *in* seinen Jüngern»<sup>17</sup>.

Im Alten Testament besitzt das Wort Gottes noch geringere geistliche Durchschlagskraft und dringt demnach gemäß der noch wenig entwickelten geistlichen Ansprechbarkeit der Menschen noch nicht so tief in ihr geistliches Leben ein. Daher zeigt sich die Macht Gottes nicht nur im eigentlichen Wort, sondern auch durch begleitende äußere Zeichen, weil diese das Volk auf seiner geistlich noch niederen Stufe mehr beeindrucken. Als Mose das Gesetz als zusammengeballtes Wort Gottes auf dem Berg Sinai erhielt, da «rauchte der ganze Berg, denn Gott war auf ihm im Feuer herabgestiegen, und es erhob sich von ihm ein Rauch wie der Rauch eines Backofens, und der ganze Berg erbebte gewaltig» (Ex. 19, 18). Dieses bewies den Anwesenden einerseits die Gegenwart Gottes, andererseits schob sich dadurch ein Vorhang zwischen Gott und sie. Dieses geschah auch später: «Als aber Mose in die Stiftshütte trat, ließ sich eine Wolkensäule hernieder und blieb im Eingang der Hütte, und Gott redete mit Mose» (Ex. 33, 9).

Über dem Wort bzw. über Mose, der es repräsentierte, lag bis zur Leibwerdung des Wortes als Mensch ein Schleier. Der Geist aber strahlte im Alten Testament nur selten sichtbar auf. Im Alten Testament wirkte das Wort auf die geistlich noch wenig vorbereiteten Menschen unter der Decke des Gesetzes. Daher mußten sie gleichzeitig mit dem Wort auch durch äußere Krafttaten bewegt werden. Die Menschen wurden damals eher durch solchen äußeren Glanz angeührt. Die Herrlichkeit Gottes selbst zeigte sich ihnen irgendwie in äußerer Weise. Der heilige Apostel Paulus sagt: «Weil wir also eine solche Hoffnung haben, wirken wir mit großem Freimut und nicht wie Mose, der sich einen Schleier auf sein Angesicht legte, damit die Kinder Israel das Ende des äußeren Glanzes (durch das Wahrnehmen des inneren Glanzes) nicht wahrnehmen könnten. Ihre Gedanken wurden aber verhärtet, denn bis auf den heutigen Tag bleibt dieser Schleier beim Lesen des Alten Testaments und lüftet sich nicht. Denn der Schleier wird erst in Christus aufgehoben. Bis heute also liegt, wenn sie Mose lesen, ein Schleier auf ihren Herzen. Wenn sie sich aber dem Herrn zukehren werden, wird sich der Schleier heben» (2 Kor. 3, 12–16).

In den Persönlichkeiten des Alten Testaments jedoch, die ein tieferes geistliches Gespür hatten, erstrahlte aus dem Wort doch auch der Geist. So bereitete nicht nur der Heilige Geist die Menschen des Alten Testaments für den Empfang des Wortes im Fleisch vor, sondern auch das Wort (der Logos) selbst betrieb diese Vorbereitung auf sein eigenes Erscheinen durch den Geist. Nach seiner Himmelfahrt aber bereitet Christus als menschengewordenes Wort durch den Geist, der aus ihm hervorstrahlt, sein künftiges Kommen in Herrlichkeit vor. «So wie das Wort Gottes vor seinem sichtbaren Kommen im Fleisch in geistlicher Weise zu den Patriarchen und Propheten kam und ihnen die Geheimnisse seines Kommens vorbildete, so kommt dieses Wort auch nach seiner Ankunft nicht nur zu den Geringen, die es geistlich ernährt und zum vollendeten Leben bei Gott führt, sondern auch zu den Vollkommenen, indem es ihnen seine bevorstehende Erscheinung in verborgener Weise, wie in einem Bilde, vorher zeichnet»<sup>18</sup>.

In dem Maße, als im Alten Testament im Gefolge der Vorbereitung durch das Gesetz Menschen auftauchen, die für das Wirken des Geistes zugänglicher sind, strahlt sein Wirken durch das Wort in ihnen heller auf. Das ist besonders bei den Propheten der Fall. Das Wort selbst, das ihnen gegeben wird, ist geistgeladen und voll Spiritualität. Dadurch sind die Menschen für die völlige Einwohnung des Geistes des Sohnes in der menschlichen Natur, die bei seiner Fleischwerdung als Mensch geschieht, vorbereitet.

Wenn die Menschen dazu vorbereitet sind, die Ausstrahlung des Geistes durch die Menschennatur hindurch, die das Wort angenommen hatte, zu verspüren, wenn also die Menschennatur zu voller Empfänglichkeit für Gott erhoben ist, dann geschieht es, daß sie den Geist mit aller nötigen Sensibilität aufnehmen und zugleich auf andere Menschen ausstrahlen kann. Dadurch werden diese selbst dann dazu befähigt, den Geist vermittelt dieses menschlichen Einsatzes zu empfangen. Der Heilige Geist hat sich nun tatsächlich – mitsamt dem Logos Gottes – im menschlichen Bereich das eigene Wirkzentrum festgelegt. Nun tritt sein ureigenstes Werk auf den Plan: die Heiligung und Vergöttlichung der Menschen. Es zeigt sich nun, daß der Menscheng Geist die größte potentielle Entsprechung zum Heiligen Geist besitzt.

Das vollständige Eingehen des Heiligen Geistes in die menschliche Natur ereignet sich in Christus, denn dieser, der ja selbst göttliche Hypostase des Wortes ist, wird nun zugleich zur Hypostase der menschlichen Natur, indem er uns zeigt, daß diese zur höchsten Vereinigung mit Gott fähig ist. Von jetzt an hat der Heilige Geist sein Ausstrahlungszentrum in dem Wort, das Mensch wurde, oder in dem Menschen, der zugleich auch Gott ist.

Dieses ist die höchste Vergeistigung des menschlichen Wesens. Das höchste

Ergebnis des Wirkens des Geistes in der Menschheit Christi ist die Auferstehung. Daher erstrahlt aus seinem Auferstehungszustand das ganze Werk des Geistes.

Bevor Christus auferstand, leuchtete der Heilige Geist nur verborgen aus ihm hervor, so wie er auch nur überdeckt aus dem Wort des Alten Testaments hervorschimerte. Christus verspürte aber selbst das ganze Wirken des Geistes in sich, war es doch mit ihm gleichen Wesens; und auch die Jünger und alle, die ihm nahestanden, verspürten in irgendeiner Weise etwas davon. Für die anderen aber bestand die Verborgenheit des Geistes weiter. Dennoch bemerkten alle, die sehende Augen und hörende Ohren hatten, den Geist bei ihm in viel stärkerer Weise als seinerzeit das Volk Israel bei Mose oder bei den Propheten des Alten Testaments.

Seit seiner Auferstehung aber erfüllte der Geist den Leib Christi vollständig, und seit Pfingsten verspüren alle, die an ihn glauben, die volle Geistesmacht aus Christus hervorstrahlen. Ihre Augen sehen freilich seinen Leib nicht, da sie irdisch sind und vorerst nur das sehen können, was leiblich-dinghaft ist. Bei ihrer Auferstehung, wenn auch sie zum völligen Licht vordringen und wenn auch ihr Leib ganz vom Geist erfüllt sein wird, werden sie den Leib Christi wahrnehmen können, denn dann wird ihre geistliche Empfänglichkeit für das Unsichtbare bis zum Höchstmaß gesteigert sein; sie erkennen dann also den Leib Christi, völlig geistdurchwirkt, als ganz und gar transparentes Organ des Geistes.

Es ist also hier nicht von einer Wechselbeziehung zwischen der unmittelbaren und mittelbaren Gegenwart des Sohnes und des Heiligen Geistes die Rede, sondern vom Fortschreiten unseres geistlichen Lebens, zugleich mit dem Fortschreiten der Offenbarung. Die Offenbarung kulminiert in der Ausgießung des Heiligen Geistes zu Pfingsten, denn diese Ausgießung geschieht in direktem Bezug auf die leibliche Auferstehung und Himmelfahrt Christi als höchste Vergeistigung seiner Leiblichkeit. Von hier aus ergibt sich nun eine Anwendung des Offenbarungsgeschehens auf unser Leben, das heißt also unser Geführtwerden zu unserer eigenen leiblichen Auferstehung und Erhöhung durch den Geist Christi, des Auferstandenen und Erhöhten; und zwar wird nicht nur der Geist, sondern auch Christus selbst das an uns bewirken.

In der Auferstehung Christi, bzw. in seinem durch den Geist und im Geist völlig verklärten Leib, geht uns auf, wozu die Welt geschaffen ist; bei unserer Auferstehung am Ende, wenn auch unsere Leiber vom Geist durch die völlige Vereinigung mit Christus ganz verklärt sein werden, wird das für die ganze Schöpfung sichtbar und einsichtig werden.

Daraus ergibt sich, daß die Offenbarung nicht so sehr in der Mitteilung einer

Summe theoretischen Wissens über einen in seiner Transzendenz verborgenen Gott besteht, sondern im Ereignis des Herabsteigens Gottes zum Menschen und der Erhöhung des Menschen zu ihm bis hin zur Verwirklichung der völligen Vereinigung beider in Christus, als Grundlage für die Verallgemeinerung der Vereinigung Gottes und aller Menschen, die an ihn glauben. Die Erkenntnisse, die durch die Offenbarung ermöglicht werden, betreffen also dieses Geschehen des Herabsteigens Gottes und des Erhöhtwerdens des Menschen und verdeutlichen es. Die Worte deuten dieses Handeln Gottes, sie sind aber zugleich auch ein Antrieb dafür, an der Vereinigung mit Gott teilzuhaben, so daß jeder sie erfahre und sich für sie zurüste. Denn die völlige Vereinigung Gottes mit dem glaubenden Menschen ereignet sich nicht ohne dessen freie Mitarbeit.

Die Offenbarung geschieht also durch Ereignisse und durch Worte, durch Licht und Kraft; sie ist ein erleuchtendes Geschehen und ein die Wirklichkeit verwandelndes Licht für alle, die glauben. Sie enthüllt nicht nur das, was Gott für den Menschen tut, sondern auch das, was dieser durch das Handeln Gottes und durch sein eigenes Mitwirken werden wird; sie enthüllt auch den Sinn und letzten Zweck der menschlichen Existenz bzw. den endgültigen Zustand, für den wir bestimmt sind und der zugleich unsere völlige Selbstverwirklichung bedeutet.

Daher besteht die Offenbarung nicht nur in einer Summe von gottgewirkten Ereignissen und aus deren Deutung durch das Wort, sondern auch in der Vorwegnahme und Beschreibung des letzten Zieles der Schöpfung, dessen Verwirklichung in diesen Ereignissen bereits begonnen hat. Die Offenbarung hat auch einen prophetischen, eschatologischen Charakter. Gott aber kündigt dieses letzte Ziel der Schöpfung durch die Offenbarung an und nicht durch eine Wissenschaft, die objektiv und beobachtend voraussieht, wohin die Schöpfung aus sich selbst heraus gelangen wird; er zeigt vielmehr, daß er die Schöpfung selber durch alles, was durch seine Kraft geschieht, zum Ziel führen wird, wobei sie frei mitarbeiten darf. Die Krafttaten Gottes und sein Wort, die in das Geschehen der Offenbarung eingeschlossen sind, üben ihre Wirkung aus, bis sie ihr eigentliches Ziel erreichen. Die Offenbarung ist also ein aktives Geschehen und umfaßt eine andauernde Wirkung. Indem Gott sich in der Offenbarung als aktiver Heilsfaktor kundgibt, kündigt er zugleich an, wie er die Schöpfung zu ihrem Endziel führen wird: durch die Ereignisse, oder besser gesagt durch die Zustände, die er in Christus als eigene und andauernde Taten hat werden lassen. Christus stellt sich also in der Offenbarung auch als Prophet vor, der seine eigene Prophetie verwirklichen wird. Christus ist der höchste Prophet. In diesem Sinne bleibt die Offenbarung,

obwohl ihr Inhalt eigentlich abgeschlossen ist, ein aktives Geschehen, ist doch in ihr der dynamische Grund für all das gelegt, was fortdauernd geschehen wird und für das, was vorher bestimmt ist, daß es geschehen soll. Gott, der im Verlauf der Offenbarung gewirkt hat, wirkt auch weiterhin in gleicher Weise. Der Sohn Gottes, der zum Abschluß der Offenbarung durch sein Menschwerden in unsere allernächste Nähe kam und der durch seine Auferstehung als Mensch zum wirksamsten Organ des Geistes für uns wurde und auch uns zu diesem Zustand führen will, bleibt allen Geschöpfen weiterhin mit seiner umwandelnden Kraft nahe. Der Logos als äußerer Sinn alles Geschaffenen wurde durch seine Menschwerdung und Auferstehung und durch die Ausgießung des Heiligen Geistes zu ihrem inneren Sinn, zu ihrer inneren Bestimmung und zeigt den Geschöpfen nicht nur, was sie einst sein werden, sondern führt sie selbst durch den Geist zu dem hin, was sie sein sollen, und enthüllt zugleich in sich den schon verwirklichten Sinn der Schöpfung und der Offenbarung.

Aber der in diesem Sinne offenbar gewordene Christus bleibt auch weiterhin in der Schöpfung am Werk; er verleiht der Offenbarung in ihrer vollen Wirkung Dauer und führt die, die an ihn glauben, zur Vereinigung mit ihm und damit zur Vergöttlichung. Das geschieht durch ihre stufenweise Vervollkommnung durch den Heiligen Geist, und zwar durch drei Mittel: durch die Kirche, die Heilige Schrift und die Heilige Tradition.

### **III. Das Werk Christi und des Heiligen Geistes zur Wirksamerhaltung der Offenbarung durch die Heilige Schrift und die Heilige Tradition innerhalb der Kirche**

Die übernatürliche Offenbarung ist mit Christus abgeschlossen. Denn in ihm als dem Erstling kam der Heils- und Vergöttlichungsplan in bezug auf die Schöpfung zur Erfüllung. Höher konnte dieser Plan nicht führen. Gott kommt dem Menschen nicht näher, als er es in Christus tat. Die Vereinigung zwischen Gott und Mensch kann nicht inniger werden. Wir können zu keiner höheren Vollendung schreiten als in Christus.

Das heißt aber nicht, daß die übernatürliche Offenbarung – bzw. ihr eigentlicher Inhalt – nicht auch weiterhin wirksam sein könnte. Als Gott, der in unsere größtmögliche Nähe kam, als Mensch, der durch die Einswerdung mit Gott zu höchster Personalität gelangt und als Vollender des Heilsplanes Gottes beginnt Christus sein Werk, indem er den von ihm erreichten Zustand auf uns alle ausdehnt.

Sein Stand hat dynamischen Charakter. Als Gott will er durch sein Menschsein die Nähe zu allen Menschen wie zu Partnern, die ihm gleichgestellt sind, herstellen, indem er die personale Identität jedes einzelnen achtet; dadurch will er jeden zur höchsten Stufe menschlicher Verwirklichung führen. Mit anderen Worten, er will den Plan Gottes, der in ihm zur Vollendung kam, ausweiten und verallgemeinern.

Er ist uns aber unendlich überlegen. Denn er ist nicht Mensch, der erlöst werden mußte und erst nach erfolgter Erlösung mit Gott vereint wurde. Er nahm die menschliche Natur nicht als Hypostase ihrer selbst, sondern in seiner eigenen besonderen Hypostase an, um aus seinem Menschsein das grundlegende Mittel zu machen, durch welches die Vergöttlichung, zu der seine Menschennatur erhoben wurde, zu allen Menschen dringen könne. Aber gerade dadurch konnte Christus dieses Erlösungs- und Vergöttlichungswerk aller verwirklichen, wie das sonst kein Mensch vermocht hätte. Er ist nicht einfach menschliche Person, die mit der göttlichen Person vereint ist; in dieser Lage hätte sich jeder Mensch befinden können, denn das eigentlich Menschliche wäre nicht zugleich Gott. In diesem Fall wäre die Gemeinschaft mit Christus nicht zugleich Gemeinschaft mit Gott selbst, wonach unser ganzes Wesen sich sehnt. Christus aber ist selbst göttliche Person, die, weil sie zugleich Mensch ist, die Gemeinschaft mit ihr und damit mit Gott, das heißt also mit der absoluten Person, ermöglicht. Er ist Mittelpunkt und wirksame Grundlage

dafür, daß das Heil alle Menschen umschließe und die Vergöttlichung allen, die glauben, zuteil werde. In ihm ist der Heilsplan bereits grundsätzlich verwirklicht.

Die umfassende Erfüllung dieses Planes führt Christus durch den Heiligen Geist aus: Durch diesen ließ er die Offenbarung ergehen und gründete und erhielt die Gemeinschaft Israels in der Zeit der Vorbereitung. Ebenfalls durch den Heiligen Geist wird auch die abgeschlossene Offenbarung in steter Wirksamkeit erhalten, wodurch die höhere und universale Gemeinschaft innerhalb der Kirche gegründet und erhalten wird. Die Kirche ist der Dialog Gottes mit den Gläubigen durch Christus im Heiligen Geist. Der Dialog, der vorher durch das ferne Wort geführt wurde, wird durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes zum nahen, intimen Gespräch, in das vermittels der Kirche nach und nach alle Menschen eingeschlossen werden. So ist die Kirche selbst Teil der übernatürlichen, in Christus abgeschlossenen Offenbarung, die aber durch den Heiligen Geist im Verlaufe der Zeit wirksam bleibt und auch uns erfaßt; sie ist die übernatürliche Offenbarung, die in Christus zu ihrer Vollendung kam und die sich in denen, die glauben, voll auswirkt und Früchte trägt. Die Kirche ist Christus, der durch den Geist mit den Glaubenden vereint ist, die in sein Werk einbezogen sind und die sein Werk ausbreiten; das geschieht durch seinen Dialog mit ihnen, durch den ein Vorgang eingeleitet wird, der sie ihm immer ähnlicher werden läßt. Die Glaubenden nehmen die Kraft Christi, in welcher alle Offenbarung erfüllt ist, mit einer durch den Heiligen Geist in der Kirche gewirkten Empfänglichkeit wahr, und erfahren darin die Wirkung der Offenbarung in ihnen selbst. Sie nehmen aber nicht eine neue oder höhere Offenbarung wahr, die neben der in Christus erfüllten vorhanden wäre. Die Offenbarung bleibt durch den Heiligen Geist in der Welt in der Kirche und durch die Kirche wirksam, aber nicht so, daß sie neue Inhalte in sich schließt. Sie ist in Christus bereits ganz und wirkt als solche Ganze in Christus in und durch die Kirche, und zwar wirkt sie auf die Menschen, die glauben bzw. den Glauben empfangen. Das Licht und die Kraft der Offenbarung erreichte ihren Zenit in Christus, der wahren Sonne.

Die Kirche ist Christus als vollendete Offenbarung in der Fortdauer seines Wirkens. Durch ihn wird die Kirche fortwährend und zur Gänze im Heiligen Geist erleuchtet und durchwärmt – nicht nur bis zum Ende der Zeit, sondern in Ewigkeit; in der Kirche und durch sie als dem Leib Christi, der die irdische und die himmlisch-vollendete Gemeinde umfaßt, erfahren die Glaubenden bleibende Gemeinschaft mit ihm und untereinander. Wenn die Offenbarung, die in Christus vollständig Wirklichkeit wurde, eine prophetische Dynamik in sich schließt, so ist diese «Prophetie in Aktion» bis zum Erreichen des

Endzieles eben mit der prophetischen Dynamik verbunden, die in der Kirche und durch die Kirche vollendet wird.

Die Kirche hat daher durch den Heiligen Geist die Aufgabe, nicht irgendwie, sondern die in Christus erfüllte Offenbarung an sich geschehen zu lassen, das heißt, Christus als die Verkörperung der vollkommenen Offenbarung aufzunehmen und die prophetische Spannung, die mit seinem Werk verbunden ist, zu ertragen. Sie hat auch die Aufgabe, die in Christus abgeschlossene Offenbarung durch den Heiligen Geist zu bewahren, der sie dazu befähigt, inmitten der Spannungen auf ihrem Weg zur Vollendung die Echtheit der Offenbarung unterscheiden zu können. Der Heilige Geist erhält sie als ein adäquates Wirkungsmittel und als Zeugnis der authentischen Offenbarung; sie wird dadurch zu einem Mittel, durch das menschliches Dasein zu voller Selbstverwirklichung in Christus gelangt. In diesem Sinne ist die Offenbarung objektiv unverändert, sowohl in der Heiligen Schrift, als auch in der Heiligen Tradition enthalten. Die Kirche erhält und bewahrt demnach die Offenbarung in ihrem eigentlichen und wirksamen Verständnis durch die Heilige Schrift und durch die Heilige Tradition. Ihr Handeln ist nichts anderes als das Wirksamwerden der zur Gänze erhaltenen Offenbarung, die Vorbereitung der Gläubigen auf dieses Wirken bzw. auf das Wirken Christi, ausgelegt durch die Heilige Schrift und mitgeteilt durch die Heilige Tradition.

Wenn die Schrift und die Offenbarung ihre volle Konkretisierung in Christus haben, so kann die Kirche auf beide nicht etwa unter dem Vorwand verzichten, doch Christus selbst zu besitzen. Beide sind authentischer Ausdruck Christi und es können keine authentischeren Vergegenwärtigungen Christi gefunden werden; die Kirche kann aber ohne echtes Christuszeugnis nicht bestehen. Ein unbezeugter Christus könnte seine Wirkungsmacht nicht entfalten. Allein die Kirche aber, die den im Heiligen Geist wirkenden Christus bei sich hat, ist dazu befähigt, die Schrift in ihren einzelnen Etappen, in ihren Worten und Handlungen, die alle auf den auferstandenen Christus hinzielen, in authentischer Weise zu verstehen und auszulegen; und ihr Ziel ist es, die Glaubenden zu ihrer wahren Vollendung in Christus zu führen.

Der Geist Christi macht uns für Christus empfänglich und verbindet uns mit ihm in der Kirche, denn das Feuer des Geistes, das aus Christus hervorgeht, kann nicht von der allgemeinen menschlichen Empfänglichkeit für Christus getrennt werden. Der Geist erweist sich gerade im lebendigen Feuer des Glaubens als wirksam. Dieses Feuer ist das Leben in ständig sich vertiefender Gemeinschaft mit Christus. Der Geist bringt Leben mit sich, denn er verwirklicht die Gemeinschaft mit Christus. Durch den Geist sind die Glaubenden nicht jeder isoliert und für sich, sondern miteinander verbunden und gemein-

sam an Christus geheftet. Wer zum Glauben an Christus kommt, vermag das nur durch den Glauben oder die einfühlsame Weitergabe eines anderen, der ihm dazu verholfen hat. Die interpersonale Sensibilität des Glaubens, in der sich der Heilige Geist kundtut, verbindet die Glaubenden in der Gemeinschaft des Glaubens, das heißt in der Kirche. Die Sensibilität der Freude über die Gemeinschaft mit Christus, als der absoluten Person, greift über sich hinaus und wird zur Freude über die Gemeinschaft mit den anderen, führt zu gemeinschaftlichem Handeln, zur Teilnahme mit diesen anderen an Gott, der absoluten Person, und gerade auch die Gemeinschaft mit Christus wird gemeinsam erfahren.

So ist es zu verstehen, daß allein die Kirche nicht nur die Schrift und die Tradition als lebendigen und dynamischen Ausdruck der Kraft Christi richtig versteht, sondern auch daß sie allein es ist, die diese Kraft und die mit ihr vorhandene Wärme durch die vom Heiligen Geist erzeugte zwischenmenschliche Sensibilität aktualisiert.

#### **A. Die Bewahrungsweisen der übernatürlichen Offenbarung**

##### *1. Die Heilige Schrift und ihre Verbindung mit der Kirche durch die Heilige Tradition*

Der lebendige Dialog der Kirche mit Christus wird grundsätzlich durch die Heilige Schrift und die Heilige Tradition geführt. Die Heilige Schrift ist eine der Formen, in denen die Offenbarung als fortwährender Appell Gottes wirksam bewahrt wird.

Sie ist schriftlicher Ausdruck der in Christus erfüllten Offenbarung. Sie stellt Christus in Gestalt seines dynamischen Wortes und des ebenso dynamischen Zeugnisses der heiligen Apostel über sein Erlösungswerk dar, worin die bleibende Wirksamkeit Christi deutlich wird. Sie beschreibt aber auch die Weise, in der Gott unsere Erlösung in Christus vorbereitet hat und die Art, in der Christus in seinem Heilswerk, durch das er uns ihm ähnlich macht, fortfährt, bis zum Ende der Welt. Durch ihr Wort fährt Christus fort, auch zu uns zu sprechen, uns zur Antwort durch Taten herauszufordern und so an uns zu arbeiten. Wir verspüren durch das Wort der Schrift, daß Christus weiterhin durch den Heiligen Geist in uns am Werk ist: «Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Weltzeit» (Mt. 28,20). Die Heilige Schrift ist die Selbstmitteilung des Logos, des Sohnes Gottes, der sich in Worten kundtut und in diesem Heilswerk, nämlich in seiner Menschwerdung, Auferstehung und

Himmelfahrt, als Mensch den Menschen ganz nahe kommt, um sie dadurch zu sich zu erheben. Er wirkt an uns durch die Worte der Heiligen Schrift, in denen er sich uns selbst mitteilt, um uns in jenen Zustand zu führen, in dem er sich selbst befindet. Die Schrift gibt das wieder, was der Sohn Gottes von seinem Stand als wahrhaftiger Gott und vollkommener Mensch fortlaufend für uns tut, sie legt also das gegenwärtige Wirken Christi für uns aus. Denn Christus, der immer der Lebendige und der Gleiche bleibt, teilt sich uns mit den gleichen Worten mit; er will uns dadurch in sein Ebenbild gestalten. Der heilige Maximus Confessor, der die beiden paulinischen Begriffe vom «Ende der Weltzeit, das auf uns gekommen ist» (1 Kor. 10, 11) und von den «kommenden Weltzeiten, in denen Gott den überschwenglichen Reichtum seiner Gnade durch die Güte, die er uns in Christus Jesus erwiesen hat» (Eph. 2, 7) beibehält, sagt: «Nachdem die Weltzeiten, die vorher für das Werk der Menschwerdung Gottes bestimmt waren, zu Ende gegangen sind, Gott also seine Menschwerdung in vollkommener Weise erfüllt hat, müssen wir von nun an auf die künftigen Weltzeiten warten, die für das Werk der geheimnisvollen, unsagbaren Vergöttlichung der Menschen bestimmt sind»<sup>19</sup>. Aber der Reichtum, den uns Gott in den kommenden Weltzeiten zeigen will, seine ganze Güte uns gegenüber, die in Christus eingeschlossen ist, wird in der Schrift kundgetan. So ist die Heilige Schrift nicht nur ein geschriebenes Zeugnis, durch welches wir das, was Gott in der Vorbereitung und im Vollzug der Menschwerdung seines Sohnes getan hat, im Gedächtnis bewahren, sie ist vielmehr auch ein Buch, das uns sagt, was der Sohn Gottes, der Menschgewordene und Auferstandene, bis zum Ende der Weltzeiten tut und tun wird, um auch uns zur Auferstehung zu geleiten. Denn in der Schrift ist nicht nur das Herabsteigen Gottes zur Erde bis hin zu seiner Menschwerdung beschrieben, in ihr ist auch der Anfang unseres Erhöhtwerdens zur Vergöttlichung, der in der Auferstehung gemacht wurde, bezeugt, und ebenso auch der Beginn der Ausbreitung des Heilswerkes des Auferstandenen in der ersten Kirche als Modell seines Wirkens bis zum Ende der Welt. Denn in Christus, der von den Toten auferstanden ist und zur Rechten Gottes sitzt, hat uns Gott gezeigt, was er auch uns in den Weltzeiten, die seiner Auferstehung folgen, schenken wird. Denn in Christus und «zusammen mit ihm hat er uns auferweckt und mit ihm in das himmlische Wesen versetzt» (Eph. 2, 6). So ist die Heilige Schrift ein Buch, das ständig aktuell bleibt. «Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen» (Mt. 24, 35; Mk. 13, 31; Lk. 21, 33). Die Worte Christi müssen geglaubt werden, denn sie sind Worte Gottes (Joh. 3, 34); ebenso die der Apostel über ihn, auf Grund seiner eigenen Worte und Taten (Apg. 4, 29; 13, 5-7 und 46; 6, 2; 6, 7; 8, 14; 16, 32; 17, 13). Darum

erfüllen sich diese Worte in denen, die sie hören. Denn sie sind «Geist und Leben» (Joh. 6, 63), sie sind «Worte des ewigen Lebens» (Joh. 6, 68). Sie können aber geglaubt werden und schaffen ewiges Leben in denen, die sie hören, nur wenn der Geist in ihnen wirkt. «Wer von Gott ist, vernimmt Gottes Wort; darum gehorcht ihr meinen Worten nicht, weil ihr nicht von Gott seid» (Joh. 8, 47). Der Geist aber, der in denen, die sie hören, den Glauben weckt, ist der Geist Christi. Christus ist unser letzter Sinn; durch die Empfänglichkeit, die der Heilige Geist in uns weckt und erhält, erfahren wir die tiefste Sinnerfüllung unseres Lebens in der Gemeinschaft mit Christus. Folglich wirkt Christus selbst durch seinen Geist in dem, der seine Worte hört und sich ihrem Inhalt nicht widersetzt. So ist die Schrift eine der Formen, durch die uns die Worte Christi aufbewahrt werden, und zwar nicht nur als einst von ihm gesprochene Worte, sondern als solche, mit denen er uns ständig anspricht.

Die Heilige Schrift gibt Zeugnis über das Wirken des Geistes, das in denen geschah, die das Wort Christi oder das der Apostel aufgrund seiner Worte und Taten nach seiner Himmelfahrt hörten. «Viele, die das Wort hörten, wurden gläubig» (Apg. 4, 6). «Noch als Petrus diese Worte redete, kam der Heilige Geist auf alle, die das Wort hörten» (Apg. 10, 44).

Die Schrift sagt nichts darüber aus, ob jemand durch das einfache Lesen in ihr zum Glauben gekommen ist. Sicher könnte das durch den Umstand erklärt werden, daß zu der Zeit, aus der ihre Zeugnisse stammen, noch keine Schrift über Christus vorlag. Im Allgemeinen erweist aber das Schriftwort seine Kraft, wenn es von einem Gläubigen an einen andern weitergegeben wird, geschehe das nun als einfache Wiederholung des Wortes, so wie es in der Schrift steht, oder mit Erklärungen verbunden. Denn der Heilige Geist wirkt durch den Glauben, den beide haben. Der Glaube als Werk des Geistes kommt in einem Menschen durch einen anderen, aber nur wenn dieser andere das Wort der Schrift, das er sich im Glauben angeeignet hat, gläubig und mit jener Einfühlbarkeit weitersagt, die durch die Gemeinschaft des Geistes vermittelt wird. Die Schrift erweist ihre Kraft in personaler Gemeinschaft: wenn ihre Botschaft im Glauben von einer Person an andere Personen weitergegeben wird; und das in der langen Kette der Generationen. Es mußten wohl von Anfang an glaubende Menschen da sein, die nicht nur durch das Lesen einer Schrift, sondern durch den lebendigen Kontakt mit anderen, die ihnen den Schriftgehalt gläubig mitteilten, zum Glauben kamen; dieser Inhalt war jedenfalls zuerst mündlich verkündigt und dann erst schriftlich fixiert worden. Dieser erste Verkündiger, mit dem die Botschaft einsetzt, ist Christus selbst. Der volle Einblick in seine göttlichen Tiefen und die Empfänglichkeit für sie bewirkt der Geist, und auch die Weitergabe des so Erfahrenen ist von ihm bestimmt.

Jedenfalls sind die Worte Christi bzw. die Worte über Christus, ob sie nun schriftlich fixiert sind oder nicht, die äußeren Mittel, durch die der Glaube zur Sprache gebracht, weitergegeben und erneuert wird – geschehe das nun innerhalb der Kirche oder von der Kirche her auf die sie umgebende Welt hin, wobei diese Worte während ihrer Weitergabe jeweils vom Heiligen Geist mit neuer Kraft versehen werden.

Wenn wir den Worten diese Rolle zuschreiben, verstehen wir darunter nicht einfach ihre wörtliche Wiedergabe durch Lesen oder Wiederholen; das, worauf es ankommt, ist vielmehr ihr Inhalt, also das Zeugnis über Christus. Und doch ist hier daran zu denken, daß die Schrift in der Gemeinschaft der Kirche von bestimmten Personen fortwährend gelesen wird, wodurch ihr Inhalt unverkürzt und unverfälscht ständig erneuert wird und innerhalb der Gemeinschaft der Kirche im Schwange bleibt. Die Schrift garantiert in diesem Sinne die Bewahrung eines lebendigen, unverdorbenen Glaubens in der Kirche; die Schrift wird vom Geist Christi, vom Geist des Glaubens zur Geltung gebracht, von der Kirche durch den Geist treu bewahrt, seit sie als Folge persönlicher, intensiver Begegnung von Menschen mit Christus entstand.

Außerdem dringen die, die durch den allgemeinen Inhalt der Schrift, der ihnen durch andere mitgeteilt wurde, zum Glauben kamen, wenn sie nachher noch öfteren Kontakt mit der Schrift pflegen, immer tiefer in ihren geistlichen Reichtum ein; sie überzeugen sich dabei immer mehr davon, daß ihre Worte nur von Gott kommen konnten, enthalten sie doch die unendlichen Tiefen göttlichen Lebens. Dieses vertiefte Schriftverständnis stärkt den Glauben, der ein Geschenk des Geistes ist und durch Vermittlung anderer angeregt wurde, immer mehr; auch stillt es den Durst nach Gotteserkenntnis immer mehr und vermittelt eine neue Gotteserfahrung im Glauben. Wenn es zu einem klaren Schriftverständnis kommt, wird auch der geistgewirkte Glaubensstand dadurch vertieft, so daß eigentlich nicht mehr zwischen dem unterschieden werden kann, was durch andere an Geistwirkung bei uns angeregt wurde und was als Wirkung des Schriftwortes selbst bzw. durch seinen Inhalt vorhanden ist. In der Tat erhalten wir den Geist von dem anderen, der uns das Schriftwort, das er selber glaubt, zuspricht, aber die Bereicherung unseres Glaubens durch das Lesen der Schrift oder durch das Nachdenken über ihren Inhalt geschieht in der Gemeinschaft mit anderen, in der Gemeinschaft der Kirche. Ohne Schrift wäre der Glaube schwach, sein Inhalt würde inmitten der Kirche mit der Zeit verarmen und verunsichert werden; auch würde die Kirche ihre aktuelle Wirkung einbüßen, denn es würde die Übertragung des Geistes von denen, die glauben, auf die, die den Glauben empfangen, fehlen.

So aktualisiert der Geist die Worte der Schrift in der Gemeinschaft der Kirche. Christus redet auch jetzt seine Worte im Heiligen Geist, er läßt ein immer neues und immer anderes Verständnis dieser Worte hervortreten, das dem geistlichen Verstehenshorizont, dem gegenwärtigen Zeitgeist oder dem aktuellen Glaubensstand der Gemeinde entspricht. Sofort wenn über den Buchstabensinn der Schrift und über ihr Lesen ohne geistliches Verständnis hinausgegangen wird, stößt man nicht nur auf ihre geistlichen Sinngehalte, sondern auch auf das Wirken des Geistes Christi, das durch diese Gehalte im Leser in Gang gesetzt wird, oder auf Christus selbst, der den immer tiefer werdenden geistlichen Reichtum seines Wortes auf tut. Dadurch erkennen die Glaubenden immer mehr, «welches die Breite und Länge, und die Tiefe und Höhe ist» und «die Liebe Christi, die alle Erkenntnis übersteigt», die «von seiner ganzen Fülle erfüllt ist» (Eph. 3, 13–19). Der heilige Maximus Confessor sagt: «Es ist viel (geistliches) Wissen dazu nötig, daß wir, nachdem zuerst sorgfältig die Schleier der Buchstaben, die das Wort bedecken, entfernt wurden, mit unverhülltem Verstand das Wort selbst sehen können, welches selbst da steht und in sich selbst klar den Vater zeigt, soweit das eben für Menschen möglich ist»<sup>20</sup>.

Die Worte der Schrift sind die unumgängliche Gegebenheit, durch die wir mit Hilfe des Geistes mit Christus in personaler Weise in Verbindung treten; dabei geht es aber nicht nur um das einfache Lesen des geschriebenen Wortes, sondern darum, seinen geistlichen Inhalt zu erfassen.

Damit das geschehen könne, hat sich aber bei den Aposteln das Umgekehrte zugetragen: zuerst erkannten sie die Person Christi und seine Taten – einige davon waren von ihm selbst vorausgesagt worden –, und dann «glaubten sie der Schrift und dem Wort, das Jesus gesagt hatte» (Joh. 2, 22). Seit der Zeit der Apostel wurde der Glaube an die Person Christi in diesem Sinne durch mündliche Verkündigung übertragen, und dann stärkten und bereicherten die, die ihm vertrauten, ihren Glauben durch das Lesen der Schrift.

Dennoch ist die Heilige Schrift als Mittel und als unumgängliche Gegebenheit, durch welche der Glaube an Christus erhalten und gestärkt wird, als ein Zeugnis dieses Glaubens entstanden: «alle Schrift ist von Gott eingegeben» (2 Tim. 3, 16).

Christus, der in uns durch den Heiligen Geist am Werk ist, und der sich so mitteilt, wie das in der Schrift beschrieben ist, ist in der Kirche gegenwärtig. Die Kirche ist der Leib Christi, in der er selbst im Verlauf der Zeiten am Werk ist. Die Kirche ist von Christus und von seinem Heilswerk erfüllt. Wenn er aber in der Kirche am Werk ist, so gehört die Schrift, die, wenn sie wirksam ist, ihn beschreibt, ebenfalls zur Kirche hinzu.

Die Offenbarung, die in Christus zur Erfüllung kam und die im Verlauf der

Jahrhunderte in der Kirche wirksam war, ist aber nichts anderes als die Tradition. Die Tradition ist also selbst die Kirche als Form des ungeschmäler-ten Wirkens Christi durch den Heiligen Geist, oder als Gestalt der in ihm erfüllten Offenbarung entlang der Zeiten.

Daher «wird keine Weissagung der Schrift eigenmächtig nach der Meinung eines jeden ausgelegt, denn niemals ist eine Weissagung nach dem Willen des Menschen ergangen, sondern vom Heiligen Geist getrieben haben die heiligen Menschen von Gott aus geredet» (2 Petr. 1, 20–21). Auf dem Ozean der vielen geistgewirkten Verständigungsmöglichkeiten der Schrift jenseits ihres Buchstabensinnes kann man ohne die Leitung durch den Geist nur in die Irre rudern; der Geist selbst aber schenkt das rechte Verständnis innerhalb der Kirche, von Geschlecht zu Geschlecht.

## *2. Die Heilige Tradition und ihre Verbindung mit der Kirche und der Schrift*

Die Tradition ist der ununterbrochen andauernde Dialog der Kirche mit Christus. Da der Inhalt der Schrift, der im Glauben aufgenommen und in der Gemeinschaft der Kirche von den Aposteln her weitergegeben wird, nicht menschliches Erzeugnis, sondern vom Heiligen Geist eingegeben ist, muß er einerseits gehütet werden, andererseits bedarf er aber auch der geistigen Vertiefung im Sinne seines unverfälschten, von den Aposteln übernommenen Verständnisses. Von der Schrift selbst wird ja schon erwartet, daß sie gemäß der unverfälschten Überlieferung der Apostel weitergegeben wird. Die Tradition ist also eine andere Form, in der die gesamte in Christus verwirklichte Offenbarung bewahrt und andauernd wirksam angewandt wird. Die Schrift ist von einer inneren Dynamik gekennzeichnet. Ihr Inhalt will immer tiefer und intensiver erkannt, angewandt und gelebt werden, denn auch der Inhalt der Offenbarung selbst, der nichts anderes ist als der unbegreifliche Christus, will immer mehr erkannt und angeeignet und immer inniger geliebt werden. Die Tradition aktualisiert diese innere Dynamik der Schrift, ohne sie zu entstellen, denn sie ist ja selbst nichts anderes als eine ständige Anwendung und Vertiefung ihres Inhaltes. Indem die Tradition authentisch bewahrt wird, bewirkt sie zugleich, da sie ja die wahre Auslegerin der Schrift ist, daß die innere Dynamik der Schrift aktualisiert wird. Diese Auslegung ist im wesentlichen die apostolische. Der heilige Apostel Paulus weist im Blick auf das Verständnis seiner Briefe auf seine mündliche Predigt hin, wobei deutlich wird, daß diese in der Gemeinde als Tradition und durch Tradition lebendig war (1 Kor. 11, 2; 15, 3; 2 Thess. 2, 15; 3, 6). Diese Auslegung des Glaubens bzw. diese «apostoli-

sche Lehre» muß als dauerndes Vorbild, als unveränderliche Regel erhalten bleiben (Röm. 6, 17; Judas 3). Die Kirche beharrte von Anfang an in der «apostolischen Lehre» und wurde angehalten, darin zu bestehen; diese berichtete über die Worte und Taten Christi und war gleichzeitig ihre gemeinsame Auslegung, die wesentlich vom Geist Christi selbst getragen wurde (Apg. 2, 42; 17, 16; Röm. 16, 17; Apg. 13, 12; Tit. 1, 9; Hebr. 13, 9; Offb. 2, 14). Diese Lehre oder Auslegung bediente sich aber verschiedener Formen der Weitergabe (1 Kor. 14, 26; 1 Tim. 4, 2).

Die apostolische Auslegung trägt also, obwohl sie im Wesen die gleiche bleibt, doch ein bewegendes dynamisches Prinzip in sich. Ihr Wesen besteht in Christus, dem Gott-Menschen, der durch seine Auferstehung der Vollender der Menschheit wurde und den Höhepunkt der Vereinigung mit Gott darstellt. Die göttliche Unendlichkeit aber, die der Menschheit durch ihn mitgeteilt wird, verlangt danach, immer wieder gedeutet zu werden, denn es gibt in ihrem Verständnis ein ständiges Fortschreiten zu immer neuen Erfahrungen: «Indem ihr in der Liebe verwurzelt und fest gegründet seid, begreift mit allen Heiligen, welches da ist die Breite und die Länge und die Tiefe und die Höhe», und erkennet «die Liebe Christi, die alle Erkenntnis übersteigt, damit ihr mit der ganzen Gottesfülle erfüllt werdet» (Eph. 3, 17–19). Die Tradition bzw. der Fortbestand der identischen Erkenntnis Christi beruht also auf der andauernden, immer gleichbleibenden und doch immer neuen Erfahrung seiner grenzenlosen und alle Erkenntnis übersteigenden Liebe. Man kann sie aber nicht erfahren, es sei denn, daß man gleichzeitig die Gemeinschaft aller Glaubenden erfährt, das heißt, in der Kirche lebt. Sie wird daher nur durch die Kirche mitgeteilt. Nur durch die Kirche wird auch der wahre Ausdruck dieser Liebe in der Heiligen Schrift verständlich gemacht (Eph. 23, 10). So müssen wir die Beziehung zwischen der beständigen Festlegung der in Christus abgeschlossenen Offenbarung und ihrer immer wieder erfahrenen Neuheit, wie sie in der Tradition zutage tritt, verstehen; der Grund dafür wurde bereits von den Aposteln gelegt. Was birgt die Tradition denn Neues, wenn sie nicht die Fortsetzung der Offenbarung ist? «Es geht in ihr darum, die Elemente der Offenbarung zu begreifen, zu gebrauchen und ganz in unser Geschick aufzunehmen, wodurch die Gnade, von der die Schrift erstmalig spricht, und die schon eine sehr lange Geschichte hinter sich hat, in unserer Zeit vergegenwärtigt wird... Durch die Offenbarung in Christus geschah etwas ein für allemal (Hebr. 7, 27 und 10, 10). Der Heilige Geist ist aber am Werk. Er ist es, der die Offenbarung vergegenwärtigt und aktualisiert. Die Offenbarung ist in geheimnisvoller Weise gleichzeitig abgeschlossen und doch auch offen, sie erreicht uns durch Vermittlung»<sup>21</sup>.

Wenn die Schrift nur einen engen, buchstäblich-statischen Sinn hätte, hätte sie die Tradition als Auslegung, die ihr ursprüngliches, apostolisches Verständnis bewahrt, nicht nötig. Dann wäre es absurd, außer und nach ihr noch eine gelebte Auslegung und Anwendung zuzulassen. Wenn die Heilige Schrift nicht selbst darauf aus wäre, Christus in das Leben der Menschen umzusetzen und dieses Leben ihm gemäß zu gestalten, dann hätte sie die Ergänzung durch die Tradition nicht nötig.

Die apostolische Auslegung des Schriftinhaltes bzw. die erste und ganz authentische Erklärung der Schrift fällt im Wesen mit der Anwendung ihres Inhaltes zusammen, mit dem Übergang dieses Inhaltes ins Leben der Menschen durch die Gründung der Kirche, mit der genauen und konkreten Bestimmung ihrer hierarchisch-sakramentalen Struktur auf Grund der Anweisungen des Herrn; diese Strukturen entsprechen dabei der Vielfalt der Gaben aus der Vollmacht Christi und nehmen beim Ausbau der geistlichen und gottesdienstlichen Lebensformen zugleich Rücksicht auf die Bedürfnisse der Gläubigen. Der Inhalt der apostolischen Tradition ist im wesentlichen nichts anderes, als der aufs Leben angewandte und ins Leben der Kirche umgesetzte Inhalt der Heiligen Schrift. Die Kirche behält also die Schrift, die durch die Tradition angewandt wird, als immer neues und doch als das immer gleichbleibende Zeugnis. Sie behält sie mittels der hierarchisch-sakramentalen Strukturen, die von den Aposteln geordnet wurden, und zwar als Mittel zur Übertragung des Offenbarungsinhaltes, bzw. Christi selbst, ins Leben der Christen. Sie behält sie immer neu und doch immer gleichbleibend durch die ursprüngliche Tradition, durch die die Apostel diese Strukturen festlegten, durch die sich Christus im Verlauf der Generationen mit seinem unerschöpflichen Reichtum und seiner Güte real mitteilt. Die Anwendung dieser durch die Tradition bestimmten Strukturen im Leben der Kirche bewirkt den vollen Empfang Christi und seiner Gnade; das bedeutet aber nicht, daß dieser ganze Christus, der in die Kirche hineinwirkt, ständiger Auslegung entraten könne, durch die immer neue und andere Bedeutung seines Wesens und immer andere Wirkungen, die von ihm ausgehen, hervortreten. Die Tradition kann als immer reicher werdende Auslegung der gleichen Christuswirklichkeit nicht von deren Annahme als unveränderten Inhalt der Tradition getrennt werden; sie läßt sich auch nicht von der Vermittlung der immer gleichbleibenden Gnade Christi trennen, die durch die Vergegenwärtigung seiner selbst in der Kirche durch die heiligen Sakramente und durch die sie begleitende deutende Verkündigung geschieht.

Die Tradition hat demnach einen doppelten Sinn: a) sie ist die Gesamtheit der Mittel, in denen Christus sich selbst ins Leben der Menschen und damit in kirchliche Lebensformen umsetzt, wie im Werk der Heiligung oder im Werk

der Verkündigung, und b) sie ist die Weitergabe all dieser Mittel von Generation zu Generation. G. Florovsky sagt: «Die Kirche hat doch von den Aposteln, durch die Bischöfe, als deren Nachfolger, nicht nur eine Lehre übernommen, sondern auch die Gnade des Heiligen Geistes... Ihrem Wesen nach ist die Tradition das ununterbrochene Leben aus Gott, die dauernde Gegenwart des Heiligen Geistes»<sup>22</sup>.

Die Tradition ist die andauernde Weitergabe des gleichen und ganzen menschgewordenen, gekreuzigten und auferstandenen Christus in der Kirche, das heißt die ununterbrochene Vermittlung jenes dynamischen Zielzustandes der Schöpfung, durch welchen Gott durch seine Offenbarung den Menschen ganz nahe gekommen ist. Als solche ist sie die Verlängerung der Gottesaktion in Christus, die wesentlich in der Schrift beschrieben wird. Nur durch die Tradition wird der Inhalt der Heiligen Schrift im Verlauf der Geschichte von Generation zu Generation immer wieder lebendig – aktuell und dynamisch – wirksam. In diesem Sinne ergänzt die Tradition die Heilige Schrift. Ohne sie könnte die Schrift bzw. die Offenbarung nicht in ihrer ganzen Wirkungsbreite aktualisiert werden. Ohne sie könnte man nicht in den ganzen Schriftinhalt eindringen und auch nicht danach leben. Alle Kirchengesänge sind von Worten der Schrift durchtränkt und durchdrungen, alle liturgischen Handlungen und die Sakramente symbolisieren und aktualisieren in wirkungsvoller Weise Momente aus der Schrift bzw. aus der Offenbarungsgeschichte. So geben Hymnen und liturgische Handlungen der Heiligen Schrift «eine tiefe dogmatische und geistliche Auslegung. Ohne liturgische Auslegung und ohne ihre ständige Anwendung in der Liturgie und in den Sakramenten würde die Heilige Schrift gleichsam verwelken, verdorren und entstellt werden»<sup>23</sup>.

Die apostolische Tradition ist ein Teil der Offenbarung, denn zum Wesen der Offenbarung Jesu Christi gehört es, daß dieser sich den Menschen mitteilt; die Art und Weise der Weitergabe aber wird von der Überlieferung bestimmt.

Die Tradition hat die Aufgabe, die aufeinander folgenden christlichen Geschlechter mit Christus in Verbindung zu setzen, und sie vermag das, da sie ihrem Wesen nach sowohl Anrufung des Geistes Christi (Epiklese in weitestem Sinn) als auch Empfangen des Heiligen Geistes ist. Das ist der eigentliche Inhalt der heiligen Sakramente und der übrigen heiligen Handlungen, in denen die Gnaden und Gaben des Heiligen Geistes erbeten und empfangen werden und die nicht nur die Seele, sondern auch den Leib des Menschen und sogar die Umwelt heiligen. Alle anderen Werke der Kirche sind wesentlich in diese beiden wichtigen Werke eingeordnet: in die Anrufung und in das Kommen des Heiligen Geistes. Und das sittliche und geistliche Leben mit den Tugenden der Enthaltbarkeit und der Bekehrung, die dazu gehören und die durch die

kanonischen Ordnungen der Kirche geregelt sind, stellt die Bedingung dar, durch welche die Gläubigen zu einer wirksamen Anrufung und einem spürbaren Empfangen des Geistes befähigt werden, wodurch sie zu einem geistlich fruchtbaren Leben gemäß dem Bilde Christi gelangen, in welchem sie ihm immer ähnlicher werden und zu völliger Gemeinschaft mit ihm hinfinden.

Das gesamte Heiligungswerk der Kirche, das in der Anrufung und im Empfang des Heiligen Geistes und in immerwährender Doxologie vor sich geht, und das sittliche und geistliche Leben der Gläubigen beruht auf dem Heilswerk Christi; es schöpft seine Kraft also aus der Umwandlung unserer menschlichen Natur in Christus und aus der Hilfe Gottes, die er entlang der Offenbarungsgeschichte doch in so vielen Taten sichtbar gemacht hat. Daraus erwächst dann das Vertrauen in die ewig gleichbleibende Liebe Gottes in Christus zu den Menschen, die Gott in jenen Taten sichtbar gemacht hat, und überhaupt: die Zuversicht, daß Christus uns als der Auferstandene nahe ist. Das ganze Leben der Gläubigen wird zu einer Nachahmung Christi, zu der er selber die Kraft schenkt; darin können die Gläubigen dann auf dem Weg der Heiligung zur Heiligkeit Christi fortschreiten und erfahren so die Befreiung von den Zwängen der Naturnotwendigkeit; sie werden frei von den leidenschaftlichen natürlichen Bindungen, und das ist Voraussetzung für die wahre, unendliche und personale Liebesgemeinschaft Christi mit uns Menschen.

Die Tatsache, daß uns die gesamte Christuswirklichkeit, die von der Heiligen Schrift bezeugt wird, durch die Tradition übermittelt wird, ermöglicht aber auch eine fortlaufende Vertiefung und Auslegung der Schrift. Es handelt sich hier jedoch um eine Vertiefung und Auslegung, die im Rahmen der kirchlichen Tradition bleibt, das heißt, also um eine grundlegende Auslegung der Schrift durch die Sakramente, durch das gottesdienstliche und geistliche Leben der Kirche. Es geht darin zugleich um die Vertiefung der Gemeinschaft mit dem unendlichen Christus und um den geistlichen Reichtum, den er uns vermittelt. Die kirchliche Tradition erwächst aus der apostolischen Tradition und ist gleichzeitig dynamisch und doch gleichbleibend, bewegt sich also in einem vorgegebenen Rahmen. Die kirchliche Tradition bezieht ihre Dynamik aus der Quelle der apostolischen Tradition, die ihrerseits aus dem durch sie vermittelten und beschriebenen Christus selbst gespeist wird; sie bewegt sich also auf einem Weg, dessen Markierungen virtuell in der apostolischen Tradition angelegt sind, in der apostolischen Überlieferung also, als der Summe der wesentlichen Kommunikationsweisen der Person Christi und seines Heilswerkes, der, indem er sich uns mitteilt, zugleich unsere Seele für ihn öffnet.

Die Entwicklung der Tradition, sagt Vincentius Lerinus, bedeutet nicht ihre Veränderung, sondern «eine Bedeutungszunahme aus sich selbst»<sup>24</sup>. Die stän-

dige Entwicklung der Tradition umfaßt einerseits das, was die Schrift enthält, andererseits stellt sie den reichen und einheitlichen Sinn der Offenbarung, der im wesentlichen in der Schrift festgehalten ist, ins Licht. Sie entwickelt sich sowohl in den knappen Formulierungen der kirchlichen Glaubensbekenntnisse als auch in den ausführlichen Gnadenmitteln der Kirche, in der Auslegung der Schrift im Laufe der Kirchengeschichte aufgrund der gesamten Verkündigung der Apostel, die als apostolische Überlieferung erhalten blieb. Origenes sagt in «De Principiis» (Kapitel IV): «In der Glaubensregel erfahren wir das verborgene Licht der Dogmen, das in den Worten der Schrift enthalten ist.» Und ein zeitgenössischer orthodoxer Theologe sagt: «Die Tradition ist eine pneumatische Anamnese durch welche – jenseits einer oft allzu menschlichen Objektivierung der Texte – die Einheit und der Sinn der Heiligen Schrift aufgedeckt wird; sie weist auf Christus, in dem alle diese Texte zusammengefaßt und erfüllt sind»<sup>25</sup>.

Das letzte Ziel der Offenbarung liegt in der ewigen personalen Gemeinschaft mit Christus und in der Vollendung in ihm. Diesem Ziel nähern wir uns auch kraft eigener Bemühungen und durch das Herstellen immer besserer Beziehungen zwischen den Menschen; und da es in der Schrift in konzentrierter Weise aufgezeigt wird, verdeutlicht die Tradition in jedem Augenblick den in der Offenbarung virtuell angelegten Weg, der zu unserer Vollendung in Christus hinführt.

## **B. Die Kirche als Organ der Bewahrung und Fruchtbarmachung der Offenbarung**

### *1. Die Kirche als Organ der Bewahrung der Offenbarung*

Die Tradition kann nicht ohne die Kirche vorhanden sein. Wenn die Tradition ihrem Wesen nach Anrufung des Heiligen Geistes und dessen Herunterkommen auf Menschen und damit apostolische und authentische Auslegung des Schriftinhaltes ist, die auf der sakramentalen und geistlichen Anwendung und Verwirklichung im Leben der Gläubigen beruht, dann kann sie nicht ohne Menschen sein, die an die Offenbarung glauben, die also auf Christus und sein Wirken im Heiligen Geist bauen. Diese Menschen bitten aber nicht jeder für sich; sie empfangen Christus und den Heiligen Geist nicht als isolierte Wesen. Sie glauben nicht für sich isoliert an sein Kommen und an sein Wirken in ihnen. Sie machen auch nicht isolierte Einzelanstrengungen, sich durch ein besonders sittliches Leben auf das Bitten um den Geist, auf sein Kommen und auf ihr Gestaltetwerden nach dem Vorbild Christi vorzubereiten. Das alles tun

und erleben sie vielmehr in der Gemeinschaft, die die Kirche darstellt. Diese Gemeinschaft mußte noch zur Zeit der Apostel entstehen, damit diese die explizite Verdeutlichung der Offenbarung jemandem hinterlassen, bzw. in einem bestimmten, abgegrenzten Bereich anwenden konnten, sie brauchten mit einem Wort also die Gemeinde, der sie Christus in der Kraft des Heiligen Geistes vermittelten. Wenn die Verkündigung und das Wirken der Apostel also zur Offenbarung hinzugehört, dann gibt es also seit der Gründung der Kirche eine fortlaufende Ergänzung der Offenbarung. Daher ist die Kirche das Subjekt der Tradition. Auch in der Anwendung der Tradition handelt sie als freies Subjekt. Die Kirche beginnt mit der Tradition, die Tradition beginnt mit der Kirche.

Gleichzeitig ist aber auch Gott Subjekt der Tradition. In dem Maße, als Gott ihr Subjekt ist, ist die Kirche ein Subjekt, das Tradition übernimmt. Sie ist aber zugleich auch Werkzeug und Gefäß des Geistes, durch das und in dem Tradition weitergegeben wird. Und doch ist die Kirche auch aktives Subjekt der Tradition, denn sie erbittet und empfängt das Werk des Geistes immer wieder durch die gleichen Mittel im Namen der Gläubigen, und diese treten selbst in dieses Bitten und Empfangen ein. Dafür bereitet sie sich ständig vor und bemüht sich, mit Beistand des Geistes, sich immer mehr in das Bild Christi zu gestalten.

Ohne die Kirche als ihr Subjekt hätte die Tradition gar nicht begonnen und würde ohne sie auch heute nicht existieren. Die Tradition ist als ständige Anwendung des Schriftinhaltes oder besser: der Offenbarung, ein Attribut der Kirche. Die Tradition stellt nach ihrem Inhalt die Art und Weise dar, in der die Fülle der Offenbarung Christi bzw. Christus als Fülle der konkreten Offenbarung erhalten bleibt. Als Übermittlerin sichert die Tradition das Weiterbestehen dieses Inhaltes durch den Glauben. Diese beiden Seiten der Tradition sind durch die Kirche gesichert. Indem die Protestanten die Kirche ablehnten, büßten sie zugleich die Tradition ein, und zwar sowohl als Übermittlung oder lebendige Überlieferung des Glaubens – denn der Glaube des einen entsteht durch den Glauben des anderen – als auch als Fülle der Offenbarung, denn sie kommen nicht mehr zu einem vollen Verständnis der Schrift, die die Kirche in ihrer vollständigen Anwendung von Anfang an durch Tradition bewahrte.

Ohne glaubensvolles Praktizieren der Tradition wäre auch der Schriftgehalt nicht lebendig wirksam und bar jedes geistlichen Verständnisses. Die Schrift erhält sich durch die Tradition lebendig und wirksam, und die Tradition ihrerseits kann nur bestehen, wenn sie in der Kirche praktiziert wird. Die Kirche ist der Bereich, in dem der Inhalt der Schrift bzw. der Offenbarung

durch die Tradition fest eingeprägt und gelehrt wird. Die Schrift bzw. die Offenbarung bedürfen der Tradition als ein Mittel, durch das ihr Inhalt aktiviert wird, sie bedürfen auch der Kirche als praktizierendes Subjekt der Tradition und als Bereich, in dem der Inhalt der Schrift bzw. der Offenbarung festgehalten wird. Aber auch die Kirche bedarf der Schrift, um durch sie belebt zu werden, um in der Erkenntnis und im Leben in Christus voranzukommen, um ihre Auslegung durch die Tradition in ihrem Leben immer reicher zu machen. Kirche, Schrift und Tradition sind unlöslich miteinander verbunden. Die Schrift geht durch die Tradition in das Leben der Kirche ein. Die Schrift vollendet sich in der Tradition und nimmt durch sie in der Kirche konkrete Lebensgestalt an. Die Schrift vollendet sich in der Kirche, dieses aber nur, weil der Heilige Geist in der Kirche ständig als Initiator am Werk ist und die Schrift in ihr gerade durch die Tradition vollendet. Diese wird von der Schrift her gefordert. Der Heilige Geist ist in der Tradition wirksam, denn er ist in der Kirche wirksam, die sie praktiziert; durch sein Wirken in der die Tradition praktizierenden Kirche macht er auch die Schrift wirksam: er bewirkt, daß sich die Kirche von der Schrift gefordert weiß. Kirche, Tradition und Schrift sind in ein Ganzes verwoben, wobei das Wirken des Geistes die Seele dieses Ganzen ist. In diesem Ganzen verleiht der Geist der Kirche aber die größere Initiative. Sie ist vom Heiligen Geist bewegt, und diese Bewegung geschieht in und mit der Tradition und wird durch die Verbindung mit der Schrift belebt.

Der authentische Inhalt der Schrift wird von der Kirche durch die apostolische Tradition, die von ihr gehütet wird, ausgelegt und angewandt, denn diese Tradition enthält die wahre Auslegung und Anwendung der Heiligen Schrift. Die Kirche ist durch die Tradition gestaltet und wird von ihr erhalten; sie ist nun ihrerseits dazu verpflichtet, den Schriftinhalt in seinem authentischen Sinn zu bewahren, nach dem Verständnis, das ihr die apostolische Tradition übermitteln hat und von dem sie nicht abweichen darf.

Die Schrift besteht durch die Kirche und wird von ihr angewandt. Ohne die Kirche gäbe es keine Schrift. Der Schriftkanon verdankt seine Entstehung der Kirche und ihrem Zeugnis. Die Schrift wurde innerhalb der Kirche abgefaßt, die Kirche bezeugte ihre apostolische Authentizität. Die Kirche hat ihren Ursprung unmittelbar im Wirken der Apostel. Dieses Wirken war vom Heiligen Geist gelenkt, in seinem Inhalt vom Geist eingegeben und stellt zugleich die erste Anwendung der Offenbarung und der apostolischen Tradition dar. Die Kirche ist demnach nicht erst durch Vermittlung der Schrift entstanden. Die Schrift hat vielmehr ihren Ursprung im Schoß der Kirche, sie diente zu ihrem Nutzen, und zwar als schriftliche Fixierung eines Teiles der

apostolischen Tradition und der Offenbarung, um die Kirche in Christus zu erhalten, der in authentischer Weise von der gesamten Tradition überliefert wird.

Die apostolische Tradition als praktische Anwendung der Offenbarung erscheint gleichzeitig mit der Kirche. Daher läßt sich nicht bestimmen, welche der beiden Größen die andere trägt; man kann sie überhaupt nur theoretisch unterscheiden. Die Schrift entstand aber nicht gleichzeitig mit der Kirche, sondern später, in ihr. Die Kirche garantiert bereits von ihren Anfängen her für die Schrift als authentischen Teil der Tradition. Als solchen bewahrt sie die Schrift, wie sie übrigens auch die Tradition pflegt, und auch für sie Garantie einlegt. Andererseits aber schöpft die Kirche aus der Schrift ihre Nahrung, so wie sie sich auch aus ihrer Tradition ernährt.

Die Kirche erscheint geschichtlich gleichzeitig mit der Tradition, denn diese ist nichts anderes als die Offenbarung, die in einer Gemeinschaft glaubender Menschen Gestalt gewonnen hat. Die Offenbarung kann nur gleichzeitig mit der Ausformung einer Gemeinschaft glaubender Menschen Gestalt gewinnen, die sie annehmen und in ihrem Leben anwenden; es gibt aber keine Gemeinschaft von Menschen, die das Anwenden der Offenbarung akzeptieren, ohne vorher deren Anwendung als Tradition akzeptiert zu haben. Die authentische, grundlegende und normative Anwendung der Offenbarung gehört selber bereits zur Offenbarung hinzu, zur Offenbarung also, deren Bestimmung gerade in einer umfassenden Wirksamkeit liegt. Die Tradition läßt sich nicht einfach ändern oder gar verwerfen, denn eine solche Änderung oder Verwerfung käme einer Verstümmelung der Offenbarung und ihrer vollen authentischen Anwendung gleich, und das wäre gleichbedeutend mit einer Verstümmelung der Kirche.

Die Kirche selbst als gestaltgewordene und von einer Gemeinschaft von Menschen gelebte Offenbarung ist Teil der Offenbarung, und zwar jener Punkt, auf den die Offenbarung hinzielt und an dem sie fruchtbar zu werden beginnt. So mußte der Gottessohn an den Zielpunkt seines Heils- und Offenbarungswerkes, nämlich zu seiner Auferstehung und Erhöhung als Mensch gelangen, um den Menschen nachher seinen Geist senden zu können, durch den er ihnen seinen am Zielpunkt erreichten Endzustand mitteilen kann, wodurch er – zugleich mit der Sendung seines Geistes zu den Menschen – die Kirche ins Leben rief. Wenn die Ausgießung des Geistes Christi – als Manifestation der wirksamen Ausstrahlung des in Christus völlig erlösten Menschlichen – das letzte Offenbarungs- oder Heilsgeschehen für die Menschheit in Christus ist, so gehört die konkrete Entstehung der Kirche – als Beginn der wirksamen Ausbreitung des in Christus geschehenen endgültig erlösten Hu-

manums – ebenfalls zu diesem letzten Offenbarungs- und Heilsgeschehen in Christus hinzu. Die Offenbarung ruft die Kirche ins Leben, und diese ist das konkrete und kontinuierliche Mittel, durch welches das in Christus erlöste und vollendete Menschliche verallgemeinert und an andere mitgeteilt wird. Im Hinblick darauf ruft die Kirche ihrerseits nun den völligen Ausbau der zu ihrem Wesen gehörenden Strukturen ins Leben, ein Werk, das durch die beginnende Tradition in die Wege geleitet und vollführt wurde, von der aber nur ein Teil nachher im Neuen Testament schriftlich festgehalten wurde. Indem die Kirche auf diese Weise die apostolische Tradition festhielt, achtete sie zugleich auch auf die Integrität der Offenbarung, obwohl sie selber ja andererseits Werk der Offenbarung ist.

Die Kirche ist von Christus gegründet, in dem die Tat- und Wortoffenbarung ihre Zusammenfassung und ihren Höhepunkt fand. Die Offenbarung ergänzt sich aber fortlaufend im Leben der Kirche, besonders in jenen kirchlichen Lebensformen, in denen sich die Zugehörigkeit der Gläubigen zu Christus herauskristallisiert, das heißt also in den Lebensformen, die wesentlich zur Struktur der Kirche gehören, weil sie an den Offenbarungsinhalt gebunden sind und die adäquateste Anwendung der Offenbarung darstellen. Nach der Ausbildung dieser Lebensformen bleibt die Kirche der Bereich, in dem die Offenbarung bis zum Ende der Welt zu Auswirkung und Anwendung kommt und in dem die Heilsmacht Christi durch den Heiligen Geist erfahren wird, der Bereich, in dem Menschen Christus anrufen, ihn empfangen, in ihm wachsen und in sein Bild gestaltet werden. In diesem Sinne eröffnet die Ausgießung des Heiligen Geistes als Zielpunkt des in Christus verwirklichten Heilsplanes zugleich eine neue Etappe innerhalb der Heilsgeschichte, und der Heilige Geist ist es, der die Anwendung der Offenbarung in die Wege leitet und durchführt, bis zum Ende der Welt. Dies ist die Etappe, in welcher die Offenbarung als Tradition zur Auswirkung kommt. Das Subjekt dieser Offenbarungswirkung ist der Heilige Geist vermittelt der Kirche bzw. die Kirche vermittelt des Heiligen Geistes. Ohne den Heiligen Geist wäre die Kirche nicht entstanden, und sie würde ohne ihn auch hinfort nicht als jener Bereich bestehen, in welchem und durch welchen die Offenbarungswirkung gleichsam verlängert wird. Der Heilige Geist hat also die Offenbarung, was ihren Inhalt anbetrifft, abgeschlossen, indem er die Kirche mit den zu ihrem Wesen als Christus-Leib gehörenden Strukturen ins Leben rief, und er ist es auch, der die Offenbarung vermittelt der Kirche und in der Kirche wirksam erhält. Bis zu Christi Himmelfahrt war das Offenbarungsgeschehen ganz und gar an Christus selbst gebunden. Seit aber zu Pfingsten die Kirche ins Dasein gerufen wurde, ist es der Heilige Geist, der uns zur Erkenntnis Christi führt: er zeigt

uns ihn in allem, was er für uns bedeutet, und bringt seine Heilsgaben in uns zur Auswirkung. Die Tatsache, daß die Kirche durch den Heiligen Geist ins Dasein gerufen und von den Aposteln mit genau geordneten Strukturen ausgestattet wurde, unterscheidet sich von der Offenbarung der umfassenden Güte Gottes, die Christus uns vermittelt hat, und zeichnet sich vor ihr aus. Dadurch, daß die Kirche ins Dasein gerufen wurde und geordnete Strukturen erhielt, wurde uns, als den Gläubigen, die Übereinstimmung der Heilsgüter Christi erst ermöglicht.

In diesem Sinne setzt der Heilige Geist die Offenbarung Christi fort, indem er die Kirche ins Dasein ruft und ihre Strukturen ordnet bzw. in ihren Anfängen praktisch festlegt. Ebenfalls erhält er die Kirche sodann als den Bereich, in welchem die in Christus inhaltlich und sachlich abgeschlossene Offenbarung zur Auswirkung kommt. Dadurch erhält der Heilige Geist die Kirche zugleich in der Treue zur abgeschlossenen Christusoffenbarung, zur Treue zu Schrift und Tradition, die Christus darstellen und vermitteln. Beide, Schrift und Tradition, erhält er als Teile und als Aspekt des gleichen Ganzen.

Die Kirche bewegt sich innerhalb der Offenbarung bzw. der Schrift und der Tradition; die Schrift eröffnet ihren Inhalt innerhalb der Kirche und der Tradition; die Tradition ist innerhalb der Kirche lebendig. Die Offenbarung selbst kommt innerhalb der Kirche zur Auswirkung, und die Kirche lebt innerhalb der Offenbarung und von der Offenbarung her. Dieses Ineinandergeflecht ist von dem Heiligen Geist Christi bestimmt, der Christus auf seinem Offenbarungsweg und in seinem Erlösungswirken begleitete, der dieses Heilswerk dadurch vollendete, daß er die Kirche ins Dasein rief, die schriftliche Fixierung eines Teiles der Offenbarung anregte und inspirierte und nun weiterhin am Werk ist, die Vereinigung Christi mit denen, die an ihn glauben, zustande zubringen und sie in ihm wachsen zu lassen. Er ermuntert die Kirche immer wieder dazu, die unverfälschte Offenbarung als Tradition in ihr Leben hineinzunehmen, er steht ihr auch bei, immer tiefer in den Inhalt der Offenbarung und der Schrift einzudringen und danach zu leben.

Die Kirche versteht den Sinn der Offenbarung in unfehlbarer Weise, ist sie doch selber das Werk der Offenbarung bzw. des Heiligen Geistes; sie bewegt sich innerhalb der Offenbarung und ist mit ihr aufs engste organisch verbunden. Der Heilige Geist, der mit Christus gemeinsam der Urheber der Offenbarung ist, der die Kirche ins Dasein rief und den Verfassern der Schrift deren Inhalt eingab, wirkt in der Kirche und hilft ihr, die Offenbarung zu verstehen und sich ihren Inhalt in authentischer Weise praktisch anzueignen, Christus also und die Fülle seiner Gaben in ihr Leben aufzunehmen. Sie versteht den authentischen Sinn des Inhaltes der Offenbarung, weil der Heilige Geist sie in der Gewißheit erhält, in

der vollkommenen Fülle der Offenbarung zu leben, die in Christus erschienen ist. Die Kirche kann ohne die Vergewisserung ihrer vollkommenen Vereinigung mit Christus als Gott und Mensch, die ja in ihr vorhanden ist, nicht wirklich Kirche sein, und die Evidenz der Fülle Christi kann tatsächlich nirgend anders, als in ihr durch den Heiligen Geist in Erscheinung treten. Darum sagte der heilige Irenäus: «Ubi ecclesia, ibi Spiritus Sanctus et ibi veritas (seu Christus)» und: «Ubi Spiritus, ibi ecclesia et veritas».

Der heilige Patriarch Nikephor der Bekenner sagt: «Die Kirche ist gemäß der Meinung des heiligen Apostels Paulus das Haus Gottes, denn dieser schreibt an Timotheus, wir müssen achthaben, wie wir im Hause des Herrn wandeln sollen, welches die Gemeinde des lebendigen Gottes ist (1 Tim. 3, 15). Weil dieses Haus göttlich ist, wurde es auf die Gipfel eines hohen Berges gegründet (Hebr. 12, 18–22), was geistlich zu verstehen ist: damit sind nämlich die Überlegungen und Gedanken der Propheten und Apostel gemeint, die sich über das Irdische und Niedrige erheben; dieses alles wird von dem göttlichen Haus weit überragt. Darum wird gesagt, die Kirche Gottes sei auf solche Felsen, auf solch festes Glaubensfundament aufgebaut»<sup>26</sup>. Der gleiche Heilige erklärt, die Apostel selbst, die sich inmitten der Kirche befanden, in der der Heilige Geist am Werk ist, seien von Christus, der in der Kirche vorhanden ist, bzw. von Christus, der vermittels des Heiligen Geistes in der Kirche wirkt, ausgesandt worden. Er geht dabei von dem Wort aus: «Aus Zion wird das Gesetz ausgehen und das Wort des Herrn von Jerusalem» (Jes. 2, 3), und wendet es auf die Kirche als himmlisches Jerusalem an: «Denn aus diesem greifbaren Jerusalem, das nur das Abbild des oberen Jerusalem ist, ist tatsächlich das Wort Gottes ausgegangen, das alle Grenzen der Erde umfaßte. In ihm vollzog sich das Geheimnis unserer Erlösung. Aus ihm wurden auch die heiligen Apostel entsandt, hinauszugehen und die Völker zu lehren, um ihnen den geraden, rechten und heilsamen Weg zu weisen»<sup>27</sup>.

*2. Die Dogmen als lehrmäßige Aussage über den von Gott in Christus offenbarten und vollführten Heilsplan, der durch die Kirche ausgebreitet und fruchtbar gemacht wird*

Ihrer Form nach sind die christlichen Dogmen Aussagen über einzelne Aspekte des Planes, der auf unser Heil und unsere Vergöttlichung abzielt. Sie beziehen sich auf die übernatürliche göttliche Offenbarung, die ihren Höhepunkt in Christus hat. Die Dogmen als Aussagen hierüber werden von der Kirche bewahrt, verkündigt, angewandt, ausgelegt und definiert. Somit entfalten sie

Glaubenswahrheiten, die zum Heile notwendig sind. Für das Christentum gibt es eine einzige große Wahrheit, die uns das Heil eröffnet: Jesus Christus, den wahren Gott-Menschen. Die alles umfassende Wahrheit ist aber die Heilige Dreieinigkeit, die Gemeinschaft der höchsten Personen; diese schafft indessen das Heil durch den Sohn Gottes als göttliche Hypostase, durch ihn, der Gottheit und Menschheit in sich vereint und alles zu umfassen vermag. Jeder Sinngehalt und die gesamte Existenz gehen auf den göttlichen Logos selbst zurück, dessen Fleischwerdung die gesamte Schöpfung betrifft und diese in ihm zusammenschließt. Die Dogmen machen also Christus und sein allumfassendes Werk explizit. Jesus sagte doch selbst: «Ich bin die Wahrheit» (Joh. 16,6).

#### a. Die Dogmen als offenbarte Wahrheiten des heilschaffenden Glaubens

Wir sahen, daß auch die Dogmen, die von der natürlichen Offenbarung herkommen, durch welche der letzte Sinn der Existenz hervortritt, zwar eine innere Evidenz aufweisen, dennoch aber erst im Glauben wirklich angenommen werden können. Die übernatürliche Offenbarung bestimmt diesen letzten Existenz-Sinn, der im Dogma ausgesprochen ist, näher, sie weist die Möglichkeit seiner Erfahrung nach und zeigt, daß er sich zutiefst in Jesus Christus selbst erfüllt hat und daß sein Ziel letztlich darin besteht, daß er von uns angenommen wird – und dieses eben mit Hilfe Gottes, der in Christus und im Heiligen Geist zu uns herabgestiegen ist.

Dieser näher bestimmte, umfassende Sinn, der in Christus in Erfüllung gegangen ist und im Begriff ist, sich auch in uns zu erfüllen, hat eine höhere Evidenz als die in den natürlichen Dogmen gegebene, weil die Träger der übernatürlichen Offenbarung denen, die von ihr berührt sind, eine besondere Gotteserfahrung vermitteln, und weil diese Offenbarung auch von übernatürlichen Ereignissen begleitet wird.

Diese höhere Evidenz macht indessen den Glauben für das Annehmen und Verwirklichen des Daseins-Sinnes nicht überflüssig. Vielmehr ist der Glaube, der sich ihm entgegenstreckt, umso größer, je größer seine Evidenz ist. Es gibt also geradezu eine Wechselbeziehung zwischen der höheren Einsichtigkeit der Evidenz des Existenz-Sinnes und der Größe des Glaubens. Letztlich ist beides, die Einsicht in diese Evidenz und der Glaube, der den angebotenen Sinn erfäßt, Geschenk des Geistes. –

Auch hier aber offenbart sich die Wahrheit der Wirklichkeit, die allem einen Sinn verleiht, nur dem, der sich ihr öffnet. Wie groß ihr Drängen auch immer

ist, so übt es doch auf den Offenbarungsträger bzw. auf den, dem dieser die Offenbarung vermittelt, keinen direkten physischen Druck aus. Eine Person offenbart oder öffnet sich nur dem, der sich ihr selbst öffnet. Das gilt auch für die Offenbarung als Personbeziehung. Eine Person offenbart sich mir eben nicht, wenn ich mich ihr nicht öffne. Das gilt in erhöhtem Maße auch von der Person Gottes. Wenn sich mir ihr Dasein aber einmal offenbart hat, dann wird sie so sehr zu meinem eigenen Daseins-Sinn, sie wird mir so evident, wahr und existenzumwandelnd, daß ich ohne sie tatsächlich den Sinn meiner Existenz nicht mehr finden könnte. Ich könnte zwar noch sinnlos dahingeheieren, aber ein solches Dasein wäre für mich nur eine Qual. Die niederen Existenzstufen haben einen Sinn, denn sie existieren für den Menschen. Wenn der Mensch aber nur für sich und nicht auch für etwas anderes vorhanden ist, dann hat sein Dasein keinen Sinn. Darum erklärt der heilige Maximus Confessor, jedes Ding habe einen Sinn und einen Zweck, nur das Böse habe keinen Zweck, da es für nichts positiv da ist. Der Sinn ist die Grundlage des Daseins. Auf ihm beruht seine Evidenz und seine Wahrheit. Nun hat eine Person einen unvergleichlich wichtigeren Sinn als eine Sache. Die Person gibt der Sache einen Sinn. Nach christlichem Glauben beruht der absolut notwendige Sinn aller Dinge auf der göttlichen Person. Sie gibt allem einen Sinn. Sie ist nicht bloß ontisch vorhanden, sondern ontologisch-gestaltende, wirksame Existenz. Um von ihr und damit von unserem Lebenssinn etwas zu wissen, bedarf es freilich ihrer übernatürlichen Offenbarung.

Zur offenbarten höchsten Person gehört zwar an und für sich Evidenz hinzu. Sie drängt sich aber keinem auf, der nicht glaubt. Der Kontakt mit dieser Person bzw. mit dem, der selber die eigentliche und höchste Wahrheit ist, kann ohne freie Öffnung zu ihm hin nicht stattfinden. Die Evidenz dieser Person ist eine Gegebenheit, die sich also nur der freien Annahme, das heißt dem Glauben erschließt.

Die Person ist nahe oder fern; sie kann ihren inneren Schatz öffnen und sich mitteilen, oder ihn versperrt halten und verborgen bleiben. Sie öffnet sich aber nur dem, der sich ihr selbst öffnet. Die Wahrheit des christlichen Glaubens ist der Schatz der höchsten Person, den sie dem auftut, der sich ihr im Glauben öffnet. Dieses Sich-Öffnen bedeutet zugleich freie Entscheidung für das, was als wahr angenommen wird.

Der Glaube beruht auf der Offenbarung, die Offenbarung ereignet sich jedoch nicht ohne Glauben. Beide verhalten sich komplementär zueinander. Nicht der Glaube ist es, der die Offenbarung hervorbringt; er entsteht aber aus einem Vorgefühl dafür, daß die höchste Person die Absicht hat, sich zu offenbaren, und artikuliert sich dann voll im Augenblick des Offenbarungsvollzuges selbst.

Man kann das in Analogie zu einer zwischenmenschlichen Begegnung sehen: auch hier bewirkt nicht etwa mein Vertrauen die intime und mich berührende Selbstmitteilung des anderen; wenn in mir aber nicht eine Art Vorgefühl und Erwartung im Blick auf seine Möglichkeit und Absicht, sich mitzuteilen, bestünde, wenn also nicht ein Gefühl, das gleichzeitig mit seiner Selbstmitteilung zum Vertrauen oder zu einer Art Glauben wird, in mir vorhanden wäre, könnte diese Mitteilung nicht stattfinden. So rufen sich Offenbarung und Glaube bereits, wenn sie im Werden begriffen sind, gegenseitig hervor. Die menschliche Natur wurde von Gott selbst so geschaffen, daß sie seine Offenbarung im Glauben annehmen kann.

b. Die Dogmen werden von der Kirche bewahrt, verkündigt, angewandt oder fruchtbar gemacht, ausgelegt und definiert

Der erste Grund zur Annahme der Dogmen ist ihre Mitteilung durch die übernatürliche Offenbarung, in welcher Gott als personale Wirklichkeit aus eigener Initiative und mit spürbarem Drängen auf den Menschen einwirkt.

Der zweite Grund dazu besteht darin, daß sie von der Kirche bewahrt, verkündigt, angewandt oder fruchtbar gemacht, ausgelegt und definiert werden, von der Kirche als der Gemeinschaft derer, die an Christus glauben, die durch die Ausgießung des Heiligen Geistes und durch das Wirken der Apostel aufgrund des Auftrages Christi entstanden ist, gleich nachdem die übernatürliche Offenbarung in ihm ihren Abschluß gefunden hatte. Die Entstehung der Kirche war selbst eine Offenbarungstat, die sich bei denen durchsetzte, die sich entschieden, die ersten Mitglieder der Kirche zu werden; das geschah zugleich aufgrund eines spürbaren Drängens einer von oben ergehenden kräftigen Initiative. Die Offenbarung als Wort teilte sich durch den Drang, der von der von oben ausgelösten Initiative ausgeübt wurde, individuellen Personen mit. Bei der Entstehung der Kirche ergeht ein solches Drängen auf eine Versammlung mehrerer Menschen. Etwas Analoges fand in den Ereignissen statt, durch die das Volk Israel zur Gemeinde des Alten Testaments zusammengeschlossen wurde: beim Auszug aus Ägypten, bei der Wüstenwanderung und bei der Einnahme Kanaans.

Zu Pfingsten aber schließt das Offenbarungsgeschehen eine Menschenansammlung nicht etwa zu einer nationalen religiösen Gemeinschaft zusammen, es handelt sich vielmehr darum, daß einer verschiedensprechenden Versammlung die gesamte Heilsbedeutung Christi als Gott, der Mensch wurde, auferstand und zum Himmel fuhr, so vor das geistige Auge geführt wurde, daß sie

zum gemeinsamen Glauben an Christus hingezogen wurde. Wenn durch die Offenbarungsereignisse, die das Volk Israel als Glaubensgemeinschaft begründete, diesem das geistliche Verständnis für seine ständige Führung durch Gott eröffnet wurde, nahm zu Pfingsten die Kirche ebenfalls durch ein Offenbarungsereignis ihren Anfang, wodurch sich den Beteiligten die geistliche Erkenntnis der ständigen Gegenwart Christi in ihrer und ihrer Nachkommen Mitte eröffnete, zu ihrem Heil und zum Heil aller, die diese Erkenntnis annehmen wollen.

In der ganzen apostolischen Zeit hatte die Kirche das Bewußtsein der unsichtbar in ihrer Mitte wirkenden Gegenwart Christi, die als eine ebensolche drängende Kraft verspürt wurde wie jene, die durch die Offenbarung auf sie als Gemeinde ausgeübt wurde. Dieses Bewußtsein hatte die Kirche ständig, und sie hat es auch heute; sie erfährt indessen die drängende Kraft der Offenbarung nicht mehr als eine Kette von Ereignissen, durch die ihr wesentlich neue Inhalte mitgeteilt würden, sie widerfährt ihr vielmehr als ständiges Geschehen, durch das der immer gleiche Christus mit all seinen Schätzen der Gnade und Wahrheit ununterbrochen in ihrer Mitte wirksam ist. Es handelt sich dabei um eine Sensibilität, die in der Kirche vom Heiligen Geist aufrechterhalten wird. Der Heilige Geist rief die Kirche konkret ins Leben, indem er den ersten Menschen, die an Christus glaubten und ihm angingen, das innere geistige Auge für die Heilsgewalt Christi eröffnete. Der Heilige Geist erhält die Kirche, indem er das Gespür für diese wirksame Gegenwart Christi ständig in ihr wachhält. Die Kirche verspürt das Drängen der wirkenden Gegenwart Christi, so wie die Offenbarungsträger und das Volk Israel die Überzeugungsgewalt der Offenbarungstaten Gottes verspürten. Der Unterschied ist nur der, daß die Kirche darin nicht etwas wesentlich Neues erfährt, sondern daß sich ihr der unendliche Reichtum des immer gleichbleibenden Christus eröffnet, in dem alle Offenbarung zusammengefaßt und abgeschlossen ist.

Darum ist die Tatsache, daß die Kirche die Dogmen bewahrt, verkündigt, anwendet oder fruchtbar macht, auslegt und definiert, ein weiterer Grund dafür, daß sie von ihren Mitgliedern und von denen, die sich ihrem Zeugnis im Glauben öffnen, angenommen werden. Denn dieses Bewahren, Verkündigen, Anwenden oder Fruchtbarmachen, Auslegen und Definieren ist Zeugnis und Erfahrung der gleichen drängenden Kraft der gesamten in Christus zusammengefaßten Offenbarung, die auch jene ersten Glieder der Kirche verspürten, als zu Pfingsten der Heilige Geist auf sie ausgegossen wurde. Die Offenbarung bleibt durch die Kirche wirksam; die Kirche ist das Mittel, das der Offenbarung Persistenz und Effizienz verleiht. Die Kirche erhält die Offenbarung lebendig, die Offenbarung schenkt der Kirche Leben. Die Offenbarung erhält

daher ein kirchliches Aussehen; ihre Ausdrucksformen bzw. ihre Dogmen werden zu Ausdrucksformen und Dogmen der Kirche.

#### c. Die Dogmen sind heilsnotwendig

Schon aus dem bisher Gesagten wurde deutlich, daß es für den Menschen als Person ohne Kommunikation mit der höchsten Person kein Heil geben kann. Außerhalb dieser Kommunikation findet er keine Kraft zu geistlicher Stärkung, um als Person ewig bestehen zu können, also nicht einfach ein Stück Natur zu bleiben oder fast auf ein unbewußtes Naturphänomen reduziert zu werden.

Der christliche Glaube und seine Dogmen machen es noch deutlicher, daß das Heil der Menschen nur dann als seliges, ewiges Dasein gesichert ist, wenn die Beziehung zur höchsten Person so innig ist, daß die göttlichen Kräfte und Eigenschaften sich ihm durch die sogenannte Vergöttlichung des Menschen unwiderruflich fest einprägen; denn diese befähigt ihn dazu, zusammen mit Gott gleichsam ein Träger göttlicher Eigenschaften und Kräfte zu werden, durch welche die Verderblichkeit, die der menschlichen Natur anhaftet, vollständig überwunden wird.

So sind die Dogmen heilsnotwendig, weil sie Christus in seinem Heilswirken zur Sprache bringen. Christus aber schenkt uns das Heil nur, wenn wir uns ihm öffnen, wenn wir an ihn glauben. Die christlichen Dogmen sprechen also die Kräfte Christi im Vollzug des Heilsgeschehens aus, unter der Voraussetzung freilich, daß wir an das, was in ihnen ausgesprochen wird, glauben.

#### d. Die Dogmen als Ausdrucksformen des Heilsplanes im Blick auf die Vergöttlichung des Menschen in Jesus Christus

Durch das oben Gesagte wurde der Personcharakter des sich offenbarenden Gottes in betonter Weise herausgestellt, ebenso die Notwendigkeit der Verbindung der menschlichen Person mit der göttlichen Person im Glauben zu ihrer Rettung, und die Verwirklichung dieser Kommunikation durch das Herabsteigen der göttlichen Person auf die Ebene der Menschen in Christus.

Durch das Gesagte wurde aber auch klar, daß das Dogma für den Christen keineswegs eine Einengung der freien geistigen Entfaltung des glaubenden Menschen darstellt, ja daß das Dogma ihn vielmehr zu einer solchen Entfaltung befähigt. Die christlichen Dogmen sichern dem Glaubenden die Freiheit zu,

die er als Person hat, die nicht der Natur unterworfen ist und auch nicht in ihr aufgeht. Die christlichen Dogmen begründen also die geistliche Entfaltung des Glaubenden in Freiheit, denn sie sind Ausdruck der Gemeinschaft mit Gott als Person. Die interpersonale Gemeinschaft ist ja das ureigenste Gebiet der Freiheit, und zugleich auch der Raum für den Glauben. Darum sagt der heilige Kyrill von Alexandria, daß die, die Gottes Kinder werden, «in die Freiheit des Glaubens aufgenommen» werden, die «im Hause Gottes» herrscht<sup>28</sup>.

Mit diesem wollen wir nicht behaupten, die christlichen Dogmen stellten nicht auch ein System, also ein einheitliches Ganzes dar, das aus mehreren geistigen Komponenten besteht und das sich von anderen unterscheidet, da es selbst von einem eigenen Sinn durchdrungen ist. Die Darstellung des Inhaltes dieser Komponenten ist gleichbedeutend mit der Darstellung des Systems bzw. des geistigen Organismus, der aus ihnen besteht.

Ihr System ist aber nicht aus abstrakten Prinzipien aufgebaut, sondern besteht in der lebendigen Einheit Christi, in der Person also, in der Gottheit und Kreatur zusammengeschlossen sind. Christus als gott-menschliche Person ist das umfassendste, offenste System, das denen Freiheit vermittelt, die durch ihn das Heil suchen.

Durch diese ihm innewohnende Freiheit ist dieses System ständig und real dem Neuen geöffnet. Es steht für die offen, die es kennenlernen wollen, um auf dem unendlichen Gebiet geistlichen Wachstums fortzuschreiten zum ewigen Leben, das bereits erfahren wird, wenn man in es eintritt, das aber völlig und in seinem ganzen Reichtum erfahren wird durch die Gemeinschaft mit Gott, als der unendlichen Person; es wird erfahren in immer neuer und unaufhörlicher Freude, die keine Erstarrung kennt, weil es ein Leben jenseits von der unseren Sinnen zugänglichen Erstarrung oder Bewegung ist<sup>29</sup>. Diese Öffnung zum unvergänglichen und unendlichen Leben geschieht durch die Auferstehung des Menschen in Christus, der als Gott Mensch wurde, um uns nahe zu sein, und der als Mensch auferstand, damit wir alle durch seine Menschheit, die der unseren gleicht, zu ewiger Gemeinschaft mit ihm als Gott auferstehen. Der heilige Kyrill von Alexandria sagt: «Um Christi willen, der (als Mensch) zu einem Leben ohne Ende auferstand, wurde die allgemeine Grenze der Menschheit beseitigt, und die Menschheit trat in den Zustand der Unverdorbenheit (Incorruptibilität) und der Unsterblichkeit»<sup>30</sup>.

Dies ist auch der allgemeine Gedanke, der alle christlichen Dogmen in einem System vereinigt: die Förderung einer immer tieferen Gemeinschaft der Menschen mit dem persönlichen Gott, der dazu Mensch wurde. Diese vollkommene Gemeinschaft aller in Christus und dadurch aller untereinander ist das, was als Himmelreich oder als Reich Gottes bezeichnet wird, also die vollendete

Ordnung der vollkommenen Liebe. Mit anderen Worten: die christlichen Dogmen sprechen über den Plan für die Vergöttlichung aller geschaffenen vernünftigen Wesen, die dieses wollen, der in vollendeter, vollkommener Weise in Christus erfüllt ist. In seinem Ablauf ist dieser Plan nichts anderes als die Feststellung und wirkliche Erfüllung unseres natürlichen Strebens nach Vereinigung mit Gott.

Die christlichen Dogmen bilden eine Einheit, die von jedem anderen einheitlichen System unterschieden ist, sowohl durch die Tatsache, daß den Gläubigen in ihnen eine Perspektive zu unendlicher Entfaltung, also zum wahren Heil eröffnet wird, als auch dadurch, daß diese Einheit in der Kraft Christi beruht, der als göttliche Person, die zugleich Mensch in Gemeinschaft mit dem unendlichen Gott ist, diese reale Perspektive eröffnet. In der Tat ist in Christus alles zusammengefaßt und verwirklicht, was in den christlichen Dogmen ausgesprochen wird: es wird die göttliche Unendlichkeit zum Ausdruck gebracht, an der seine menschliche Natur teilhat, und an der, dank dieser gemeinsamen menschlichen Natur, nun alle die Möglichkeit haben, teilzunehmen.

Die christlichen Dogmen bilden kein perspektivisch abgeschlossenes und vom begrenzten Menschen abhängiges Lehrsystem, sondern sie sind eine Auslegung der Christuswirklichkeit, die im Begriff steht, sich mehr und mehr in den Menschen auszubreiten. Als solche stellen sie die evidenteste Offenbarung dar, denn in ihnen wird Christus als gott-menschliche Wirklichkeit mit seiner auf uns hinzielenden Liebe und Kraft erfahren. Christus ist somit das lebendige, allumfassende Dogma, das das ganze Heil bewirkt.

e. Die Grundlage der Dogmen: die Heilige Trinität – die Gemeinschaft vollkommener Liebe

Mit der Wirklichkeit der Person Christi, die auf eine dem Menschen zugängliche Ebene trat und in ihrer Evidenz gerade so auf uns eindringt, offenbart sich uns eigentlich schon die Dreieinigkeit selbst. Christus weist ja auf den Vater und den Geist hin, mit denen er gemeinsam das Werk vollführt, die Menschen zur ewigen Gemeinschaft mit der Heiligen Dreieinigkeit, die selbst die Struktur der vollkommensten Gemeinschaft darstellt, emporzuheben.

Christus ist der Sohn Gottes und gleichzeitig der vollkommene Mensch, durch den Gott alle Dinge so führt, daß sie in ihm als in der Kirche zusammengefaßt werden und dem Himmelreich entgegenwachsen. So sind die christlichen Dogmen zwar zahlreich und doch in einem zusammengefaßt, denn Christus

ist einer; in ihm sind aber alle Vorbedingungen und alle Mittel unserer Vergöttlichung vorgegeben. Die Person Christi als menschengewordener Sohn Gottes geht, so wie auch ihr Werk, von der Dreieinigkeit aus, um die Menschen wieder in die Gemeinschaft mit dem Dreieinigen zurückzuführen. Anders könnte Christus die Glaubenden nicht zur ewigen Seligkeit in der Gemeinschaft mit Gott und miteinander führen.

Außerhalb des Christentums wird Gott auf zwei Arten gesehen, die der menschlichen Person keine Zusicherung ewiger Gemeinschaft mit ihm bieten. In den heidnischen Religionen lösen sich die Personen der Götter schließlich in einem unpersönlichen Wesen auf. Diese Lehre fand einen bemerkenswerten Ausdruck in der Philosophie des Plotin. Dieses Schicksal erwartet schließlich auch alle Menschen, die im Grunde am gleichen Wesen teilhaben, da sie nur zeitweilig, nämlich während ihres irdischen Daseins, in personaler Form in Erscheinung treten. Im Judentum und im Islam ist Gott als Person so sehr in sich selbst verschlossen, daß für den Menschen eigentlich keine personale Gemeinschaft mit ihm möglich ist, sondern nur Gehorsam und die Seligkeit, die er ihm aufgrund dieses Gehorsams gewährt. Zwischen Gott und der Schöpfung bleibt eine Kluft. Lossky sagt, eine einzige göttliche Person könne ihre Natur nicht mitteilen<sup>31</sup>. Man könnte aber sagen, daß sie sich schließlich in der Natur, die eins mit der Welt ist, auflöst. Tatsächlich wird beim Gott des Judentums und des Islams nur seine Macht gegenüber der Welt betont. Das heißt irgendwie, daß Gott sein Leben nicht in sich selbst, sondern nur in seinem Verhältnis zur Welt hat. Sein Leben ist die Welt. Darum hat er kein Leben in sich, das er der Welt geben könnte. Ohne Welt hätte er keinen Sinn und auch keine Existenzmöglichkeit.

Im Christentum ist Gott eine Dreiheit von Personen, die alles und ihr ganzes Wesen gemeinsam haben, ohne sich aber untereinander als Person zu vermischen. Das setzt eine vollkommene Liebe voraus. Denn die Liebe verlangt vollkommene Einheit und eine gegenseitige Bestätigung der liebenden Personen. Hier ist das Absolute tripersonal, nicht etwas Unpersönliches. Das Personsein wird durch die vollkommene Liebe zwischen Person und Person abgesichert, die ihre Wurzeln im gemeinsamen Sein hat. Die einsame, nur auf sich selbst gestellte Person kann nicht das Absolute darstellen.

In dieser höchsten Einheit und Liebe, in der die Ewigkeit der göttlichen Personen bekräftigt wird, liegt der Grund dafür, daß in ihrem Werk, das sich nach außen richtet, die Liebe, die in ihrem Innern vorhanden ist, spürbar wird. Auch an allem, was sie schafft, wird notwendig diese Einheit, die trotz aller Vielfalt da ist, verspürt. Zudem weisen die menschlichen Personen ja eine gemeinsame Natur auf, die in der Vielfalt von Personen zutage tritt.

Die Macht vollkommener Liebe, die zur Wesenseinheit der Trinität gehört, zeigt sich nicht nur in der Schöpfung der Welt, die einheitlich und zugleich vielfältig ist, und in der Erschaffung der Menschheit, die ein gemeinsames Wesen hat, das aber in einer Vielfalt von Personen zutage tritt, sondern auch im Willen, mit dieser Schöpfung bzw. mit der Menschheit Gemeinschaft zu haben. Die Trinität widerspiegelt innerhalb des Heilsplanes etwas von ihrer inneren Einheit und Liebe, ohne darin so weit zu gehen, mit der Schöpfung bzw. mit der Menschheit in ihrem Wesen zu verschmelzen, was den Stellenwert der innertrinitarischen Personen und ihre Liebe untereinander stören würde.

In unserem Charakter als menschliche Personen, die durch ein gemeinsames endliches Wesen vereint sind, ist indessen die Möglichkeit zur Versuchung mitgesetzt, dem Hang zu einer übermäßigen Selbstbestätigung nachzugeben, ohne weiter auf die anderen Menschen oder auf Gott zu achten, von dem wir ja unser Dasein und die Entfaltungsmöglichkeiten unserer Existenz empfangen haben. Indem wir dieser Versuchung nachgeben, zertrennen wir das gemeinsame menschliche Wesen. Aber dieses gemeinsame Wesen bleibt trotzdem die Grundlage für ein Streben nach Einheit in der Liebe, wenn auch die Liebe unter uns durch den Drang nach Selbstbehauptung stark geschwächt ist<sup>32</sup>. Gott veranstaltet daher eine Aktion, durch die er den Grund für eine unaufhebbare Gemeinschaft zwischen sich und uns legt, indem er unsere menschliche Natur mit seiner göttlichen Natur in einer der göttlichen Personen verbindet.

#### f. Ein anderes Dogma der Liebe: das Dogma von der Einheit der beiden Naturen Christi und seine Verbindung mit dem Dogma der Heiligen Trinität

Der Sohn Gottes verbindet sich nicht mit einem Menschen. Wenn das der Fall gewesen wäre, dann wäre der Christus als Mensch ein anderer als Christus als Gott, wodurch die Menschen außerhalb der völligen Gemeinschaft mit der göttlichen Person und folglich auch außerhalb der Gemeinschaft mit den übrigen Personen der Trinität blieben. Die Vereinigung der beiden Naturen Christi bedeutet keineswegs eine Verwechslung zwischen menschlichem und göttlichem Wesen. Die menschliche Natur vereinigt sich nicht mit der göttlichen Natur, die auch den beiden anderen Personen innerhalb der Trinität eignet. Wäre das der Fall, wäre es dem Menschen nicht mehr möglich, als Mensch mit Gott gerade als Sohn Gottes in Gemeinschaft zu treten, da dieser

Sohn ja zugleich «Sohn des Menschen» geworden ist. Dann wäre jeder der drei göttlichen Personen Gott und Mensch zugleich, was aber nicht der Fall ist.

Die Vereinigung der beiden Naturen hat den Charakter einer größtmöglichen Einigung, wobei vorausgesetzt wird, daß beide unvermischt bleiben, obwohl sie in einer einzigen Hypostase vereint sind. Die Hypostase Christi ist die Grundlage für die maximale Vereinigung zweier verschiedener Naturen; andererseits ist die gemeinsame Natur die Brücke zwischen Personen, die gleiche Natur haben.

Christus wird durch seine beiden Naturen nicht zu einer neuen Spezies, denn er bleibt ganz Gott und ganz Mensch, und gerade dadurch ist er der wirkliche Vermittler unserer Gemeinschaft mit Gott. Durch seine Fleischwerdung trat er als Mensch in völlige Gemeinschaft mit Gott und als Gott in völlige Gemeinschaft mit dem Menschen. Jeder Mensch kann durch die Gemeinschaft mit ihm in völlige Gemeinschaft mit allen Personen der Trinität eintreten. In Gemeinschaft mit ihm kann jeder Mensch, der durch die Gnade zum Kind Gottes wurde, der völligen Liebe des Vaters Christi froh werden, und der Vater kann sich über die völlige Liebe des Menschen, der in Christus sein Kind wurde, freuen; in dieser Liebe verbindet sich die Liebe aller, die an Christus glauben.

Die Erkenntnis der Trinität als Dreiheit von Personen mit gleichem Wesen und der Vereinigung der menschlichen Natur mit der göttlichen Natur in der einen von den drei göttlichen Personen, übersteigt unser Denkvermögen so sehr, daß sie nur offenbart werden konnte. Und sie ist als Wirklichkeit offenbart in Christus. Nachdem sie aber einmal in der Wirklichkeit der Person Christi offenbart, also von ihm tatsächlich gelebt wurde, enthüllt sich die Trinität in realer, drängender Weise auch in ihrer Eigenschaft als höchster Sinn unserer Existenz, als Erfüllung unseres Strebens nach einem letzten Sinn.

Die Grundlage des Glaubens an die Trinität ist Christus als ihre konkrete und höchste Offenbarung. Der heilige Kyrill sagt: «Darum spricht Gott: Siehe, ich lege in Zion einen Grundstein, einen auserwählten Stein, einen köstlichen Eckstein (Jes. 28, 16).»<sup>33</sup>

Nur in der Trinität, die eine Einheit unverwechselbarer Personen darstellt, ist Gottes Personcharakter voll gewahrt. Eine Person ohne Gemeinschaft kann nicht Person sein. Das Vorhandensein der Gemeinschaft ist aber an das Vorhandensein eines gemeinsamen Wesens bzw. einer gemeinsamen Natur gebunden. Wir wissen nicht, was die göttliche Natur an sich ist; wir wissen nur, daß sie absolut vollkommen ist. Wir wissen auch, daß sie die Grundlage für die allervollkommenste Gemeinschaft zwischen den göttlichen Personen ist. Kein Wesen geistigen Charakters hat ohne Person Bestand, noch kann eine Person

ohne Wesen – das heißt: ohne Basis einer Gemeinschaft – im Vollsinn Person sein. Auch die menschliche Person kann eigentlich nur in Wesensgemeinschaft mit anderen bestehen.

Die ewige Gemeinschaft, die wir erstreben, hat ihren Ursprung und findet ihre Erfüllung im ewigen göttlichen Wesen der trinitarischen göttlichen Personen. Wenn die unverwechselbare Einheit zwischen den göttlichen Personen durch die Wesensgemeinschaft gesichert ist, so ist die Gemeinschaft zwischen Gott und den Glaubenden aufgrund der Gnade durch ihre Teilhabe an der göttlichen Natur gesichert; diese Teilhabe ist dadurch ermöglicht, daß aus der den drei göttlichen Personen zugehörenden Natur bzw. aus ihrer Liebesgemeinschaft Kräfte ausstrahlen und den Menschen erfassen. Die menschliche Natur, die in einer Vielzahl von Personen vorhanden ist, muß aber, um sich in einer der göttlichen Personen mit der göttlichen Natur vereinigen zu können, eine gewisse Ähnlichkeit mit der göttlichen Natur haben, die in den drei Personen der Trinität besteht. Gott will, weil er selbst eine Einheit unauswechselbarer Personen ist, mit den von ihm geschaffenen vernünftigen Wesen in Gemeinschaft treten. Nur wenn zwischen den göttlichen Personen und denen der Menschen eine Einheit der Naturen zustande kommt, ist es möglich, daß die göttlichen Personen mit den menschlichen völlige Gemeinschaft haben, ohne daß sie verwechselt werden und dennoch völlige Einheit zwischen ihnen zustande kommt.

Die Vereinigung der menschlichen mit der göttlichen Natur in einer Hypostase bildet die maximale Form der Vereinigung der beiden Naturen. In gewissem Sinn sind wir durch unsere Natur alle in der Hypostase des Logos vereinigt. Um dieser maximalen Vereinigung willen ließ Gott seinen Sohn Mensch werden: und so wie dieser als Gott an der liebenden Brust des Vaters ruht (Joh. 1, 18), so soll er dieses auch als Mensch tun können, und mit ihm alle, die in der Gemeinschaft mit ihm versammelt sind. «Menschwerdung und Trinität gehören untrennbar zusammen; und entgegen einer gewissen protestantischen Kritik, entgegen dem Liberalismus, der versucht, sich dem Evangelium entgegenzustellen, müssen wir unterstreichen, daß die orthodoxe Triadologie ihre Wurzeln im Evangelium hat. Ist es möglich, die Evangelien zu lesen, ohne zu fragen: Wer ist Jesus? Und wenn wir das Bekenntnis des Petrus hören: «Du bist der Sohn des lebendigen Gottes» (Mt. 16, 16), wenn der Evangelist Johannes uns in seinem Evangelium die Ewigkeit des Sohnes enthüllt, verstehen wir, daß uns das Dogma der allerheiligsten Trinität die einzige Antwort darauf gibt: Christus ist der einziggeborene Sohn des Vaters; Gott gleich dem Vater; identisch mit ihm, was seine Gottheit betrifft, unterschieden von ihm als Person»<sup>34</sup>. Die Untrennbarkeit der Menschwerdung von der Trinität tritt

nicht nur darin zutage, daß Christus in sich den Vater zeigt, sondern auch darin, daß der Vater selbst sich in Christus offenbart, indem er – wie bei seiner Taufe und bei der Verklärung – ein eindeutiges Zeugnis über ihn abgibt. Im Allgemeinen führt der Vater die Menschheit vor der Erscheinung des Sohnes durch den Geist auf Christus zu, und das geschieht noch klarer nach seinem Kommen. Der heilige Kyrill von Alexandria sagt: «Der Vater führt also die, denen er die göttliche Gnade verleihen will, durch Kenntnis und durch Verleihung eines göttlichen Sehvermögens zum Sohne hin. Indem er sie annimmt, gibt der Sohn ihnen das Leben und verleiht denen, die ihrem eigenen Wesen entrissen wurden, seine gute Gnade und gießt in sie gleich feurigen Funken die lebenspendende Kraft des Heiligen Geistes und verwandelt sie gänzlich zur Unsterblichkeit»<sup>35</sup>. Ferner sagt er: «Denn durch beide (durch den Vater und den Sohn) wird die Erkenntnis eines jeden vermittelt; beider Namen gehören für die Menschen zusammen»<sup>36</sup>.

#### g. Die Beziehung zwischen der Heiligen Trinität und der Auferstehung oder zwischen dem Ursprung des Heils und seiner letzten Erfüllung

Die Fleischwerdung des Wortes legt als Erweis der Liebe zur Menschheit den Grund für unsere ewige Gemeinschaft mit der Heiligen Trinität. Zu dieser ewigen Gemeinschaft mit der Heiligen Trinität gelangt man aber durch die Auferstehung. In der Auferstehung Christi tritt uns die ganze Heilige Trinität noch tätiger entgegen, sie offenbart sich in ihr aufs neue noch klarer und bleibt in ihr für alle Ewigkeit im Blick auf eine völlige Gemeinschaft mit uns enthüllt. Nach dem heiligen Kyrill von Alexandria bilden die Aussagen über die Trinität und die Auferstehung die grundlegenden Dogmen. Zwischen beiden besteht ein enger Zusammenhang. Sie sind das Alpha und das Omega des Heils, «denn nicht dieses Wesen des Leibes machte sich zum Träger des Lebens, dies geschah durch das Wirken des göttlichen, unaussprechlichen Wesens, das die Kraft in sich hat, auf natürliche Weise alles lebendig zu machen: der Vater wirkte durch den Sohn auch über jenem göttlichen Tempel, nicht als ob der Logos seinen eigenen Leib nicht hätte erwecken können, sondern weil alles, was der Vater wirkt, auch der Sohn wirkt (denn er ist Kraft von seiner Kraft), und das, was der Sohn vollbringt, kommt sicher vom Vater her... Denn das Wort unserer Hoffnung und unseres unbefleckten Glaubens ist nach dem Zeugnis der heiligen und wesensgleichen Trinität auf das Geheimnis des Leibes bezogen, wie das dieser selige Evangelist in den folgenden Kapiteln gesagt hat»<sup>37</sup>.

Die Auferstehung kann nicht ohne die Heilige Trinität erklärt werden. Der gesamte Ablauf des Heilsgeschehens, das von der Heiligen Trinität bewirkt wurde, gipfelt in der Auferstehung. Den Glaubenden wird durch sie das göttliche Leben, das den drei Personen der Trinität eignet, mitgeteilt, ja sie werden durch sie in die innertrinitarische Gemeinschaft mit einbezogen. Es ist schwer zu sagen, ob wir in ewige Gemeinschaft mit den Personen der Heiligen Trinität eintreten, weil wir die Unverweslichkeit und die Unsterblichkeit und mithin das göttliche Leben erhalten, oder ob wir dieses Leben erhalten, weil wir mit den Personen der Trinität in Gemeinschaft treten.

Das unvergängliche göttliche Leben wird von den Personen der Heiligen Trinität mitgeteilt, indem die Glaubenden mit ihnen in Gemeinschaft treten. Dieses Leben kann außerhalb der drei Personen der Trinität nicht bestehen. Die Gemeinschaft zwischen Personen ist ohne die sie verbindende Substanz, ohne ihr gemeinsames Wesen nicht denkbar, und dieses Wesen wird seinerseits nur im Vollzug dieser Gemeinschaft erkennbar. Die von Lossky angedeutete paradoxe Einheit von Menschwerdung und Trinität erscheint auch im Verhältnis von Auferstehung und Trinität.

Die Väter der Kirche legen, da sie in einer Zeit lebten, in der die Begriffe der Person und der Persongemeinschaft noch wenig entwickelt waren, innerhalb ihrer Aussagen über die Auferstehung den Schwerpunkt mehr auf die Teilhabe der menschlichen Natur am unzerstörbaren göttlichen Leben. Diese beiden Seiten bilden aber ein Ganzes. Die Unzerstörbarkeit gehört zur Vollkommenheit der Gemeinschaft hinzu, folglich auch zur innertrinitarischen Liebe.

Der heilige Kyrill von Alexandria legt beim Verständnis der Auferstehung anscheinend zunächst den Schwerpunkt auf das unzerstörbare göttliche Leben, das der menschlichen Natur mitgeteilt wird; aber dadurch, daß er die Auferstehung als Werk aller drei göttlichen Personen ansieht, blickt er besonders auch auf die menschliche Natur, die in der Person des Logos besteht, der das ewige Leben mitgeteilt wird und von der es dann auch an menschliche Personen übergehen kann. Im Grunde schließt er im Verständnis der Auferstehung sowohl die Mitteilung des unzerstörbaren göttlichen Lebens an die Menschheit ein, als auch die Aufnahme der im Logos personifizierten menschlichen Natur in die Gemeinschaft der Heiligen Trinität. Die Auferstehung ist gemeinsames Werk der Heiligen Trinität, denn in ihr wird der menschlichen Natur das unvergängliche, ewige Leben mitgeteilt, und zwar so, daß es jeweils von jeder göttlichen Person in Einheit mit den anderen mitgeteilt wird. «Denn der in den Tod gefallene Leib ist der Leib dessen, der nach dem Fleisch aus dem Samen Davids stammte, also Christi, der als erster von Gott dem Vater zur Unverweslichkeit erhoben wurde»<sup>38</sup>. Das sagte auch der heilige Apostel

Petrus: «Gott hat ihn auferweckt, und zerriß die Bande des Todes; denn es war unmöglich, daß er von ihnen gehalten werde» (Apg. 2,-32). Die Ehre, die Christus für die Erlösung des Menschen vom Vater erhält, erhält der Vater vom in Christus erlösten Menschen. Gott erwies sich als Vater eines Sohnes, der den Menschen zu solcher Höhe emporhebt<sup>39</sup>.

Wenn Sterben und Tod Vereinzelung bedeutet, ist Gott als unzerstörbares Leben vollkommene Gemeinschaft; er verleiht denen, die an ihn glauben, dieses Leben und nimmt sie in diese Gemeinschaft auf. Je tiefer die Gemeinschaft ist, umso erfüllter ist das geistliche Leben. Dieses Leben kann nicht auf eine leere Gemeinschaft reduziert werden, so wie auch die Gemeinschaft nicht in einer Beziehung stehen kann, in der kein Leben mitgeteilt wird. Es handelt sich hier um zwei Seiten personaler Wirklichkeit, die geheimnisvoll und unauflöslich verbunden sind.

Darum weist der heilige Kyrill von Alexandria dem Heiligen Geist in der Mitteilung des göttlichen Lebens eine besondere Rolle zu. Der Geist verleiht der menschlichen Natur in erster Reihe die Kraft, in der Person des Logos Bestand zu haben – in Überwindung der Naturgesetze, die sich ständig wiederholen. Diese geistliche Kraft ist nur dort vorhanden, wo es vollkommene Gemeinschaft gibt. Sodann verleiht der Heilige Geist der menschlichen Natur die Kraft, aufzuerstehen – dazu gehört eine neuerliche Überwindung der Naturgesetze. Der Geist verleiht diese geistliche Kraft, weil er der Geist der Gemeinschaft ist, volle Gemeinschaft ist aber nur dort vorhanden, wo die Zweiheit überschritten ist. Wenn eine Person, die ihr Wesen nicht mitteilt, die Gewißheit ihrer selbst einbüßt und sich in der Natur verliert, so drohen auch zwei Personen ebenfalls, wenn sie in exklusiver, geschlossener und egoistischer Kommunikation verharren, in Monotonie und in der Natur unterzugehen. Nur wenn drei Personen vorhanden sind, kann sowohl für jede für sich als auch jeweils für zwei von ihnen eine ständige Erneuerung aufrechterhalten bleiben. Nur wenn drei Personen da sind, verwechseln sie sich untereinander nicht und trennen sich auch nicht voneinander. Nur eine dritte Person erhält zwischen zwei Personen, die sich partnerschaftlich austauschen, eine unterscheidende Einheit und die Weite der Liebe aufrecht. Nur durch Überschreitung der Zweiheit wird das Leben reich, und – in Gott – unbegrenzt. Christus erhält den Geist als Mensch; als Mensch wird er in die vollkommene Gemeinschaft der Trinität aufgenommen, damit durch ihn auch wir durch die Gnade in diese Gemeinschaft aufgenommen werden können.

Darum erfüllt der Heilige Geist die Menschheit Christi auch nach seiner Geburt mit göttlichem Leben. Der heilige Kyrill von Alexandria sagt: «Weil der Logos Gottes Mensch wurde, erhält er den Geist vom Vater, so wie ihn

einer von uns erhält; er erhielt dabei aber nichts für sich selbst. Denn er (der Vater) war der Geber des Geistes. . . Er erhielt ihn als Mensch, um ihn unserem Wesen zugänglich zu machen: um die Gnade, die uns verlassen hatte, wieder in uns einzuwurzeln – er, der nichts von Sünde wußte»<sup>40</sup>.

Christus lebt diese vollkommene Gemeinschaft mit dem Vater und mit dem Geist sogar in seinem Leib, und dadurch wird sein Leib mit unzerstörbarem göttlichem Leben erfüllt, und mithin wird er zu einem Mittel für seine göttlichen Kräfte. «Er erfüllt seinen Leib mit dem lebensschaffenden Wirken des Geistes». Sein Leib wird in reiner Sensibilität in so hohem Maße fähig, ganz für den Geist offen zu sein und von ihm erfüllt zu werden, daß er selbst als Geist bezeichnet werden kann. «Übrigens nennt er hier seinen Leib Geist; das stößt die Tatsache indessen nicht um, daß der Leib eben Leib ist. Weil er aber in größtmöglichem Maße mit dem Geist vereinigt ist und seine ganze lebensschaffende Kraft anzieht, wird der Leib Geist genannt». «Denn durch den Geist wird auch sein Leib lebensschaffend, denn der Geist verwandelt und vertauscht den Leib dadurch, daß er ihm seine eigenen Kräfte verleiht»<sup>41</sup>.

Wenn dem so ist, spielt der Geist auch in der Auferstehung Christi eine Rolle in bezug auf den Leib.

Geistlichkeit, Gemeinschaft und die Gewalt über die sich ständig wiederholende Natur wirken zusammen. In der Auferstehung erreicht der Leib allerhöchste Spiritualität. Denn in ihm erzielte der göttliche Geist, der die Fülle der unverwechselbaren göttlichen Personen darstellt, seine volle Wirkung auf die Menschheit Christi und erhob sie zur Teilhabe an der trinitarischen Geistigkeit und Gemeinschaft. Und dieses nicht nur, damit nur sein Leib, ohne eigene Hypostase an der Gemeinschaft, die seine göttliche Hypostase mit den anderen Personen der Trinität hat, teilhabe, sondern auch damit Christus durch seinen Leib eine vollkommene Gemeinschaft mit uns herstellen könne und uns dadurch in die volle Gemeinschaft mit den Personen der Heiligen Trinität hineinnehme. Dazu müssen aber auch unsere Leiber an Geistigkeit zunehmen, um nachher, in der Auferstehung, die völlige Geistigkeit anzunehmen, in der sich der Leib Christi befindet. Ein nicht durchgeistigter Leib ist keiner Gemeinschaft fähig, er verhindert auch jedes Streben nach Gemeinschaft, das vielleicht noch in seiner Seele vorhanden ist; und dadurch ist er auch unfähig, sich in einem bestimmten Ausmaß von den sich automatisch wiederholenden Naturgesetzen loszulösen.

Andererseits kennt der heilige Kyrill von Alexandria – so wie alle anderen Kirchenväter – auch eine Auferstehung, bei der der auferstandene Leib nicht mit Sensibilität für Gott oder für Gemeinschaft erfüllt wird. Darum stellt er unsere Auferstehung nicht als speziell vom Geist gewirkt dar, wenigstens nicht

in allen Fällen. Er sagt nur allgemein, unsere Auferstehung sei bloß eine Vorbedingung dafür, daß unser Leib voll Empfänglichkeit und für die Einwohnung des Geistes fähig werde. Es gibt aber auch einen Auferstehungszustand, dem kein Geist verliehen wird, der die auferstandenen Leiber also nicht dazu befähigt, die lebensschaffende Kraft Gottes in sich aufzunehmen. Es handelt sich da um eine Auferstehung, die den Leib nicht in neuer Geistigkeit lebendig macht, sondern einfach dem materiellen Leib die Unverweslichkeit verleiht. Damit, daß die im Leib organisierte Materie in Christus unvergänglich wird, wurde der Leib bei allen Menschen dazu bestimmt, unvergänglich zu werden. «Denn Auferstehen ist eine Sache, die alle betrifft, die Heiligen und die Sünder... Aber am Heiligen Geist teilhaben, ist ganz und gar nicht aller Sache, sondern mehr als die Auferstehung und geht über sie als etwas Überfließendes hinaus und ist nur Sache derer, die durch den Glauben an Christus gebessert und erneuert wurden»<sup>42</sup>.

Das ist eine Auferstehung zu ewiger Vereinzelung und Einsamkeit, nicht zur Gemeinschaft; eine Auferstehung einer Person, die auf ihr Minimum beschränkt ist, weil sie sich nicht am göttlichen Leben und Wesen beteiligen kann. Wenn es möglich ist, daß – wie die Kirchenväter sagen – ein Fehlen von Existenz, also ein Nicht-Sein hypostasiert werden kann, dann kann auch dieses Nichtige von ewigem Bestand sein; das heißt aber, daß diese negative Hypostase ewig an ihrem Mangel zu leiden haben wird. Eine solche Hypostase befindet sich nur an der Grenze zur vollen Existenz, die in anderen Hypostasen vorhanden ist. Ihre Qual ist an sich eine gewisse Anteilhabe an der Existenz, also eine ferne Teilhabe an der Auferstehung der anderen zum ewigen Leben aufgrund der Auferstehung Christi. Ohne diese äußere Teilhabe würde sie an ihrem Mangel an Existenz nicht leiden und gerade dadurch auch nicht – indirekt – der vollen Existenz in Gemeinschaft huldigen.

h. Das Dogma von der ewigen Wiederbringung in Christus, die durch den Geist bewirkt wird

Die Heilige Trinität beschloß, daß eine ihrer Personen als Mensch Fleisch annehme, auferweckt und erhöht werde, damit durch sie und in ihr alles wiederhergestellt werde und dadurch alle Aufnahme in die ewige Gemeinschaft des dreieinigen Gottes finden. Dieses ist eine Kreisbewegung, die von der Trinität in Richtung auf die Menschen ausgeht, um diese zur Trinität hinzuführen. Es ist eine Bewegung der Trinität in Richtung zu uns, und sie kehrt darin zusammen mit uns zu sich selbst zurück. Eine der göttlichen

Personen der Trinität steigt herunter, um nicht nur als göttliche, sondern auch als menschliche Person zur Trinität zurückzukehren, und mit sich vereint die ganze Menschheit, die dieses will, in die Gemeinschaft der unendlichen Trinität zu führen. Der heilige Kyrill von Alexandria sagt darüber: «Der weise Paulus sagt, indem er den einzigen, wahren und allgemeinen Zweck der Menschwerdung des eingeborenen Sohnes erläutert: Gott wollte alles in Christus wiederbringen (Eph. 1, 10). Das Wort Wiederbringung (recapitulatio) weist auf die Tatsache hin, daß die, die an das Entgegengesetzte glaubten, zu dem zurückgebracht werden, was sie am Anfang waren»<sup>43</sup>.

Erst in diesem Werk der Wiederbringung erhält der Heilige Geist die Hauptrolle, freilich nicht getrennt von Christus und dem Vater. «Denn obwohl Christus vom Tod erstanden war, wurde der Menschheit der Geist, der ein Geist ist, der vom Vater durch den Sohn gegeben wird, noch nicht verliehen. Denn erst als Christus zu Gott dem Vater aufgefahren war, sandte er uns den Geist. Darum hatte er auch gesagt: Es ist euch gut, wenn ich hingehe, denn wenn ich nicht weggehe, wird der Tröster nicht zu euch kommen. Wenn ich aber fortgehen werde, will ich ihn zu euch senden (Joh. 11, 7)»<sup>44</sup>.

Christus mußte also zuerst mit seinem Leib in völliger Geistigkeit zur Gemeinschaft mit dem Vater erhöht werden, damit er durch seinen Leib, der zu höchster geistiger Verklärung und Ausstrahlungskraft gelangt war, den Geist ausgieße. Andererseits geschieht die Erhebung derer, die glauben, zur Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott nur, wenn eine göttliche Person in ihrem Wirken sowohl die Gemeinschaft mit einer anderen göttlichen Person, als auch ihr Einssein mit den beiden anderen widerspiegelt. Daher ist eine Person immer von den beiden anderen in ihrer unvertauschbaren Einheit entsandt. Der Geist schafft Gemeinschaft zwischen uns, da in ihm die unverschmolzene Gemeinschaft der ganzen Trinität vorhanden ist.

Der Heilige Geist verwirklicht die Erhebung der Kreatur in den Stand der Kirche. Er ist es, der die Gemeinschaft zwischen Gott und den Gläubigen herstellt. Durch ihn wird die Offenbarung bzw. Christus in den Menschen wirksam, denn durch ihn wird der Glaube in ihnen hervorgerufen. Durch ihn wird die Offenbarung in ihrer ganzen Wirksamkeit und Evidenz mit einem immer reicher werdenden Inhalt deutlich. Mit Christus ist die Offenbarung abgeschlossen, sie enthüllt sich aber erst durch den Geist allen Geschlechtern und kommt erst durch ihn bei ihnen zu voller Auswirkung. Durch den Geist werden die Menschen erst zu voller Teilhabe an den unendlichen Gütern, die in Christus bereitet sind, erhoben, die sie mit seiner Hilfe im Glauben annehmen. Dabei ist der Glaube nie Sache eines einzelnen, sondern immer eine solche von vielen. Wo immer ein Mensch seinen Glauben mitteilt und ein

anderer ihn empfängt, da ist der Heilige Geist zwischen den beiden und Gott am Werk. Die Kirche tritt durch die Ausgießung des Heiligen Geistes ins Leben, denn durch ihn kommt es zum Glauben. Der Glaube entsteht aber bei vielen, und diese werden von Freudigkeit erfüllt, den Glauben weiterzugeben. Darum steigt der Geist auch in der Gestalt vieler brennenden Feuerzungen herab. Die Kirche erhält durch ihn Bestand, denn durch ihn wird der Glaube fortdauernd von Mensch zu Mensch, von Generation zu Generation durch brennende Rede weitergegeben.

Die Kirche trat zu Pfingsten ins Dasein, denn damals stieg der Geist hernieder, der den Aposteln das Feuer des festen Glaubens, der heißen, andringenden Verkündigung schenkte und ihnen die Erkenntnis des ganzen Reichtums der Gaben Christi eröffnete. Der heilige Kyrill von Alexandria sagt: «Als die, die Christus erkannt hatten, die heilbringende Botschaft des Evangeliums den verschiedenen Sprachen und Völkern weitersagen sollten, verlieh er ihnen das Zeichen der Sprachen . . . Er gab ihnen verschiedene Gaben, damit, so wie der grobe irdische Leib sich aus kleinen Teilen zusammensetzt, auch Christus, oder sein Leib, aus der Menge der Heiligen, die er zu geistlicher Einheit führt, vollkommen zusammengesetzt werde»<sup>45</sup>.

### *3. Die Theologie als kirchlicher Dienst zur Deutung und Vertiefung der Dogmen und des Heilsplanes und zur Belegung des dienenden Wirkens der Kirche*

#### *a. Der abgeschlossene Charakter der dogmatischen Formeln und ihre nie endende theologische Deutung*

Die Dogmen sind der lehrhafte Ausdruck des Heilsplanes im Blick auf die Vergöttlichung derer, die glauben, des Planes also, der von Christus und dem Heiligen Geist durch die Kirche verwirklicht wurde; sie sind Darstellung der «Schätze der Weisheit und des göttlichen Lebens», die uns in Christus angeboten werden, damit wir sie uns im Verlauf dieses Lebens stufenweise und im ewigen Leben in ihrer Ganzheit aneignen. Der unausschöpfliche Inhalt der Dogmen muß ständig neu ans Licht gestellt und gedeutet werden. Dieses Werk verrichtet die Kirche in der *Theologie*.

Die Ergebnisse der theologischen Bemühungen, die die Kirche in ständigen Gebrauch nahm, wurden zur kirchlichen Lehre, die mit der kirchlichen Tradition in weitestem Sinne identisch ist, da sie ein reicheres Verständnis der Schrift

und der apostolischen Tradition umfaßt; sie tritt in den Dienst der Verkündigung, der Heiligung und der Seelsorge innerhalb der Kirche.

Die Gläubigen können eben nicht bei der einfachen Wiederholung der schematischen Formeln und Dogmen stehen bleiben, sie müssen vielmehr in die unermeßliche Tiefe ihres Verständnisses eingeführt werden, das sich auf die Heilige Schrift und die Heilige Tradition gründet. Die Theologie ist somit für die Kirche unbedingt notwendig, weil sie den Glaubenden die einzelnen Aussagen des Glaubens erläutern muß.

Die Notwendigkeit einer theologischen Erläuterung der Dogmen als definierte Glaubensaussagen ergibt sich in erster Reihe aus dem Umstand, daß sie meistens aus gedrängten Formeln bestehen, die sowohl die Beziehung des ewigen Gottes zu der endlichen Kreatur auf ihrem langen Weg zum Unendlichen hin umfassen, als auch das ununterbrochene Wirken Gottes für das Heil oder die Vergöttlichung der Kreatur. Die Dogmen haben als solche, obwohl sie, was die Form betrifft, genau definiert sind, doch einen unendlichen Inhalt. Dieser verlangt danach, ständig und immer mehr herausgestellt zu werden, ohne daß das jemals zur Gänze geschehen kann. Gott nimmt in seinem Handeln zu unserer Vollendung, das wir mit unserem eigenen Streben nach Vollendung beantworten, gleichsam auch auf die äußeren neuartigen Verhältnisse, in denen wir leben, Rücksicht, und dieses unaufhörliche Handeln wird von uns ebenfalls immer wieder unter neuen Gesichtspunkten gesehen.

Daß diese Dogmen einen genau definierten Charakter haben, widerstreitet ihrem unendlichen Inhalt nicht, sondern sichert ihn ab. Die Tatsache selbst, daß etwas existiert, bestimmt dieses Etwas gegenüber dem, was nicht existiert. Nur das Nichts kann in keiner Weise definiert werden. Mit Recht stellt der Physiker Bernhard Philbert fest: «Die letztlich existenzbegründende Grenze des Seienden ist aber jene Grenze zum Nichts. Das Seiende ist Unterscheidung vom Nichts; das Seiende ist Veränderung gegenüber dem Nichts. Das Nichts selbst hat keine Grenze, keine Unterscheidung, keine Veränderung; sonst wäre es nicht nichts. Im Nichts ist gleichsam auch die Grenze, die Unterscheidung und Veränderung nichtig»<sup>46</sup>.

Das Dogma von der Vereinigung der göttlichen mit der menschlichen Natur in einer Person, wobei beide unverändert und unvermischt beieinander bleiben, setzt selber eine genaue, strenge Grenze zwischen sich und jedweder anderen Behauptung. Es enthält also eine Definition, die zwei Geheimnisse unschließt, nämlich die Grundgeheimnisse der Existenz. Die dogmatische Bestimmung dieser Vereinigung weist besonders auf die göttliche Unendlichkeit und auf die Teilhabe des Menschen an dieser Unendlichkeit hin und bringt

sie zur Geltung. Würde man auf diese dogmatische Definition verzichten, hieße das, entweder die Auflösung der göttlichen Unendlichkeit und Absolutheit, oder die der menschlichen Teilhabe an ihr ohne Infragestellung des Menschen zuzulassen.

Denn es muß festgehalten werden, daß dieses Dogma die klare Tatsache unterstreicht, daß der Mensch durch seine Teilhabe an der unendlichen göttlichen Existenz nicht nur angesichts des Nichts, sondern gerade auch angesichts Gottes als eigenständige Existenz gesichert ist. Das christliche Dogma über die Vereinigung des göttlichen und menschlichen Wesens in der Person des Logos läuft nicht etwa darauf hinaus, den Menschen in der Unendlichkeit Gottes aufzulösen. Es hebt klar hervor, daß wir gerade auf dieser höchsten Stufe der Vereinigung des Göttlichen mit dem Menschlichen als wir selbst erhalten bleiben; noch mehr: es sichert dem Menschlichen eine größtmögliche Entfaltung zu. Das Geheimnis der Gemeinschaft zwischen Personen ist gerade durch dieses Paradoxon gekennzeichnet: durch sie werden die Personen miteinander vereinigt und bleiben gleichzeitig als solche erhalten. Die Liebe stellt die maximale Vereinigung zwischen ihnen her und ruft gleichzeitig die Freude der einen an der andern und damit die Unterscheidung zwischen ihnen hervor. Als Person bleibt Gott für den Menschen, der mit ihm vereinigt ist, immer ein besonderes Du. In der Personengemeinschaft bleibt jede Person für die anderen gleichzeitig eine Grenze; jede schließt die andere in sich ein, und doch bleiben beide als solche unterschieden. Es findet in ihrem Inneren eine Wechselwirkung statt. Nach christlichem Glauben bleibt der Mensch gerade auch in seiner maximalen Vereinigung mit Gott, indem er der göttlichen Unendlichkeit teilhaftig wird, als Mensch erhalten, oder genauer: in der Vereinigung mit Gott vertieft sich der Glaubende in maximaler Weise gerade auch in das, was er selbst als von Gott unterschiedene Kreatur ist. Die verschiedenen Strukturen bleiben genau erhalten, obwohl sie ineinander übergehen; ja sie bleiben gerade dadurch erhalten, daß sie gegenseitig verinnerlicht werden. Das ist übrigens auch ein Merkmal der Welt und ihrer verschiedenen Komponenten, auch in ihrer ewigen, vollkommenen Beziehung zu Gott. Dies ist die tiefste Bedeutung der Transzendenz Gottes. Wenn es kein transzendentes Absolutes gäbe, sondern wenn das Absolute immanent und unpersönlich wäre, könnte sich jedes in jedes verwandeln, denn in diesem Absoluten wären alle Dinge ununterschieden einander gleich, so wie sie auch nach ihrem Ursprung und Wesen gleich wären.

Die Dogmen sind genaue Definitionen oder «Abgrenzungen» (horoi). Sie grenzen die Unendlichkeit Gottes von der Endlichkeit ab, sie definieren die Fähigkeit des Menschen, zum Unendlichen fortzuschreiten, ebenso die Un-

endlichkeit Gottes und die Fähigkeit des endlichen Menschen, der Unendlichkeit Gottes teilhaftig zu werden, indem er ihr unentwegt näher kommt. Der Verzicht auf die Abgrenzung bzw. auf die übereinstimmende Definition dieser beiden Wirklichkeiten, von denen weder die eine noch die andere der Bewegtheit entbehrt, würde die unauslotbare Tiefe ihrer ineinander verschlungenen Existenz in einen seichten Tümpel verwandeln, in dem zwar alles und doch nichts wirklich Neues und Tiefes möglich wäre. Die Dogmen sind ziemlich allgemeine Formeln; sie gehen nicht in Einzelheiten. Gerade dadurch aber gewährleisten sie die unendliche Breite des in ihnen beschlossenen Inhaltes. Und doch bedeutet ihre Allgemeinheit nicht einen Mangel an Präzision. Die Grundstrukturen des Heiles sind in ihnen gut und genau umrissen. Es wurde der paradoxe Charakter der dogmatischen Formeln festgestellt. Gott ist im Wesen Einer und besteht doch in drei Personen; er ist unveränderlich und doch immer lebendig, immer neu und aufs neue fähig in seinem Werk der Vorsehung und des Heiles für die Welt; Christus ist Gott und doch auch Mensch; der Mensch bleibt ein kreatürliches Wesen und doch wird er vergöttlicht. Das Paradoxe ist indessen überall zu finden. Es gehört überhaupt zur Eigenart der Person, weil diese keinem gleichmacherischen Gesetz unterworfen ist und die Fähigkeit hat, alles zu umfassen. Die Person bildet eine Einheit und verfügt doch über einen unendlichen Reichtum; sie bleibt dieselbe und ist in ihren Änderungen doch unendlich verschieden und immer neu. Die Verbindungen zwischen Personen lassen diesen paradoxen Charakter noch deutlicher in Erscheinung treten. Der Mensch ist autonom, und kann doch nur in Gemeinschaft mit anderen leben und sich nur darin wirklich entfalten. Jede erzwungene Herabsetzung eines Teilgebietes der menschlichen Existenz zugunsten der andern ruft Leiden hervor, weil das dem Wesen der Existenz widerspricht. Sogar im Verhältnis der Person zur Welt tritt ihr paradoxer Charakter hervor: sie umfaßt die Welt in ihrer ganzen Vielfalt und faßt sie zu einer Einheit zusammen, und dabei bleibt sie doch von ihr unterschieden und ist selbst eine Einheit und beläßt der Welt zugleich auch ihre Vielfalt. Umso unausweichlicher ist das Paradox daher in der Beziehung des unendlichen Gottes zur begrenzten und geschaffenen Welt: der einige Gott, dessen Leben alles Begreifen übersteigt, hat sein Dasein zugleich in interpersonaler Liebe. Die dogmatischen Formeln sind paradox, sie fassen wichtige gegensätzliche Aspekte der lebendigen Wirklichkeit, die von einem unerschöpflichen Reichtum zeugen, in sich zusammen. Die Dogmen bringen daher in sich alles zur Sprache: das Unendliche und das Endliche, beide unauflöslich untereinander verbunden und beides in allen seinen Erscheinungsformen. Der Gegenstand der Theologie ist die unaufhörliche Reflexion über den

allumfassenden, unendlichen Inhalt der dogmatischen Formeln, die dieses Unendliche im unvermischten Reichtum seiner unergründlich tiefen und komplexen Erscheinungsformen genau abgrenzen (definieren) und absichern.

Die Theologie muß sich dabei im Rahmen der allgemeinen und doch genauen dogmatischen Formeln bewegen, gerade um sie als Gegenstand der unaufhörlichen Reflexion und Vertiefung aufrechtzuerhalten. Die göttliche und die unendliche Natur, besonders in ihrer höchsten und doch unvermischten Vereinigung in der Person Christi bieten der Reflexion einen unendlichen Inhalt. Die Ausdeutung der göttlichen und der menschlichen Natur in ihrem Lebensreichtum und in ihrer Unvermischtheit kann nie zu einem Schlußpunkt gelangen, so wie auch die Beschreibung der Tiefe und Komplexität ihrer stets neuen und dennoch unvermischten Vereinigung in einer Person, die selber unergründliches Geheimnis ist, nie zu Ende geführt werden kann.

Die Theologie macht als ganze den unendlichen Inhalt der Dogmen explizit, der sich im Rahmen genauer Formulierungen bewegt; sie ist demnach ein erweiterter Ausdruck jener Dogmen. Man hat über den Unterschied zwischen Dogmen und Theologumena gesprochen. Die Dogmen seien Formeln, die von der Kirche festgesetzt wurden, die Theologumena hingegen theologische Auslegungen, die noch keine offizielle kirchliche Formulierung gefunden hätten, dennoch aber aus den Dogmen hervorgehen. Das impliziert aber – außer der Unterscheidung zwischen Dogmen und Theologumena – auch eine Unterscheidung zwischen Auslegungen, die als Theologumena angesehen werden können, und anderen Erklärungen. Diese anderen Erklärungen müßten zu den Dogmen organisch hinzugehören. Warum sollten dann aber nicht auch die Theologumena organisch zu den Dogmen hinzugehören, wenn sie doch aus ihnen hervorgehen?

In der Tat gehören alle Auslegungen der Dogmen, sofern sie sich im Rahmen der dogmatischen Formulierungen bewegen, organisch zu den Dogmen hinzu. Wenn sie indessen nicht im Rahmen dieser Formulierungen bleiben, können sie weder als Theologumena angesprochen werden, noch können sie jemals in irgendeiner Weise zu dogmatischen Formeln erklärt werden. Sie sind Auslegungen, die von der Kirche nicht als ihre eigenen Erklärungen der Dogmen angenommen wurden, und geraten mit der Zeit außer Brauch.

Obwohl alle wahre, im Rahmen der Kirche betriebene Theologie eine Auslegung ihrer Dogmen ist, bestätigt die Kirche dennoch nicht jedwelche Auslegung mit ihrer Lehrautorität. Es sei denn, sie besitzen bereits Autorität durch die Tatsache, daß sie in schon formulierten Dogmen implizit enthalten sind. Die Kirche mehrt ihre dogmatischen Auslegungen unentwegt; sie kann dabei

das, was in einer früheren expliziten Form da war, in einer strengeren dogmatischen Formel zusammenfassen, dieses aber nur, wenn diese ältere explizite Form mit einer nichtorganischen Auslegung konfrontiert ist, oder wenn sie unverständlich geworden ist und in der Kirche Verwirrung und Spaltung hervorruft.

#### b. Theologie und kirchliche Lehre

Wenn die theologischen Erörterungen organische Verdeutlichungen der Dogmen sind und der Erneuerung des kirchlichen Lebens zustatten kommen – und als solche in die allgemeine fortdauernde Verkündigung der Kirche eingehen –, bilden sie einen Bestandteil kirchlicher Lehre in weitem Sinn. Das geschah mit beinahe der ganzen Theologie der heiligen Kirchenväter. Zwischen den Dogmen und der kirchlichen Lehre besteht einerseits inhaltliche Identität und andererseits ein formaler Unterschied.

Die Lehre besitzt die Autorität kirchlicher Tradition, wenn sie in den allgemeinen Gebrauch der Kirche eingegangen ist, sie besitzt aber dennoch nicht die gleiche Autorität, die die dogmatischen Definitionen und die Glaubensaussagen haben, über die sich die lokalen Synoden offiziell im Konsensus ausgesprochen haben. Sie besitzen also kirchliche Autorität im weiten Sinn, nicht aber die Autorität dogmatischer Formeln.

Die Kirche mehrt auf diese Weise also ihre Lehre, sie bewahrt dabei aber die gleichbleibenden dogmatischen Grundbegriffe. Sie mehrt ihre Lehre durch theologische Arbeit, indem sie diese Grundbegriffe für jede Generation neu und verständlich auslegt, so wie es ihrem geistigen Entwicklungsstadium entspricht.

Die Theologie ist die Reflexion über den Glaubensinhalt, der uns aus dem ursprünglichen Zeugnis und Leben der Offenbarung, wie wir sie in Schrift und Tradition besitzen, überkommen ist; diese Reflexion geschieht mit der Absicht, den Glaubensinhalt für jede Generation der Gläubigen als Heilsfaktor wirksam zu machen. Theologie in diesem Sinne wurde von allen Gliedern der Kirche und zu allen Zeiten betrieben. Auch die Apostel betrieben Theologie; sie übernahmen nicht einfach die Offenbarung und gaben sie weiter, sondern sie lebten in ihr, sie legten sie nach ihrer eigenen Erfahrung und gemäß der Verstehensweise der damaligen Menschen aus. Auch die heiligen Väter der Kirche betrieben Theologie, und jeder Priester betreibt sie, wenn er seinen Zeitgenossen die Offenbarung so zu verdolmetschen versucht, daß sie danach leben können.

Dennoch wird nicht alle Theologie zur Kirchenlehre, sondern nur die, die die Kirche durch ihren allgemeinen Konsens aufnimmt. Die Kirche nimmt nur jene theologischen Aussagen auf, von denen es mit der Zeit deutlich wird, daß sie mit der vorherigen christlichen Erfahrung in organischem Zusammenhang stehen und inhaltlich von Christus bestimmt sind; nur die also, bei denen es sich mit der Zeit herausstellt, daß sie die gleiche Erfahrung weitergeben, die von der in Christus zusammengefaßten Offenbarung ausgeht. Auch aus der von Theologen betriebenen Theologie bleibt vieles, das nicht in die Lehre der Kirche eingeht, liegen und erweist sich dadurch als hinfällig.

Es gibt also einen Unterschied zwischen der Lehre der Kirche, die einen verbindlichen und allgemeinen Charakter hat und der Theologie, die gewisse zeitgebundene Auslegungen umfassen kann, die vielleicht in besonderen Situationen und zu bestimmten Zeiten in der Kirche gängig waren. Das ist nicht die Theologie, wie sie die Kirche als einheitlicher Leib betreibt, sondern bestimmte Hierarchen, Priester und Laien in irgendwie privater, individueller Weise. Hingegen besteht die Lehre der Kirche in dem, was die Kirche als einheitlicher Leib Christi aus dem theologischen Denken der einzelnen als bleibenden Wert herausstellt, auch wenn es von den Notwendigkeiten der jeweiligen Zeit hervorgerufen wurde. Es erweist sich dann als Theologie der Kirche als eines einheitlichen Leibes.

In der Kirche wird also Theologie betrieben, und die Kirche behält daraus als bleibende kirchliche Lehre das, was den Plan zur Vergöttlichung des Menschen in authentischer Weise verdeutlicht. Die Theologie wird in der Kirche durch das persönliche Denken ihrer Glieder betrieben, die Lehre aber besteht aus dem, was sich aus ihrem Denken als dauerhaft erweist, verallgemeinert wird und was die Kirche als einheitlicher Leib als Theologie anerkennt. Theologie und kirchliche Lehre stehen aber nicht in der Kompetenz zweier verschiedener und getrennter Sektoren in der Kirche, wie das im Katholizismus der Fall ist. Dort treiben die Theologen als Fachleute Theologie, die Lehre aber wird vom Lehramt der Kirche, von der Körperschaft der Hierarchie und in letzter Instanz vom Papst festgestellt. Dieser erhebt den Anspruch, ein exklusives Charisma zu besitzen, das eigentlich die Kirche als Ganze hat, und aufgrund dieses Charismas setzt er die Lehre, auch ohne die Kirche, fest. Nach orthodoxer Auffassung kann die Kirche nicht irren, weil sie vom Heiligen Geist geleitet wird und weil sie als ganze der Leib Christi ist, der das «depositum» hütet, das durch Erfahrung weitervererbt wurde und sich in den Bischofssynoden darstellt. Die Kirche verwirklicht als Ganze durch den Heiligen Geist, der ein Geist der Gemeinschaft ist, einen Zusammenklang sich gegenseitig bedingenden persönlichen Denkens. Zu diesem Leib der Kirche gehören alle ihre

Glieder und sie alle treiben Theologie – die einen mehr, die anderen weniger. Durch ihr gegenseitiges Sich-Bedingen in der Kirche geht die unfehlbare Lehre der Kirche hervor, die als solche aber erst verifiziert wird, wenn eine geraume Zeit vergangen ist.

Die wahre Theologie als Ausdruck theologischen Denkens läßt sich einerseits von der Verantwortung leiten, die die Hirten der Kirche im Blick auf das Heil der Gläubigen tragen (insbesondere der Gläubigen der jeweiligen Zeit, in der Theologie getrieben wird); andererseits läßt sie sich vom Glauben und von der geistlichen Erfahrung leiten, die in der Kirche vorhanden sind. Eine «willkürliche Meinung» (Häresie) kann manchmal auch von Mitgliedern der Hierarchie vertreten werden. Die Kirche als Ganzheit, als Leib Christi ist aber irrtumfrei und rezipiert nur das, was nicht falsch ist, also das, was das Heil ihrer Glieder nicht gefährdet, sei es, daß es von Theologen, von Hierarchen oder von Laien ausgeht.

### c. Die Verantwortung der Theologie für das kirchliche Leben und für den geistlichen Fortschritt

Der Fortschritt der Theologie wurde dadurch ermöglicht, daß die göttliche Unendlichkeit den Menschen in menschlicher Gestalt verfügbar geworden ist; er wurde nötig durch das Bedürfnis, dieses Unendliche den Gläubigen der jeweiligen Zeit zugänglich zu machen, zu deren Verstehens- und Erfahrungsvermögen die geistlichen Bemühungen der vorangegangenen Generationen beigetragen haben. Diese Gläubigen gehören zur Kirche, und ihr Heil verwirklicht sich in ihrem festen Zusammenhalt in der Kirche. Die Theologen müssen jeweils in ihrer Zeit danach streben, ihren Dienst als einen Beitrag zum Heilswerk der Kirche für die Gläubigen zu verstehen. Daher soll die theologische Reflexion nicht vom Streben nach Originalität um jeden Preis beseelt sein, sondern davon, zu erfassen und zu erklären, was das gemeinsame Erbe ist und was den Gläubigen der Kirche gerade zu dieser Zeit zum Heile verhelfen kann; sie muß daher aufs engste mit dem Gebetsleben der Kirche und ihrem Fürsorgedienst verbunden sein und den gesamten Dienst der Kirche anregen und vertiefen. Geschieht das nicht, so kann die Kirche in ihrem Dienst dadurch formalistisch werden, die Theologie aber kalt und individualistisch. Die Ergebnisse der persönlichen theologischen Reflexion werden umso sicherer in die Lehre der Kirche eingebaut, je mehr das theologische Denken von der aus der gesamten Vergangenheit ererbten Lehre gespeist wird, ebenso von ihrer praktischen Anwendung im Gebet, im Gottesdienst, in der echten Fröm-

migkeit der Kirche, im lebendigen Dialog der Kirche mit Christus; je mehr und je intensiver sich das theologische Denken in diesen Dialog einfügt, ja selber ein Dialog mit Christus wird, und dadurch den Dialog der Kirche anregt und bereichert, umso eher wird es selbst zu einem Bestandteil kirchlicher Lehre. Daher wurde gesagt: «Wenn du Theologe bist, dann bete wirklich; und wenn du wirklich betest, bist du Theologe»<sup>47</sup>. «Zuerst ist das Gebet da, dann kommt das (theologische) Wort», sagt der heilige Johannes Chrysostomus. «So sagten auch die Apostel: Wir aber wollen uns dem Gebet und dem Dienst am Wort widmen» (Apg. 6,4). Das Gebet ist aber heißer, wenn es gemeinsam geschieht; und im gemeinsamen Gebet verwirklicht sich auch die Gemeinschaft im Denken. Der heilige Johannes Chrysostomus sagt ebenfalls: «Du kannst auch zu Hause beten, du kannst dort aber unmöglich so beten, wie in der Kirche. Du wirst von Gott, wenn du allein betest, nicht so erhört, wie wenn du mit deinen Brüdern betest. Denn hier ist etwas mehr vorhanden: die Einheit im Denken und in der Rede, das Band der Liebe und das Gebet der Priester»<sup>48</sup>.

Der Theologe muß am Gebet und am Leben der Kirche teilnehmen, denn die Theologie bemüht sich ja darum, Gott aus der Erfahrung seines heilbringenden Handelns an den Menschen zu erkennen. Das wird ihm nicht gelingen, wenn er nicht in eine personale, liebende Beziehung zu Gott und zu den Gläubigen eintritt, und dieses geschieht im Gebet. So ist also der noch mehr ein Theologe, der mit den anderen Gliedern der Kirche zusammen betet. Denn in ihrer gemeinsamen Liebe zu Gott wird man des heilsamen und vervollkommnenden Wirkens seiner Liebe noch deutlicher inne. Im Gebet der Kirche, in ihrem Gottesdienst, weht ihr Gemeinschaftsgeist, da wird ihr eschatologischer Horizont durchsichtig, und das Ziel ihrer ewigen Vollendung in Christus wird sichtbar. Eine Theologie, die sich aus dem Gebet und dem geistlichen Leben der Kirche ernährt, ist eine Theologie, die das Denken und die geistliche Erfahrung und heiligendes und fürsorgendes Wirken der Kirche wiedergibt und vertieft.

Ja mehr noch: der Theologe muß sich darum bemühen, die für die orthodoxe Kirche so charakteristische Spiritualität möglichst vollkommen zu erfahren und zu erleben. Alle Väter der Kirche waren der Meinung, daß niemand sich Gott verstehend nähern kann, ohne sich vorher von seinen Begierden gereinigt zu haben. Der heilige Gregor von Nyssa sagt: «Willst du Theologe und Gottes würdig werden? Dann veredle deine Lebensart; erringe die Reinheit durch Reinigung; halte die Gebote; reinige dich zuerst selbst, dann erst nahe dich dem Reinen!»<sup>49</sup> Daher sprechen die kappadozischen Väter vom «Geheimnis der Theologie». Und der heilige Gregor von Nyssa sagt: «Die Theologie ist

ein hoher Berg, der schwer zu ersteigen ist. Man kann kaum zu seinem Fuß gelangen. Auch das kann nur ein Starker schaffen»<sup>50</sup>.

Der griechische Theologe Karmiris bemerkt zu diesen patristischen Meinungsäußerungen: «Hieraus wird klar, daß nur der gläubige und fromme Theologe, der sich selbst gereinigt hat, sich einigermaßen dem absolut Reinen, also Gott, und dem theologischen Nachdenken über ihn nahen kann.» Andererseits bedarf es beim Treiben der Theologie auch des Wehens des Geistes. «Ohne das Wehen und Mitarbeiten des Heiligen Geistes gibt es keine authentische orthodoxe Theologie. Daher müssen auch die zeitgenössischen orthodoxen Theologen durch Glauben und geheiligtes Leben würdige Gefäße des Heiligen Geistes werden, wahre Geistträger (Pneumatophoren), voll des Heiligen Geistes (Apg. 6,3), der sie erleuchten will und zu theologischer Kontemplation anleitet, damit sie «zu den Höhen der Theologie aufsteigen, durch die Kraft des Geistes», der jedem in ganz einzigartiger und persönlicher Weise und «nach dem Maß der Gabe Christi» seine erleuchtende Gnade schenken wird»<sup>51</sup>.

Der Fortschritt der Theologie ergibt sich auch aus dem geistlichen Fortschreiten der Menschheit im Laufe der Zeit und durch die neuen Fragen, vor denen die Menschheit steht; er steht in direktem Verhältnis zu diesem Fortschreiten. Zusammenfassend kann gesagt werden, daß dieser wirkliche Fortschritt der Theologie – der unbedingt nötig ist, weil ohne ihn Theologie gar nicht berechtigt wäre, da sie in unzulänglicher Weise bloß alte Formeln wiederholte – an drei Voraussetzungen geknüpft ist: an die Treue zur Christusoffenbarung, wie sie in der Heiligen Schrift und in der Heiligen Tradition enthalten ist und ununterbrochen in der Kirche gelebt wurde, an die Verantwortung gegenüber den zeitgenössischen Gläubigen und an die Öffnung für die eschatologische Zukunft, das heißt also an die Verpflichtung, die Gläubigen zu ihrer wahren Vollendung in jener Zukunft anzuleiten. Wenn eine dieser Voraussetzungen fehlt, entsteht eine ungenügende und weitgehend unbrauchbare Theologie, die für die Kirche und die Gläubigen sogar schädlich sein kann.

Eine Theologie, die nur aus der wörtlichen Wiederholung von Worten und Formeln aus der Vergangenheit besteht, ist ungenügend. Schädlich ist eine Theologie, die sich fest an die Formeln eines vergangenen Systems bindet, die mit der eigentlichen Offenbarung verwechselt werden, wie es die katholische Theologie Jahrhunderte hindurch getan hat, indem sie die scholastischen Formeln wiederholte, und wie es auch orthodoxe Theologen taten, die in bequemer Weise einfach bestimmte abgenutzte Formulierungen bestimmter Lehrbücher aus dem 19. Jahrhundert, die von der Scholastik beeinflusst waren, wiederholten und aus ihnen ein unfehlbares Kriterium zur Feststellung der Orthodoxie machten. Das war eine Theologie, die jede geistliche Erneuerung

und jeden geistigen Fortschritt verhinderte, die jeden dynamischen Sinn verloren hatte und statisch eine äußere Ordnung widerspiegelte und rechtfertigte, die als vollkommen angenommen wurde. Das war aber im Grunde genommen unverantwortlich gegenüber den Gläubigen der betreffenden Zeit, gegenüber der Verpflichtung, zur Erneuerung und Verlebendigung des Glaubenslebens der jeweiligen Gegenwart beizutragen. Das weist zugleich auch auf den Mangel an Verantwortung gegenüber dem Reichtum und der Tiefe der Offenbarung in der Heiligen Schrift und in der apostolischen und patristischen Tradition.

Diese Theologie muß einer dreifachen Untreue geziehen werden: gegenüber der unendlichen Tiefe der Offenbarung, gegenüber der eigenen, gegenwärtigen Zeit und gegenüber der Zukunft.

Bewußt oder unbewußt ist die Theologie in den verschiedenen Perioden ihrer Geschichte in einem gewissen Ausmaß auch an die Auffassungen und das Denken der jeweiligen Zeit gebunden. Daher führen sowohl die Fixierung bestimmter veralteter Auffassungen und Begriffe aus vergangener Zeit als auch das Bestreben, sie weiterhin als bleibende Grundlage der Theologie zu behalten, dazu, daß die Formulierungen dieser Theologie als tot und fremd empfunden werden, die nichts mehr mit dem Leben der Kirche im gegenwärtigen Zeitablauf zu tun haben. Hinzu kommt besonders der schon erwähnte Umstand, daß die Kirche nicht alles, was von der Theologie hervorgebracht wird, als bleibende kirchliche Lehre annimmt. Die Kirche nimmt als ihre Lehre nur das an, was tatsächlich für jede Zeit relevant ist. Darum ist es gut, wenn die Theologie aus dem Denken jeder Zeit nur das übernimmt, was bleibende Gültigkeit hat.

Noch schädlicher ist aber eine Theologie, die die Offenbarung in Christus, die in der Heiligen Schrift und in der Tradition der Kirche aufbewahrt wird, ganz aufgibt, im Bestreben, sich ganz an das, was von ihr als Zeitgeist empfunden wird, anzupassen. Das ist der Fall in der Bultmannschen protestantischen Theologie, die alle wesentlichen Ereignisse vom Beginn des Christentums für Mythen erklärt. Das trifft auch auf die ganz ähnliche Auffassung des anglikanischen Bischofs Robinson zu, ebenso auf die Gedankengebilde eines Christentums ohne Gott im Rahmen der amerikanischen theologischen Strömung, die vom «Tode Gottes» spricht.

Das Christentum kann keiner Zeit, folglich auch nicht der heutigen, nützlich sein, wenn es ihr nicht etwas vermittelt, was es allein vermitteln kann: die Verbindung mit der unendlichen Kraftquelle Gottes, der Mensch geworden ist. Nur so kann es dem Fortschritt und einer Zunahme des geistlichen Lebens dienen. Wir Theologen von heute können und sollen, mehr als das früher

geschah, hervorheben, daß die wichtigsten Heilstatsachen der göttlichen Offenbarung in Christus – wie die Menschwerdung des Sohnes Gottes, seine Auferstehung und seine Himmelfahrt als Mensch – mit den sich daraus ergebenden Konsequenzen einen wesentlichen Beitrag für den allgemeinen Fortschritt, für die gesunde geistige Entwicklung und für den Ausbau eines christlichen Humanismus darstellen. Das ist der positive Sinn einer Öffnung der Theologie zur Welt, wobei sie freilich sich selbst treu bleiben muß: sie soll genau auf das «saeculum» achten, die Welt, ihre Zusammensetzung und ihre Werte zur Kenntnis nehmen, und gleichzeitig erkennen, wo Hilfe zur Entfaltung einer wahren christlichen Humanität geleistet werden kann. Die Dogmen über die Menschwerdung, die Auferstehung und Vergöttlichung stellen im Grunde einen wichtigen Beitrag für diesen Fortschritt des authentisch Humanen dar.

Die hypostatische Vereinigung der beiden Naturen Christi ist – entgegen der Meinung des Doketismus, der nur eine scheinbare Menschlichkeit Christi annahm – nichts anderes als die ewige Befestigung des Relativen, also des Kreatürlichen durch das Absolute.

So schädlich eine Theologie ist, die bloß auf festgefahrene Formeln der Vergangenheit fixiert ist, so ungenügend ist eine Theologie, die ausschließlich der Gegenwart zugekehrt ist.

Aber genauso schädlich und Verwirrung stiftend ist auch eine Theologie, die nur auf die Zukunft achtet, die von einem exklusiv eschatologischen Geist beherrscht wird und die Wirklichkeit des gegenwärtigen Lebens und die Hilfe, die ihm zu leisten ist, vernachlässigt. Diese Charakterzüge treten manchmal in der protestantischen Theologie in Erscheinung, wobei die Gegenwart und die Pflicht des Menschen zu geistlicher Vervollkommnung in der Zeit, sowie seine Berufung zur Pflichterfüllung gegenüber dem Nächsten für gering geachtet werden, indem man sich ausschließlich der eschatologischen Hoffnung zuwendet. Die gespannte Erwartung des zukünftigen Lebens jenseits des Weltendes erhält dabei eine fast ausschließliche Akzentuierung, besonders in einigen neueren protestantischen Denominationen. Eine vollständige und für wahren Fortschritt offene christliche Theologie muß gewiß auch von eschatologischer Hoffnung und vom Ausblick auf die Vollendung beseelt sein, jedoch sind diese Hoffnung und dieser Ausblick von der gegenwärtigen Erfahrung eines ständigen geistlichen Fortschrittes und einer stetigen Verbesserung der zwischenmenschlichen Beziehungen im Sinne des Liebesgebotes getragen. Zu dieser Zukunft gelangt man durch den gegenwärtigen geistlichen Fortschritt, der auf der vor 2000 Jahren geschehenen Offenbarung beruht, wie sie uns die biblischen Dokumente und die Botschaft der bisherigen christlichen Jahrhunderte bezeugen.

Gerade durch die Treue zu den Worten und Taten Christi, die durch die apostolische Predigt überliefert wurden, kann die Theologie, was das Verständnis dieser Inhalte betrifft, fortschreiten, ohne ihren Offenbarungsgehalt zu beeinträchtigen<sup>52</sup>.

Die Theologie muß, so wie auch die Kirche, apostolisch, mit jeder Epoche zeitgenössisch und zugleich prophetisch-eschatologisch sein. Sie darf sich von der Kirche in ihrem Fortschritt nicht losreißen, sie muß vielmehr mit der Kirche voranschreiten, die sich auf dem Wege zum Reiche Gottes befindet. Sie muß apostolisch sein, denn sie muß Christus als die vollständige Offenbarung ständig bezeugen, so wie die apostolische Verkündigung eben eine Bezeugung Christi als letztgültige Offenbarung war. Sie muß gleichzeitig auch eschatologisch sein, denn in Christus und in der apostolischen Predigt ist das Eschatologische ebenfalls eingeschlossen. Sie darf aber nicht in dem Sinne prophetisch sein, daß sie eine künftige höhere Stufe als die der in Christus gegebenen Offenbarung ankündigt, sondern nur in dem Sinn, daß sie künftige Schritte vorzeichnet, die zur Entdeckung der in Christus verborgenen Schätze getan werden müssen. Sie kann prophetisch sein, indem sie den auferstandenen Christus als den darstellt, der bereits den Zustand erreicht hat, der im zukünftigen Leben auch der unsere sein wird; sie darf also keine höhere künftige Stufe jenseits Christi ankündigen wollen. Sie kann also als prophetisch-eschatologisch bezeichnet werden, nicht aber als prophetisch an und für sich, denn sie sagt nichts anderes als eine in Christus bereits gegebene Zukunft voraus, an der wir im künftigen Leben teilhaben werden.

Die christliche Theologie, die dem bisher Dargelegten entspricht, fördert den Fortschritt, und gerade darin wird deutlich, daß die Offenbarung in ununterbrochener Kontinuität wirksam ist. In diesem Sinne ist sie eine Theologie des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung. Durch den Glauben erweist sie ihre Gewißheit, daß Gott sich in Christus in realer Weise offenbart hat; in der Hoffnung eröffnet sie dem Gläubigen die Aussicht auf die völlige Teilhabe an den Heilsgütern, die der offenbarte Christus vermittelt; und in der Liebe vermittelt sie durch die immer innigere Verbindung mit Christus und den Nächsten jetzt schon die Teilhabe an den verheißenen Heilsgütern. Durch diese dreifache Bestimmung ist die Theologie traditionsgebunden und gleichzeitig auch zeitgenössisch-aktuell und prophetisch-eschatologisch. Sie ist der Vergangenheit treu, und doch nicht in ihr gefangen; sie ist der heutigen Menschheit verpflichtet und blickt doch zugleich über ihre gegenwärtige Phase hinaus. Die Theologie muß in dem von Christus gelegten unveränderbaren Grund verankert sein, gleichzeitig macht sie gerade dadurch dem gegenwärtigen Geschlecht die Heilsgüter Christi zugänglich und bereitet es zur völligen Teilhabe

an ihnen in der kommenden Weltzeit vor; darin wird sie zu einem Ferment des Fortschrittes in der jeweiligen Zeit.

Andererseits gibt es auch einen Fortschritt im Verständnis der Dogmen, da ihr Inhalt unendlich und als solcher apophatisch ist, das heißt: sich nicht völlig in Begriffen und Worten ausdrücken läßt. «Der apophatische Charakter der morgenländischen Tradition lehrt uns, in den Dogmen der Kirche in erster Linie ihre begrenzende, verneinende Bedeutung zu sehen, wie er auch unser Denken davor bewahrt, . . . Begriffe zu bilden, die dann die geistlichen Realitäten ersetzen könnten. Denn das Christentum ist nicht eine philosophische Schule, die mit abstrakter Begrifflichkeit spekuliert, sondern vor allem andern Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott»<sup>53</sup>.

Der Fortschritt geschieht oft so, daß entsprechend der vorrangigen Beschäftigung bzw. der geistlichen Reife der Gläubigen einer bestimmten Zeit, der eine oder der andere Aspekt des unerschöpflichen Reichtums der Dogmen besonders betont wird. Durch diesen besonders akzentuierten Gesichtspunkt wird aber jeweils der gesamte Inhalt der Dogmen leichter verständlich gemacht, und gerade dadurch auch ein künftiges Fortschreiten in ihrem Verständnis gewährleistet. «In der Geschichte des theologischen Denkens folgen verschiedene Perioden so wie Zyklen der Glaubenslehre aufeinander, in denen jeweils ein Aspekt der christlichen Überlieferung im Verhältnis zu den andern eine exklusive Bedeutung erhält, wobei alle Themen der Lehre, auf verschiedenen Stufen, mit einem einzigen Thema in Verbindung gebracht werden, das im dogmatischen Bewußtsein der betreffenden Zeit als zentral empfunden wurde»<sup>54</sup>.

Die Kirche schreitet durch die Theologie, die in ihrer Mitte getrieben wird, unter der «Sonne der Gerechtigkeit» voran, die immer mehr aufgeht und sie mit immer mehr Licht erfüllt. Der lange Weg unter dieser immer mehr in Erscheinung tretenden Sonne ist die kirchliche Tradition; und das Sonnenlicht, das wie ein wertvolles Erbe gesammelt wird und um dessen Deutung sich die Theologie bemüht, wird zur kirchlichen Lehre. Dieses Licht, aus dem die Theologie erwächst und das diese unter der immer höher steigenden Offenbarungssonne auszulegen versucht, bereichert die kirchliche Tradition und bewirkt – als tief ins Wesen der Gläubigen eindringende verwandelnde Kraft – deren geistliche Vervollkommnung. Denn dieses geistliche Wachstum ist ein Erweis der Gegenwart Christi im Leben und Wesen der Gläubigen; dieses Wachstum zeigt sich in einem immer tieferen und sublimeren Verstehen, in zunehmender Sensibilität, in der Korrektheit und Liebe innerhalb der zwischenmenschlichen Beziehungen und wird schließlich deutlich im Vermögen,

in die Komplexität und Tiefe der göttlichen Wirklichkeit und in das mit ihr verbundene menschliche Wesen einzudringen.

Die Theologie entfaltet sich unter der Sonne der Offenbarung, die, nachdem sie einmal in der Person Jesu Christi aufging, ununterbrochen in der Kirche leuchtet; dieses Licht der Offenbarung in der Kirche nennen wir Tradition. Seine Ausdeutung geschieht durch die Theologie, und so weit die Kirche diese annimmt bzw. assimiliert, wird sie zur kirchlichen Lehre. Die Theologie folgt dieser Sonne auf ihrer Bahn, ihrem Aufstieg in der Kirche als Gemeinschaft, sie schärft das Gewissen der Kirche und arbeitet neue Lichtnuancen heraus, in denen die Kirche Schritt für Schritt in Erscheinung tritt, dabei wird die Stärke dieses Lichtes im Grunde nicht verändert. So eröffnet die Theologie den Ausblick auf den vollen Aufgang der Christus-Sonne am Ende der Zeit.

Die Theologie fördert den Fortschritt, sie steht im Dienst des geistigen Fortschreitens der Christenheit zur vollkommenen, umfassenden eschatologischen Gemeinschaft. Die Theologie ist ein Teil der Bewegung des menschlichen Geistes auf die vollkommene Vereinigung mit Gott hin, sie hat eine besonders wirksame Aufgabe, indem sie diese Bewegung als solche bewußt macht und ausdeutet.

Diese Bewegung menschlichen Geistes nahm der heilige Maximus Confessor gegenüber dem Origenismus in Schutz, der sie als das Ergebnis des Falles der Geister am Uranfang ansah<sup>55</sup>. Durch das geistliche Leben in der Kirche kommt diese Bewegung beharrlich in Gang, die Theologie aber hat die Aufgabe, sie zu deuten und sie zu unterstützen, damit verhilft sie der gesamten Schöpfung, Gott näher zu kommen. Das gelingt ihr, indem sie unter Gottes Beistand das Auge der Menschen für den Aufblick zu Gott schärft, so daß sie dereinst zum völligen Schauen Gottes gelangen. Den Impuls dazu hat Gott dem Menschen überhaupt durch die Schöpfung gegeben, der Kirche und der Theologie gab er ihn im besonderen durch die Menschwerdung seines Sohnes und durch dessen Kreuzigung und Auferstehung. Zum Ziel kommt diese Bewegung, wenn sie Gott nie aus den Augen verliert, wenn die Gläubigen durch sie in ihrem Wirken ständig im Bewußtsein der Gegenwart Gottes bleiben; sie erfüllt ihre Aufgabe, indem sie Gott in den Glaubenszeugnissen und -formeln der Vergangenheit erkennen, ihn in ihrem gegenwärtigen Bemühen empfinden und in der Hoffnung gestärkt werden, daß sie ihm immer näher kommen werden, bis hin zur völligen Vereinigung mit ihm im künftigen Leben.



## Erster Teil

# Die orthodoxe christliche Lehre über Gott

Die orthodoxe und die westliche christliche Theologie Gottes und die Verkörperung  
des Sohnes

### Die Unwissenheit der Laien und der apophantischen Gotteskenntnis

In der patristischen Tradition gibt es eine rationale oder katechetische und apophantische oder unmaßbare Gotteskenntnis. Letztere ist der ursprünglichen und ursprünglichen. Durch diese der bedient wird Gott aber in seinem Wirklich erkannt. Durch die ersten erkennen wir Gott nur in seiner Schöpfung als Ursache für die Schöpfung und Erhaltung der Welt, während durch letztere eine Art unmittelbare Erfahrung seines geheimnisvollen Bewusstseins machen, die die ständige Erkennen Gottes als Urheber der Welt, in welcher mit Bestimmtheit, der Schöpfungsgeschichte, die göttliche Ausgesprochen, die Apophantische. Man nennt diese Gotteskenntnis apophantisch, weil die Unwissenheit gebildeten die Gegenwart Gottes, die Möglichkeit, durch sie ausgedrückt und definiert zu werden, übersteigt. Diese Art der Erkenntnis ist apophantisch, da die komplexen Erkenntnisformen, die sich auf die rationale Erkenntnis nicht vermindert werden. Wenn die Apophantische über Gott ausspricht, auch nicht völlig ungenügend, so sagt sie doch nicht ungenügend über Gott aus. Das, was sie ausspricht, muß durch die apophantische Erkenntnis mit mehr vertieft werden. Unwissenheit muß auch die apophantische Erkenntnis, wenn sie schwach, wie deutlich zu machen, rationale Termini und die gebrauchten, wobei sie diese freilich mit einem anderen Sinn, hat sie die Fähigkeit, als es die logische Begrifflichkeit wiedergeben kann.

Apophantische Erkenntnis vermag das, weil für sie die Eigenschaften Gottes nicht als Gedanken darstellen, sondern in gewissem Sinne unmittelbar sein werden. So sind für sie z.B. Gottes Unendlichkeit, Allmacht und auch nicht mittelbare Begriffe, sondern bilden unmittelbare Erfahrungen. Die Unwissenheit des apophantischen Erkennens macht die Erkenntnis menschliche Subjekt ganz so, wie die Gottes Unendlichkeit, Allmacht und Liebe ein. Die Unwissenheit der Erkenntnis der Mensch nicht nur ein theoretisches Wissen darüber, daß Gott unendlich, allmächtig usw. ist, sondern geht über diese direkte Erfahrung. Man würde aber zum z.B. die Unendlichkeit Gottes. Dazu übersteigt nicht, daß der Mensch über diesen hinaus, so daß sich hier zum nicht handelt, es um eine theoretische Aussage, obwohl



## I. Drei Arten der Gotteserkenntnis und die Eigenschaften Gottes

### A. Die rationale und die apophatische Erkenntnis Gottes und die Verbindung zwischen beiden

#### 1. Die Untrennbarkeit der rationalen und der apophatischen Gotteserkenntnis

Gemäß der patristischen Tradition gibt es eine rationale oder kataphatische und eine apophatische oder unsagbare Gotteserkenntnis. Letztere ist der ersteren überlegen und ergänzt sie. Durch keine der beiden wird Gott aber in seinem Wesen wirklich erkannt. Durch die erstere erkennen wir Gott nur in seiner Eigenschaft als Ursache für die Schöpfung und Erhaltung der Welt, während wir durch letztere eine Art unmittelbare Erfahrung seiner geheimnisvollen Gegenwart machen, die das einfache Erkennen Gottes als Urheber der Welt, der als solcher mit bestimmten, der Schöpfung analogen Eigenschaften ausgestattet ist, übersteigt. Man nennt diese Gotteserkenntnis apophatisch, weil die in ihr erfahrene geheimnisvolle Gegenwart Gottes die Möglichkeit, durch Worte ausgedrückt und definiert zu werden, übersteigt. Diese Art der Erkenntnis ist Gott angemessener als die kataphatische Erkenntnisweise.

Dennoch kann auf die rationale Erkenntnis nicht verzichtet werden. Wenn das, was sie über Gott ausspricht, auch nicht völlig adäquat ist, so sagt sie doch nichts Gegensätzliches über Gott aus. Das, was sie aussagt, muß durch die apophatische Erkenntnis nur noch vertieft werden. Übrigens muß auch die apophatische Erkenntnis, wenn sie versucht, sich deutlich zu machen, rationale Termini und Begriffe gebrauchen, wobei sie diese freilich mit einem tieferen Sinngehalt erfüllt, der tiefer ist, als es die logische Begrifflichkeit wiedergeben kann.

Die apophatische Erkenntnis vermag das, weil für sie die Eigenschaften Gottes nicht bloß etwas Gedachtes darstellen, sondern in gewissem Sinne unmittelbar erfahren werden. So sind für sie z.B. Gottes Unendlichkeit, Allmacht und Liebe nicht bloß intellektuelle Begriffe, sondern bilden unmittelbare Erfahrungen. Im Vollzug des apophatischen Erkennens taucht das erkennende menschliche Subjekt ganz real in Gottes Unendlichkeit, Allmacht und Liebe ein. Durch das apophatische Erkennen erlangt der Mensch nicht nur ein theoretisches Wissen darüber, daß Gott unendlich, allmächtig usw. ist: sondern gewinnt hierüber eine direkte Erfahrung. Hierin wird aber nun z.B. die Unendlichkeit Gottes so überwältigend erlebt, daß der Mensch eben dessen innewird, daß es sich hier um mehr handelt, als um eine theoretische Aussage, obwohl

das so Erfahrene eigentlich unaussprechlich ist. Es ist richtig, daß der Mensch auch im Vollzug des rationalen Erkennens dessen innewird, daß etwa die Unendlichkeit Gottes an sich mehr und anders ist, als hierüber in einem theoretischen Konzept ausgesagt werden kann. Darum hilft man sich in der rationalen Erkenntnis gerne mit ergänzenden Negationen, sagt also zugleich auch, was das Gedachte nicht ist. Aber auch das Verneinen bleibt eine intellektuell-theoretische Sache. Der Denkende weiß, daß die Unendlichkeit Gottes an sich anders ist, als die von ihm gedachte. Die Negation, durch welche seine Aussage ergänzt wird, bezieht sich aber auch nur auf das von ihm Gedachte bzw. theoretisch Behauptete. Dies ist der Vorgang der sogenannten «via negativa» innerhalb der abendländischen Theologie. Innerhalb der orientalischen Tradition gibt es die apophatische Theologie als unmittelbare Erfahrung. Freilich muß auch sie sich, wenn sie das Erfahrene zur Sprache bringen will, der Ausdrucksmittel bedienen, die von der theoretischen negativen Theologie erarbeitet wurden.<sup>1</sup>

Wir sind der Meinung, daß sich die beiden Arten der Erkenntnis nicht widersprechen und sich nicht gegenseitig ausschließen, sondern sich ergänzen. Genauer gesagt: die apophatische Erkenntnis wird durch die affirmativ-positive und durch die negative rationale ergänzt. Sie hebt die positiv- und die negativ-rationale Erkenntnis auf eine andere, eigene Ebene, bedient sich aber dennoch der Ausdrücke der rationalen Erkenntnis nach ihren beiden Aspekten (des affirmativen und des negativen) einfach aus der Notwendigkeit heraus, eine sprachliche Form zu finden, wenn diese auch weit davon entfernt ist, tatsächlich zu befriedigen. Wer eine rationale Gotteserkenntnis hat, ergänzt sie oft mit der apophatischen, und wer eine tiefere apophatische Erfahrung besitzt, bedient sich, wenn er sie in Worte fassen will, der Ausdrucksweise der rationalen Erkenntnis. Darum wechseln die orientalischen Väter bei ihrem Reden über Gott oft von der einen zur anderen.

Die apophatische Erkenntnis wird zwar auch, wie die affirmativ-rationale, vom Betrachten der Welt ausgelöst, aber sie überschreitet dann diese Betrachtung, und manchmal bedarf sie dieser äußeren Betrachtung der gegenwärtigen Welt gar nicht, um sich zu ereignen, obwohl die Welterkenntnis und die durch sie bewirkte seelische Bereicherung vorausgesetzt werden. Die geheimnisvolle Gegenwart Gottes kann der apophatischen Erkenntnis in dem Augenblick als unmittelbare Erfahrung aufgehen, wenn das Nachdenken auf die Welt oder auch unmittelbar auf Gott gerichtet ist. Die affirmativ-rationale Erkenntnis ist indessen immer an die Betrachtung der Welt gebunden. Wer Gott auf deduktivem Weg erkennen will, geht in seinem Denken immer von Feststellungen über die Welt aus, wobei Gott als letzte Ursache der Welt gedacht und mit

aus der Welt abgeleiteten analogen Attributen ausgestattet wird. Die Tatsache, daß die Seele im Vollzug der apophatischen Erkenntnis von der umfassenden Erfahrung der Gegenwart Gottes gleichsam völlig verschlungen wird, veranlaßte die orientalischen Väter bei diesem Geschehen manchmal von einer Weltvergessenheit zu sprechen. Das bedeutet aber kein wirkliches Sich-Zurückziehen aus der Welt. Auch wenn man mitten in der Welt steht, kann man über Gott als über den im Verhältnis zur Welt ganz Anderen nachdenken, sei es, daß er in der Welt selbst oder außerhalb ihrer gesucht wird.

Was die unmittelbare, geheimnisvolle apophatische Erkenntnis von der deduktiv-rationalen noch unterscheidet, besteht darin, daß der Mensch als Subjekt Gott in der ersteren in eindringlicherer Weise als Person erfährt. Jedoch ist die Erfahrung Gottes als Person auch im Rahmen der affirmativ-rationalen Erkenntnis nicht ausgeschlossen, obwohl sich ihr das Geheimnis seiner Person nicht so betont, tief und eindringlich enthüllt. Dabei muß festgestellt werden, daß das Erfassen Gottes als Person als feste Gewißheit in beiden Erkenntnisweisen von der übernatürlichen Offenbarung vermittelt wird. Sogar die apophatische Erkenntnis kann, wenn sie der übernatürlichen Offenbarung entbehrt, die unaussprechliche Gegenwart Gottes als etwas tief Unpersönliches erfahren. Es wäre daher nicht richtig, die apophatische Erkenntnis von der affirmativ-rationalen so unterscheiden zu wollen, daß man meint, die erstere sei eine übernatürlich-offenbarte Erkenntnis, und die zweite eine rein natürliche. Beide sind auf die übernatürliche Offenbarung angewiesen und fußen auf ihr, wenn es um die Erkenntnis Gottes als Person geht.

Die rationale Erkenntnis macht indessen nicht vom ganzen Inhalt der übernatürlichen Offenbarung Gebrauch. In dieser Beziehung nähert sie sich der Gotteserkenntnis, wie sie im Judentum und im Islam vorhanden ist, insoweit auch sie zwar einen Teil der übernatürlichen Offenbarung als Grundlage haben, aber doch nicht das Ganze der Offenbarung. Und da sie ärmer ist und nicht die gesamte übernatürliche Offenbarung zu Rate zieht, kann es manchmal geschehen, daß wir diese Erkenntnis auch bei solchen Menschen antreffen, die die übernatürliche Offenbarung nicht einmal teilweise bewußt kennen.

Das Dritte, das hinsichtlich der Beziehungen zwischen den beiden Arten der Erkenntnis schließlich festgehalten werden muß, ist dieses: in dem Maße als ein Mensch in seinem geistlichen Leben fortschreitet, wird seine theoretische, intellektuelle Erkenntnis Gottes aufgrund der Welt – als ihr Schöpfer und Lenker – immer mehr mit unmittelbarer, reicherer Kontemplation, das heißt mit der apophatischen Erkenntnis verbunden.

Das ist ein weiterer Grund dafür, daß die Väter, wenn sie von Gott reden, in ihrer Redeweise oft Ausdrücke der affirmativ-rationalen Erkenntnis mit denen

der apophatischen verbinden und darin abwechseln. Und weil bei ihnen die rationale Gotteserkenntnis von der apophatischen zurückgedrängt wurde, reden sie mehr von letzterer, ohne dadurch freilich die erstere ganz auszuschließen.

Im Zusammenhang mit der Möglichkeit, Gott aus den Gegebenheiten der Welt in affirmativ-rationaler Weise zu erkennen, sagt der heilige Gregor von Nazianz: «Daß Gott existiert und die schöpferische und erhaltende Ursache von allem ist, lehrt uns das natürliche Schauen und das Naturgesetz: das erste in bezug auf das Sichtbare, das so wohlgeordnet und wunderbar ist, und das sozusagen unbewegt da ist und sich doch ständig bewegt; das zweite schließt von dem Sichtbaren und wohl Geordneten auf seinen Lenker. Denn wie wäre dieses Universum zustande gekommen und wie hätte es Bestand ohne Gott, der allem Leben gibt und alles erhält? Denn wie könnte der, der eine wunderbar angefertigte Laute, ihre ausgeglichene Harmonie und Ordnung sieht, und wer das Lautenspiel hört, nicht sofort an den Schöpfer der Laute und an den Lautenschläger erinnert werden und an ihn denken, gerade auch wenn er ihn noch nie gesehen hat und gar nicht kennt? So ergeht es offensichtlich auch uns mit dem, der alles, was da ist, geschaffen hat, der alles bewegt und erhält, gerade auch wenn wir ihn mit unserem Verstand nicht begreifen können. Und der ist sehr undankbar, der nicht bis zum Ende weiterdenkt: indem er den natürlichen Beweisen nachgeht».<sup>2</sup>

Der heilige Gregor der Theologe bemerkt ganz richtig, daß die Rationalität der Welt ohne eine Person, die sie vorher rational gedacht hat, unerklärlich wäre, da diese Rationalität in diesem Fall keinen Zweck verfolgte und letztlich ohne Sinn, das heißt aber dann auch ohne wahre Rationalität dastünde; es wäre in der Welt also nur eine absurde Rationalität vorhanden. Gleichzeitig stellt der heilige Gregor fest, daß Gott nicht eine starre, statische bzw. in gleichbleibendem Kreislauf befindliche Welt geschaffen hat, sondern eine solche, innerhalb derer Gott gleichsam ein Musikstück ausführt, das in seinen Themen und Melodien vorwärtsstrebt; Gott setzt also sein Reden zu uns mit Hilfe der sichtbaren Welt fort und führt uns zu einem Ziel. Er ist nicht nur der Schöpfer dieser mächtigen Laute, er ist auch der Darbieter einer umfassenden, komplexen Tondichtung auf ihr.

Der heilige Gregor meint aber: diese theoretisch-intellektuelle Erkenntnis Gottes, die auf rationale Weise aus der Schöpfung deduziert wird, sei ungenügend. Sie verlange, durch eine höhere Erkenntnis ergänzt zu werden, die eine Erkenntnis des eigentlichen Geheimnisses Gottes, also eine apophatische Erkenntnis ist; diese ist zugleich ein höheres Erfassen des unendlichen Reichtums Gottes, das gerade darum weder ganz begriffen noch ausgedrückt werden

kann. Er läßt Mose bei seinem Aufstieg auf den Sinai sprechen, wobei dieser zum Bild all derer wird, die sich über die Erkenntnis Gottes aus dem Geschaffenen zur Erkenntnis seiner grenzenlosen, geheimnisvollen Gegenwart erheben; der heilige Gregor spricht also auch von dieser apophatischen Erkenntnis, ihre Beschreibung wechselt aber mit derjenigen der kataphatischen bzw. affirmativ-rationalen Erkenntnis ab. Er läßt also Mose sagen: «Ich habe mich aufgemacht als einer, der Gott verstehen will, und so stieg ich auf den Berg; ich kam in die Wolke hinein, die mich von der Materie und von den übrigen Stoffen schied, und ich sammelte mich in mir selbst. Als ich aber aufblickte, sah ich kaum den Rücken Gottes. Und auch dieser war von Stein bedeckt, das heißt also von fleischgewordenem Wort. Und ich sah ein wenig – nicht das eigentliche Wesen, das Allerreinste, das nur der Dreieinigkeit selbst bekannt ist, das also hinter dem Vorhang verborgen ist, da die Cherubim thronen und es bedecken, sondern ich sah den Heiligen so, wie er nachher wurde, als er zu uns herunterstieg. Dieses ist aber, soweit ich weiß, die Erhabenheit der Kreaturen, die von ihm geschaffen und erhalten wurde, oder, wie es der göttliche David sagt, seine Größe (Ps. 8, 2). Das also bedeutet der Rücken Gottes: seine Zeichen, die er hinterläßt, so wie die Sonne Schatten wirft oder sich im Wasser widerspiegelt; denn es ist nicht möglich, ihn selber zu sehn, denn er übersteigt unser Fassungsvermögen mit der Reinheit seines Lichtes».<sup>3</sup>

Wie man also sieht, bedeutet das Sich-Erheben über die Dinge der Welt nicht zugleich deren Verschwinden, sondern Erhoben-Werden durch sie hindurch zu einem Zustand jenseits ihrer. Und weil sie erst recht da sind, schließt die apophatische Gotteserkenntnis die affirmativ-rationale nicht aus. Sie ist aber mit der apophatischen so innig verbunden, daß der heilige Gregor leicht von der einen zur anderen übergehen kann. Die Welt bleibt also auch dem apophatischen Erkennen bewußt. Sie wird für Gott transparent. Diese Erkenntnis ist aber apophatisch, denn Gott, der durch sie erfaßt wird, ist undefinierbar; er wird als Wirklichkeit erfahren, die jede Möglichkeit einer Definition sprengt. Und doch ist auch dieses eine Erkenntnis des Gottes, der sich zu uns herabgeneigt hat, und nicht das Erfassen seines Wesens durch sich selbst. Diese Erkenntnis ist so sehr mit der affirmativ-rationalen verflochten, daß es schwer ist, genau zu sagen, wann Gregor von der einen und wann er von der anderen spricht.

Die Unmöglichkeit, den Lichtglanz der geheimnisvollen Gegenwart Gottes und die ihm zugeschriebenen Eigenschaften in Begriffe zu fassen, bespricht Gregor von Nazianz auch in einer anderen Beschreibung der Erfahrung Moses auf dem Sinai, in der es wieder schwer ist, die beiden Arten der Erkenntnis zu unterscheiden: «Gott ist, und wird ewig sein; besser gesagt: er *ist* ewig.

Denn die Aussagen: er *war* und er *wird sein* umschreiben Ausschnitte unserer Zeit und unseres dahinrauschenden, vergänglichlichen Wesens. Er aber *ist* ewig. Denn so nannte er sich selbst vor Mose, als er am Berge war. Denn indem er alles umfängt, schließt er das Sein in sich, das nie anfing und nie aufhört und das wie ein unendlicher, unbegrenzter Ozean ist, der jede Zeit und Daseinsvorstellung überschreitet. Die Vernunft erfaßt nur einen Schatten von ihm, und auch dieses Erfassen bleibt dunkel und trübe, es faßt nicht ihn selbst, sondern nur das, was um ihn ist – verschiedene Bilder, aus denen dann eine Art wirkliche Gestalt zusammengebracht wird. Denn er entgleitet uns, bevor wir ihn erfassen, und entzieht sich uns, ehe wir ihn verstehen; er erleuchtet unseren Verstand, wenn er gereinigt ist, mit der Schnelligkeit eines Blitzes, der nicht stillsteht».

Diese andringende Gegenwart Gottes als Person, aus der seine Unendlichkeit hervorstrahlt, ist nicht das Ergebnis eines rationalen Denkvorganges, wie er der kataphatischen, intellektuellen bzw. negierenden Erkenntnis eignet, sie wird vielmehr in einem Zustand verfeinerter geistlicher Sensibilität verspürt, der sich nicht einstellt, solange der Mensch von leiblichen Begierden und von jeder Art Leidenschaft beherrscht ist. Er setzt eine Erhebung über die Leidenschaften, eine Reinigung von ihnen voraus. Wenn diese Reinigung andauert, stellt sich auch jene verfeinerte geistliche Sensibilität dauerhaft ein, mit der die geheimnisvolle Gegenwart Gottes erst erfaßt werden kann. Es gibt sowohl im Hinblick auf die Reinigung, als auch auf die Tiefe und Dauer des apophatischen Erfassens eine ganze Stufenfolge. Dennoch schließt sie eine Erkenntnis Gottes als Schöpfer und Vorseher nicht aus, sondern sie verbindet sich mit ihr. Die apophatische Erkenntnis ist nicht irrational, sondern überrational, denn der Sohn Gottes ist ja der Logos, der die Vernünftigkeit und Zweckmäßigkeit aller Kreaturen in sich schließt. Er ist aber selbst als Logos überrational, so wie die Person als Subjekt der Ratio und als Träger eines Lebens, das in sich selbst immer einen Sinn hat, überrational ist.

Der heilige Gregor von Nazianz sagt, indem er wieder Mose sprechen läßt: «Indem ich entschlossen auf den Berg stieg, besser gesagt, mit Entschlossenheit und Anstrengung, getrieben von Hoffnung, und dort auch geängstigt von Schwachheit, ging ich ein in die Wolke, um bei Gott zu sein. Denn so befahl Gott: wenn irgendein Aaron da ist, soll er mit mir kommen und nahe stehn, wenn er aber draußen stehen soll, dann soll er auch dieses annehmen. Wenn irgendein Nadab oder ein Abiud vorhanden ist, oder irgendeiner aus den Ältesten, so sollen sie ebenfalls heraufsteigen; sie sollen aber von ferne stehen, je nach der Würdigkeit ihrer Reinigung. Wenn aber einer von den vielen einer solchen Höhenwanderung und Kontemplation unwürdig ist, weil er unrein

ist, dann soll er sich nicht nahen, denn er wird von Gefahr nicht bewahrt bleiben; wenn er aber nur vorübergehend gereinigt ist, soll er unten bleiben und nur den Schall der Posaune und die einfachen Worte der Erhabenheit hören.»<sup>4</sup>

Die Notwendigkeit, sich um dieser Erkenntnis willen zu reinigen bzw. ein starkes Sündenbewußtsein und das Gefühl des Ungenügens zu empfinden, zeigt ebenfalls, daß es sich hier nicht um eine negierende rationale Erkenntnis handelt, so wie sie im Abendland verstanden wurde, also nicht um eine einfache Negation im Blick auf gewisse rationale Behauptungen über Gott. Es geht hier vielmehr um eine Erkenntnis, die auf Erfahrung beruht. Übrigens nennen die Morgenländer dieses Sich-Gott-Nähern eher *Vereinigung* als Erkenntnis. In dieser apophatischen, auf Erfahrung beruhenden Erkenntnis wird Gott teilweise erfaßt; andererseits weist das Erfasste darauf hin, daß jenseits davon noch etwas vorhanden ist, das über allem Erfassen liegt. Beides wird durch Begriffe affirmativer und negativer Theologie ausgedrückt.

Der heilige Gregor fährt fort: «Es scheint mir so zu sein, daß Gott mich durch das, was ich über ihn begriffen habe, zu sich zieht (denn der gänzlich Unbegriffene verleihe weder Hoffnung noch Hilfe); durch das aber, was ich noch nicht begriffen habe, nötigt er mir Bewunderung ab; indem er aber bewundert wird, wird er zugleich begehrt; indem er begehrt wird, reinigt er uns; indem er uns aber reinigt, verleiht er uns sein göttliches Bild; und indem wir so werden, wie er, redet er mit uns so wie mit seinen Hausgenossen, ja wir wagen ein noch kühneres Wort: Gott vereinigt sich mit uns als mit Gott-Gleichen und er wird von uns erkannt; wir erkennen ihn, soweit wir von ihm erkannt sind. Gott ist aber unendlich, überhaupt: kaum denkbar; eigentlich kann nur eines von ihm begriffen werden: seine Unendlichkeit».<sup>5</sup>

## 2. Der Unterschied zwischen rationaler und apophatischer Erkenntnis

Die Kirchenväter halten dafür, zu betonen, daß auch diese apophatisch erfahrene Unendlichkeit noch nicht das eigentliche Wesen Gottes ist; sie konnte nämlich mit dem Wesen des Universums oder dem des menschlichen Geistes gleichgesetzt oder als natürliche Fortsetzung von beiden angesehen werden, wie bei Plotin. Gottes Wesen und Sein ist aber nicht identisch mit dem Wesen und Sein der Welt oder des menschlichen Geistes; er transzendiert diese, weil er ungeschaffen ist, sie aber geschaffen sind. Seine Transzendenz ist durch seinen Person-Charakter gesichert, der die Fähigkeit besitzt, einer Unendlichkeit, die nicht selber Person ist, überlegen zu sein.

Nur die göttliche, transzendente Person gewährleistet also eine Unendlichkeit, die das Wesen der Welt oder das des menschlichen Geistes nicht einfach fortsetzt oder ins Unendliche verlängert; eine Verbindung zwischen beiden ist nur durch Gnade möglich, nur durch das gütige Gewähren der göttlichen Person, die den Menschen an sich teilhaben läßt, freilich auch durch einen eigenen Willenseinsatz des beteiligten Menschen. So gesehen gehört also zur Teilhabe des Menschen an der Unendlichkeit zugleich auch das freudige Erheben dieses Menschen zur personalen Gemeinschaft mit Gott, die auf Ewigkeit hin angelegt ist, wodurch aber das eigene Personsein nicht ausgelöscht wird. Wäre es anders, könnte das menschliche Personsein angesichts des Unendlichen nur gerade einen Augenblick bestehen. Darum sagt der heilige Maximus Confessor: «Die Werke Gottes, die innerhalb der Zeit zu sein begonnen haben, sind solche, die bloß durch Teilhabe da sind . . . Die Werke Gottes hingegen, die nicht innerhalb der Zeit zu sein begannen, sind solche, an denen man teilhat, und zwar so, daß die, die an ihnen teilhaben, dieses nur durch Gnade vermögen. So verhält es sich z. B. mit der Güte und mit allem, was in den Begriff der Güte eingeschlossen ist. Und kurz: ebenso mit dem Leben, mit der Unsterblichkeit und mit der Einfachheit, mit der Unveränderlichkeit und mit der Unendlichkeit und mit all dem, was als das gedacht wird, das wesentlich bei Gott vorhanden ist und ihn umgibt.»<sup>6</sup> Indem wir diese Wirklichkeiten, durch das Bewußtwerden einer Teilhabe an ihnen, erkennen – freilich so, daß es deutlich wird, daß unser Wesen anders ist als sie –, erkennen wir nicht das Wesen Gottes selbst, aber wir werden dessen inne, daß wir mit ihm als Person Gemeinschaft haben.

Der Neuplatonismus setzte die Gottheit mit den genannten Wirklichkeiten gleich. Daher verwechselte er die Gottheit mit dem Wesen der Welt oder des menschlichen Geistes und behauptete, daß sich der menschliche Geist, wenn er sich über die Beschäftigung mit der Vielfalt der Dinge erhoben habe, mit der Gottheit als Einheit und nicht weiter bestimmbare Einfachheit – in diesem Sinne apophatisch – in actu identifizieren könne. Die Neuplatoniker meinten auch, die Gottheit könne ihrem Wesen nach erkannt werden. Darauf gründete sich der Anspruch der Eunomianer, das Sein und das Wesen Gottes genau zu kennen. Das bedeutete aber eine Leugnung des transzendenten Personalcharakters Gottes. Wenn Gott als Gott transzendent ist, dann ist er personale Wirklichkeit. Die christliche apophatische Erkenntnis impliziert sowohl ein Herabsteigen auf die Stufe menschlichen Erkenntnisvermögens als auch die Transzendenz Gottes. Gott steigt mittels seiner Energien herab. Sein Personalcharakter gewährleistet seine Transzendenz. Sein Personal-Sein transzendiert sogar seine Unendlichkeit.<sup>7</sup>

In diesem Sinne ist Gott mit nichts von dem identisch, was wir als seine Eigenschaften bezeichnen: weder mit der Unendlichkeit, noch mit der Ewigkeit, noch mit der Einfachheit. Er steht weit über ihnen. Sie bilden weder Gottes Wesen, noch eine Art Personen, in denen sein ganzes Wesen bestünde, sondern sie sind «bei Gott vorhanden und umgeben ihn». Darum gründet der heilige Gregor von Nazianz seinen Gedanken, daß wir Gottes Unendlichkeit erkennen, ihn selbst doch noch nicht völlig erkannt haben, darauf, daß das Wesen Gottes nicht mit der Einfachheit gleichgesetzt werden kann. Nur so würden wir Gott entweder zur Gänze oder gar nicht erkennen. Das Wesen Gottes ist mit der Einfachheit nicht identisch, so wie das unsere nicht mit Zusammensetzung gleichbedeutend ist. Sonst läge der Unterschied zwischen der Gottheit und uns nur im Modus (in der Erscheinung) und nicht in der Essenz (im Wesen). Weil Gott Person ist, besteht zwischen ihm und uns eine Beziehung der Liebe, die sowohl ihn selbst als auch uns als Personen aufrechterhält. Diese Liebe erfahren wir nicht als etwas unendlich Gleichbleibendes, sondern als etwas Unendliches, das doch immer wieder neu ist, gleichsam als einen Ozean immer neuen Reichtums. Ständig werden wir zu ihr fortschreiten. Was wir an Gott erkannt haben, das möchten wir immer tiefer erkennen, und je mehr wir Gott lieben, umso größer wird unsere Liebesfähigkeit. Weil Gott Person ist, hängt seine Erkenntnis durch Erfahrung auch von unserer Reinigung von leidenschaftlicher und blinder Bindung an die endlichen Dinge ab. Aber gerade das läßt uns begreifen, daß es jenseits des immer neuen Reichtums, den wir erfassen, eine Quelle gibt, aus der dieser Reichtum fließt, und die nicht im Bereich unserer Erfahrung liegt.

Wir können sagen, es gibt zwei Weisen des Apophatischen: einerseits das Apophatische, das zwar erfahren, nicht aber definiert werden kann, andererseits aber auch das Apophatische, das jenseits aller Erfahrung liegt, also unerfahrbar bleibt. Beide Weisen sind gleichzeitig da. Was erfahren wird, besitzt den Charakter der Verständlichkeit, weil es doch irgendwie in affirmativen oder negativen intellektuellen Termini ausgesprochen werden kann. Die Intelligibilität reicht aber nie aus. Das Wesen, das jenseits der Erfahrung liegt, das wir aber doch von weitem als Quelle all dessen, was wir erfahren, verspüren, besteht als personale Wirklichkeit. Weil dieses Wesen als personale Wirklichkeit vorhanden ist, wird es als lebendige Quelle verspürt, von der Energien und Bewegungen ausgehen, die sich uns mitteilen. Darum hat das Apophatische seinen letzten Grund im Personalen; und darum weist das Apophatische auch nicht darauf hin, daß sich Gott ganz in sich selbst verschließt.

Der heilige Gregor von Nyssa redet ebenfalls von beiden Arten der Gotteserkenntnis, die er manchmal auseinanderhält, manchmal aber auch miteinander

verbindet. Er spricht aber mehr von der apophatischen Erkenntnis, denn auch nach seiner Meinung ist in sie auch die kataphatische oder affirmativ-rationale eingeschlossen. Die ersten Kapitel seiner «Großen katechetischen Rede» sind der rationalen Erkenntnis Gottes gewidmet. Aber auch indem er darüber spricht, sagt er, daß Gott sich hierin als ein undefinierbares Geheimnis enthüllt, was dem Beginn apophatischer Erkenntnis und der Vertiefung in sie gleichkommt. «So erhält der, der die Tiefen des Geistes erforscht, in der Seele in geheimnisvoller Weise zwar ein bescheidenes Verständnis der Lehre über die Erkenntnis Gottes, er vermag aber nicht mit der Vernunft diese unaussprechliche Tiefe des Geheimnisses verständlich zu machen».<sup>8</sup>

Der heilige Gregor von Nyssa legt also auf die apophatische Erkenntnis großes Gewicht, trennt sie aber doch nicht ganz von der Betrachtung der äußeren Dinge. Andererseits spricht er ebenfalls von der Reinigung der Seele von allen Leidenschaften als von einer Voraussetzung dieser Erkenntnis: wer tiefer eindringen wolle, dürfe nicht bloß im engen, sichtbaren Horizont der Dinge eingeschlossen bleiben.

Indem er sich ebenfalls des Aufstieges des Mose auf den Berg als Bild für das Hinaufsteigen der Seele in die Nähe Gottes bedient, sagt er: «Wer sich gereinigt hat, schärfe sein inneres Gehör, und indem er den Schall (der Posaune) vernimmt, der aus dem Nachsinnen über die Dinge aufsteigt, das auf die Erkenntnis der Macht Gottes ausgerichtet ist, wird er von seinem Klang zum Durchgang zu dem Ort geführt, da Gott gegenwärtig ist. Dieser Ort wird von der Schrift Dunkel genannt, was auf die Unbegreiflichkeit Gottes und auf die Unmöglichkeit hinweist, ihn wirklich zu fassen».<sup>9</sup> Denn das Wesen Gottes ist «der Erkenntnis sowohl der Menschen als auch jedwedes anderen denkenden Geschöpfes nicht zugänglich. Darauf wies auch der Evangelist Johannes hin, als er sagte: Niemand hat Gott jemals gesehen (Joh. 1, 8)».<sup>10</sup>

Der heilige Gregor von Nyssa begründet aber noch tiefer, warum man, um zu diesem Dunkel bzw. vor die Unbegreiflichkeit Gottes zu gelangen, zuerst durch die Betrachtung der geschaffenen Dinge hindurchgeschritten sein muß: in jenem Dunkel habe Mose nämlich das Zelt gesehen, das nicht von Menschenhänden gemacht sei, und das nichts anderes sei, als «Christus, die Kraft und die Weisheit Gottes, der alles in sich schließt». «Denn Zelt ist die Bezeichnung der Kraft, die alles Seiende umfaßt, in ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit, es ist die gemeinsame Hülle aller Reichtümer dessen, der alles in sich schließt.»<sup>11</sup> Jedoch zur umfassenden Fähigkeit, uns in den zu versenken, der alles in einfacher und konzentrierter Weise in sich schließt, gelangen wir gerade durch das Nachsinnen über alle Dinge. Der Schall der Posaune, den Mose von oben erklingen hört, bevor er in das Dunkel eintritt, in dem Gott

da ist und wo er das himmlische Zelt bzw. die Kraft sieht, die alles in sich schließt, wird vom heiligen Gregor als Erscheinung der Herrlichkeit Gottes in den geschaffenen Dingen gedeutet. Ohne das Sehen dieser Herrlichkeit kann sich also niemand zum Erleben der unbegreiflichen Gegenwart Gottes erheben. «Wer sein inneres Gehör geläutert und geschärft hat, wird, wenn er diesen Schall hört, das heißt also die Kunde, die er aus dem Nachsinnen über die äußeren Dinge im Blick auf das Erkennen Gottes vernimmt, dadurch so geführt, daß er mit seinem Denken an den Ort gelangt, wo Gott ist. Dieser wird von Gott Dunkel genannt, das, wie schon gesagt, als das Unbekannte, als Unsichtbarkeit Gottes gedeutet wird, in welchem er, nachdem er in es hineingelangt ist, jenes niegesehene Zelt schauen darf».<sup>12</sup>

Es ist bemerkenswert, daß Gregor von Nyssa aufgrund des Schriftzeugnisses meint, Mose sei zum Schauen des himmlischen Zeltes erst gelangt, nachdem er in das Dunkel der Unbegreiflichkeit Gottes bewußt eingetreten sei. Von hier aus verstehen wir, daß er, nachdem er einmal zur Erfahrung des unbegreiflichen Geheimnisses Gottes gelangt war, dieses eben entweder durch die Dinge hindurch oder außerhalb der Dinge sieht, der aber von einer Schau zur anderen hinüberwechselt und so zu immer höherer Stufe gelangt. Die Dinge selber werden immer transparenter, Gottes Herrlichkeit leuchtet immer klarer aus ihnen hervor; Gott zeigt sich durch sie, denn zwischen Sinn und Zweck der Dinge und Gott besteht kein Widerspruch. «Dann bekommt Mose, indem er den Berg erklimmt, den Schall der Posaunen immer deutlicher zu hören. Danach dringt er in die unzugängliche, nie gesehene Erkenntnis Gottes ein. Und er hält nicht einmal hier inne, sondern gelangt zu dem Zelt, das nicht von Händen gemacht ist. Hier erst gelangt der, der diese Höhenwege einschlägt, zum Ziel».<sup>13</sup>

Der Gotteserkenntnis haftet ständig etwas Paradoxes an: in dem Maße als sich jemand Gott erkennend nähert, steigt er zugleich zu seinem unbegreiflichen Geheimnis empor. «Darin besteht die wahre Erkenntnis des Gesuchten: zu erkennen, daß man ihn nicht zu erkennen vermag. Denn der «Gesuchte ist über aller Erkenntnis, von allen Seiten von Unbegreiflichkeit umgeben».<sup>14</sup> «Als Mose also in der Erkenntnis zunahm, bezeugte er, daß er Gott im Dunkel zu sehen bekam; er erkannte also, daß Gott an sich der ist, der höher ist, als alles Erkennen und Verstehen reicht . . . Das göttliche Wort gebietet in erster Reihe, Gott sei mit nichts, das den Menschen bekannt ist, zu vergleichen. Denn alles Verstehen, das auf irgendeiner Vorstellung beruht, durch die man sich bemüht, zu einem Begriff oder zu einer Seins-Zusammenschau zu gelangen, bringt bloß einen Götzen hervor, bezeugt aber nicht Gott».<sup>15</sup>

### 3. Die Dynamik der Gotteserkenntnis und die Transparenz jedweder Gottesvorstellung

Der Aufstieg zur Höhe der Gotteserkenntnis bleibt demnach ständig offen. Jedes Gottesverständnis muß brüchig, transparent und beweglich sein; es ist in sich widerrufbar, und treibt uns, wenn auch in der gleichen Richtung, zu einem anderen Verständnis. Wer dieses Verständnis in seinem Sinn eindeutig festlegen will, grenzt damit Gott in der Vielfalt seiner Möglichkeiten ein, ja er verliert eigentlich Gott aus den Augen, indem er bloß auf diese einmal gefaßte Vorstellung starrt; es bleibt ihm nur ein Wort, ein leerer Begriff übrig. In diesem Fall wird ihm sein «Verständnis» eigentlich zum «Idol», also zu einem falschen Gott. Die Vorstellung und die gebrauchte Bezeichnung müssen Gott immer wieder transparent machen, es muß dabei deutlich werden, daß Gott in keinem Wort, in keiner Bezeichnung wirklich Raum hat; er übersteigt jede Vorstellung und tritt in seinem unendlichen Reichtum einmal mit dieser, dann mit einer anderen Seite seines Wesens in Erscheinung.

Dionysius Areopagita sagt: «Siehe, weshalb die meisten unter uns nicht daran glauben, daß Wörter und Bezeichnungen die göttlichen Geheimnisse zu offenbaren vermögen; denn wir halten sie nur für sehr zarte Symbole, die mit ihnen verbunden sind. Darum müssen wir sie, wenn wir sie nackt und rein sehen wollen, der Symbole entledigen und entkleiden. Wenn wir sie so sehen, erblicken wir den Lebensquell, der sich aus sich selber bewegt, der in sich selbst als eine einheitliche, einfache Kraft besteht, die von selbst wirkt, die sich selbst nicht verläßt, weil sie die Erkenntnis aller ist und sich selber durch sich selber ansieht».<sup>16</sup> Tatsächlich müssen wir Worte und Vorstellungen übersteigen und zu neuen Worten und zu neuem Verständnis hindurchdringen. Nur so erfahren wir die geheimnisvolle Gegenwart Gottes. Wenn wir zu sehr an Worten und an dem darin enthaltenen Verständnis festhalten, und das geschieht eben dann, wenn wir ständig an den gleichen Worten und Vorstellungen festhalten, dann treten sie zwischen uns und Gott; wir bleiben dann bei ihnen und halten sie selber für Gott.

Wir sind einerseits auf Worte und Vorstellungen angewiesen, denn sie rühren doch von den Kreaturen Gottes her, in denen sich seine Macht zeigt und durch die er sich doch zu uns herabgelassen hat, daß wir ihn fassen können; andererseits müssen wir sie aber überschreiten, um vor Gott selber als vor dem Ursprung seiner Kreaturen und Werke zu stehen; wir müssen über sie hinaussteigen. Auch sein Wirken, das als Macht erfahren wird, aus der die Kreaturen hervorgegangen sind und in der sie ihren Bestand haben, übersteigt die Worte, die für seine Bezeichnung eigentlich ja nur geliehen werden.

Wir müssen uns einerseits darum bemühen, den höheren Sinn der Dinge und der Ausdrücke, mit denen sie bezeichnet werden, zu erfassen, insbesondere den Sinn der Worte der Heiligen Schrift. Andererseits müssen wir uns zugleich auch bemühen, diese Worte und Bezeichnungen zu überschreiten, um jenseits von ihnen das Geheimnis Gottes und seiner Werke zu erfahren. Alle Dinge und die für ihre Bezeichnung entliehenen Worte sind im Verhältnis zu den Werken Gottes und zur Person, aus denen diese Werke hervorgehen, nur Symbole.<sup>17</sup> In diesen Symbolen gibt es, was ihren Sinngehalt anbelangt, viele Stufungen, sie führen uns zu Höhen empor, die wir vorher nie geahnt hätten. Wir müssen also stufenweise zu immer höheren Sinngehalten emporsteigen, um schließlich auch diese noch zu überschreiten. Je nuanciertere Worte wir gebrauchen und je höhere Sinngehalte wir erreichen, um so eher gelangen wir zur Einsicht, daß Gott sie alle weit übersteigt, daß er aber doch auch die Wirklichkeit ist, der ihre Tiefe und potentielle Komplexität ganz umfaßt, weil er der eine Ursprung ihres Sinngehaltenes ist. Gerade darum ruft er uns auf, alle Symbole und alle Worte mit ihren Sinngehalten gegebenenfalls auch aufzugeben. Besonders wenn sich die Worte auf das Heilswirken Gottes beziehen, müssen wir immer tiefer in ihren Sinngehalt eindringen, und dabei zu neuen, adäquateren vordringen, um schließlich auch diese hinter uns zurückzulassen, denn Gottes Wirken läßt sich in keinen endgültig fassen: «Seine Gerichte sind unbegreiflich – sagt der heilige Johannes Chrysostomus – seine Wege unerforschlich; sein Friede ist höher als alle Vernunft: die unbeschreiblichen Gaben, die Gott denen bereitet hat, die ihn lieben, sind noch in keines Menschen Herz gekommen; seine Größe kennt keine Grenzen, seine Weisheit ist ohne Zahl, alles bleibt unfafbar . . . Hier ist nicht einfach von einem Sein, sondern von Heilswirkungen die Rede . . . Wenn aber sein Heilswirken unfafbar ist, wieviel mehr wird er selber es sein?»<sup>18</sup>

Gott ist der Ursprung der Kraft und des Lichtes, die uns im Vollzug des Erkennens immer höher emporheben, bis wir zur Vollendung des Lebens gelangen. In diesem Aufstieg bildet er aber eigentlich keine Grenze, an die wir anstoßen könnten. Er ist der Höchste, und in seiner Höhe unendlich, er ist unerschöpflich in seiner Anziehungskraft, die er auf uns ausübt, und in den Gaben, die er über uns ausschüttet. Das wäre freilich nicht möglich, wenn Gott nicht Person wäre und wenn unsere Verbindung mit ihm nicht in personaler Zuwendung und Liebe bestünde. Die nichtpersönliche Natur ist in vieler Beziehung endlich. Sonst wäre sie nicht von einem Gesetz beherrscht. Die Liebe aber, die zum Sein des Menschen gehört, ist eine Eigenschaft, zu der Freiheit hinzugehört. Das Vordringen in der Erkenntnis Gottes bis hin zur

Vereinigung mit ihm hat also nicht bloß theoretischen Charakter. In der Verbindung mit Gott erhält der Mensch Kraft dazu. Darin wird aufs neue deutlich, daß die apophatische Erkenntnis nicht in einem Sich-Verschließen vor der Welt und vor der Wirklichkeit des Nächsten vor sich geht, und daß sie uns zum Fortschreiten in der Tugend anspornt.

Das jedenfalls ist die Lehre des heiligen Gregor von Nyssa und des heiligen Johannes Chrysostomus. Der erstere sagt hierüber noch: «So wird auch die Seele, die von den an die Welt gebundenen Leidenschaften befreit ist, leicht; sie schwebt in sanfter Bewegung empor und erhebt sich von den Niederungen zur Höhe. Und da es nichts gibt, das ihre Bewegung aufhalten könnte (denn das Wesen des Guten übt auf die, die zu ihm emporblicken, eine Anziehung aus), steigt sie immer mehr über sich selbst hinauf und streckt sich voll Verlangen nach dem, was vor ihr ist, nach dem Himmlischen, wie der Apostel sagt (Phil. 3, 14), in immer höherem Fluge. Denn durch das, was sie bereits erlangt hat, wird sie zum Höhersteigen veranlaßt, um das, was über ihr liegt, zu erreichen; denn das Praktizieren der Tugend steigert die Kraft des Einsatzes, es schwächt sie nicht, sondern regt sie an».<sup>19</sup>

Nur durch ernstliche Bemühung, rein zu werden, wächst die Verfeinerung des Geistes, nur aufgrund dieser Verfeinerung entsagt man allen Vorstellungen über Gott und dem dem Menschen anhaftenden Bestreben, diese Vorstellungen zu fixieren, und begegnet damit zugleich der Tendenz, daraus ein Idol zu machen und den Geist durch dessen Anbetung zu lähmen. Die Seele wird von unaufhörlicher Sehnsucht bewegt, höher zu streben, sie «bittet Gott, er selber möge ihr erscheinen». Was sie erreicht, sind immer nur Symbole, Bilder des eigentlichen Archetyps, nach dessen Erkenntnis sie unentwegt strebt. Dieser Archetyp ist aber die höchste Person. Die Grundsymbole schließen die Wirklichkeiten und Dinge der Welt in sich ein. Sie werden ständig von höheren Sinngehalten durchdrungen und durchleuchtet.

Gregor von Nyssa beschreibt des öfteren diesen geistigen Höhenweg, z. B. auch mit folgenden Worten: «Es scheint mir, als ob der Seele, die sich auf den, der an sich gut ist, ausrichtet, solches vermittels des liebenden Gefühls widerfährt. Dieses Gefühl ist stets von der Hoffnung getragen, von dem durch die Seele bereits Erschauten zu dem zu gelangen, was höher liegt. Die Hoffnung zündet immer wieder das Verlangen nach dem an, was noch verborgen ist. Darum verlangt der so in Liebe zum Schönen Entbrannte, wenn er das erlangt, was als Bild des eigentlich Begehrten vor ihn tritt, immer mehr ganz von den Wesenszügen dessen durchdrungen zu werden, den er liebt. Das ist es, was sein kühnes Begehren erreichen will, und dies geht über alle Grenzen des Wünschbaren hinaus: nicht mehr bloß im Spiegel zu sehen, nicht bloß Abbildungen

zu schauen, sondern das Angesicht (die Person) selbst, ihn selbst als das Gute und Schöne in Person».<sup>20</sup>

Gott kann nicht in Begriffe gepreßt werden, weil er das Leben, oder besser: die Quelle des Lebens ist. Übrigens kann man keine Person genau definieren, weil sie etwas Lebendiges ist und in bestimmter Weise Leben aus sich heraussetzt. Umso weniger läßt sich das mit Gott als der höchsten Person machen. Wer glaubt, Gott zu kennen, wer ihn in enge Begriffe preßt, ist von christlichem Standort gesehen geistlich tot. So deutet der heilige Gregor von Nyssa das biblische Wort: «Wer mein Angesicht sieht, wird nicht am Leben bleiben.» Er sagt: «Dieses Wort sagt das nicht aus, weil Gott die Ursache des Todes für sie wäre, die ihn sehen (wie könnte denn das Antlitz des Lebens die Ursache für den Tod derer sein, die sich ihm nahen?), sondern weil Gott an sich Lebens-Spender ist; und der Grundzug des göttlichen Wesens ist es, alle Erkenntnis zu übersteigen. Wer meint, Gott sei etwas, das erkannt werden kann, indem er von dem, der ist, zu einer Vorstellung abfällt, durch die er ihn erfassen möchte und die er für wirklich hält, wird kein Leben haben. Denn der, der wirklich existiert, ist wahrhaftiges Leben. Als solches ist er dem Erkennen unzugänglich. Und was nicht Leben in sich hat, kann auch kein Leben spenden . . . Aus dem Gesagten lernen wir, daß Gott seinem Wesen nach undefinierbar und uneingrenzbar ist. Denn wenn man sich Gott innerhalb irgendeiner Grenze dächte, müßte man ihn zusammen mit dieser Grenze denken und mithin auch zusammen mit dem, was jenseits dieser Grenze ist».<sup>21</sup> «Es läßt sich also keine Begrenzung des unsichtbaren Wesens denken. Was aber nicht eingrenzbar ist, hat kein begreifliches Wesen . . . Und das heißt Gott wirklich erkennen: niemals des Wünschens satt zu werden, ihn zu erkennen».<sup>22</sup>

Gewöhnlich sieht man Dionysius Areopagita als jenen unter den Kirchenvätern an, der die apophatische Erkenntnis am ausgeprägtesten formuliert und ausgebildet hat. Liest man seine Schriften jedoch aufmerksam durch, so läßt sich in ihnen allenthalben feststellen, daß er die apophatische Erkenntnis eigentlich stets mit der kataphatischen verbindet. Das wird auch darin deutlich, daß er ebenfalls von einem geistlichen Fortschreiten in der Erkenntnis Gottes spricht. Er sieht also in der aussprechbaren Erkenntnis nicht eine Summe einerseits positiver und andererseits negativer intellektueller Feststellungen, in der Art, wie das etwa im Rahmen der scholastischen Theologie praktiziert wurde, sondern in erster Reihe eine auf Erfahrung beruhende Erkenntnis, die bloß in dem Augenblick, in welchem sie in Worte gefaßt wird, eben bestimmter affirmativer und negativer Termini bedarf, wobei in dem, was von Gott erkannt wird, gleichzeitig auch sein Geheimnis deutlich wird. Nur infolge der Annahme, daß Dionysius Areopagita die aussprechbare Erkenntnis von der

apophatischen trennt, konnten gewisse katholische Theologen der morgenländischen Tradition vorwerfen, sie habe sich bloß die apophatische Theologie des Dionysius, und zwar als eine negative intellektuelle Theologie, angeeignet. Besonders in seiner Schrift «Über die göttlichen Namen» gebraucht Dionysius Areopagita in betonter Weise auch affirmativ-rationale Erkenntnis-Termini. Er scheidet aber auch hier die positiven Behauptungen nicht von den Negationen, denn auch diese affirmativen Ausdrücke beruhen letztlich auf apophatischer Erfahrung, die auf das Geheimnis Gottes hindeuten, oder unmittelbar an die Erfahrung dieses Geheimnisses gebunden sind, da ja von Gott alle Kräfte ausgehen, die die Welt erschufen und sie erhalten, wobei Gott selbst aber weit über diesen Kräften steht: «Das ganz und gar überweltliche Dasein Gottes als Urquell alles Bestehenden bzw. seine alle erfahrbare Wirklichkeit transzendierende überschwengliche Güte dürfen als solche von keinem, der die Wahrheit, die über aller Wahrheit ist, liebt, weder als Wort, als Kraft oder als Vernunft, noch als Leben oder Wesen gepriesen werden; weil sie vielmehr dieses alles übersteigen, reicht kein Ausdruck für ihre Beschreibung aus: man darf sie also nicht als Fähigkeit, Bewegung oder Lebenskraft, auch nicht als Vorstellung, Meinung, Namen, Wort oder Gedanken, noch als Verständnis, Wesen, Fertigkeit, Begründung, Vereinigung, Begrenzung oder als Unbegrenztheit ansehen, als nichts von all dem also, was vorhanden ist. Man muß aber die Vorsehung, die alles Gute bewirkt, und die die Quelle der Vergöttlichung alles Bewirkten ist, preisen, da sie es ist, die den Bestand des Guten sichert, und die schon allein durch ihr Vorhandensein die Grundursache für alles, was da ist, bildet». <sup>24</sup>

Auch die Attribute Gottes werden nicht einfach durch rationale Deduktion erkannt, sie werden vielmehr durch die Teilhabe am Wirken Gottes, wie es in der Welt erkennbar wird, erfahren. Der Abglanz dieses Wirkens liegt auf der Welt und ist in bestimmter Weise erfahrbar. Das steht nicht im Widerspruch zur Annahme, daß Gott die Grundursache der Welt ist. Dionysius Areopagita trennt die rationale Erkenntnis nicht ganz von der apophatischen, so wie das auch die anderen Kirchenväter nicht taten; er spricht vielmehr abwechselnd von beiden und beschreibt sogar die Erfahrung des Wirkens Gottes mit Ausdrücken affirmativer, rationaler Theologie. Indem er z. B. über die Schönheit Gottes spricht, sagt Dionysius: «Das überwesentlich Schöne wird schön genannt, da es aus sich allem, was da ist, Schönheit mitteilt, und zwar jedem Seienden die ihm entsprechende Schönheit; und weil es der Grund für die Wohlgestalt und den Glanz aller ist, leuchtet es wie ein Licht durch alle Erscheinungen, denen es sich mitgeteilt und die es verschönert hat, wie ein alles bewirkender Strahl hindurch». <sup>25</sup>

Dionysius spricht immer wieder von einer Art Teilhabe an Gott. Indessen erfahren wir in dem, was uns von Gott mitgeteilt wird, immer zugleich gerade auch, daß wir seiner nicht teilhaftig werden können, bzw. daß er für uns in seinem Wesen zutiefst nicht mitteilbar bleibt. Durch das aber, was er uns von sich mitteilt, zieht er uns immer höher zur Erkenntnis seines Seins empor: «Du wirst viele Theologen kennenlernen, die die Gottheit nicht nur als unsichtbar und unfassbar preisen, sondern auch als jenseits allen Erforschens und Nachspürens, weil keine Spur zu ihrer verborgenen Unendlichkeit führt. Das Gute ist indessen nicht derart, als hätte es sich gar keinem Seienden mitgeteilt, es erweist sich vielmehr gerade dadurch als gut, daß es mit überbeständigem Strahl ins Seiende selbst eindringt, so daß es zu Erleuchtungen kommt, die dem jeweils Seienden entsprechen, wodurch der geheiligten Vernunft das Nachsinnen hierüber ermöglicht wird, wodurch sie sogar zur Teilhabe und Gleichgestaltung mit ihm gelangt».<sup>26</sup>

In der Vereinigung mit dem überwesentlichen Licht erhalten die gereinigten Geister also zugleich die Erkenntnis, daß dieses Licht der Ursprung aller Dinge ist; das veranlaßt sie, dieses mit affirmativen Termini von Attributen zur Sprache zu bringen, die als Grund der in der Welt vorfindlichen Eigenschaften angesehen werden können. In dieser apophatischen Erkenntnis ist also alles enthalten: die Erfahrung des Wirkens Gottes; das Innwerden seines Wesens, das eigentlich alle Zugänglichkeit übersteigt; das Unvermögen, die Werke Gottes ganz adäquat zu beschreiben; die Evidenz, daß dieses göttliche Wirken der Grund aller Dinge ist, und daß es als solcher in Termini zur Sprache gebracht werden kann, die den Eigenschaften der Dinge analog sind, wobei es aber zugleich notwendig ist, das so begrifflich affirmativ Ausgesprochene durch entsprechende Negationen zu korrigieren.

Jedenfalls ist mit der Erfahrung des Wirkens Gottes, die alles Verstehen übersteigt, zugleich die Erfahrung verbunden, daß dieses Wirken der Grund aller Dinge ist: daraus ergibt sich die Notwendigkeit, das Erfahrene sowohl mit affirmativen als auch mit negativen Termini zur Sprache zu bringen, wobei man sich dessen bewußt ist, daß das Wirken Gottes an sich alle diese Termini übersteigt. Die negativen Termini sind, für sich genommen, genau so ungenügend wie die affirmativen. Eine Synthese beider ist immer notwendig. Die Grundlage dieser Synthese ist eine Erfahrung, die sowohl die affirmativen als auch die negativen Termini übersteigt. In Gott ist sowohl das beschlossen, was den affirmativen Termini entspricht, als auch das, was die negativen aussagen, aber doch in einer absolut überlegenen Weise. Das ist aber Ergebnis einer Erfahrung und nicht einer begrifflichen Spekulation. «Gott müssen wir alle positiven Aussagen, die wir über die Dinge machen, zugeste-

hen, als dem Einen, der die Ursache aller Dinge ist; wir müssen ihm aber zugleich auch alle absprechen, weil er ja allen Dingen schlechthin überlegen ist. Wir sollen aber nicht meinen, diese Negationen widersprüchen den Behauptungen; wir halten aber dafür, daß der, der alles Bejahen und Verneinen weit übersteigt, eben auch höher ist als die von uns ausgesprochenen Negationen». <sup>27</sup>

Die Tatsache, daß sowohl die positiven Behauptungen als auch die negativen ihren Grund in einer Erfahrung in bezug auf das Wirken Gottes in der Welt haben, verringert bei Dionysius – wie übrigens auch bei den anderen Kirchenvätern – die Möglichkeit einer allzu genauen Unterscheidung zwischen der rationalen und der apophatischen Gotteserkenntnis. Die rationale Erkenntnis des Logos bedeutet zugleich ein Teilnehmen an seinem Wirken als Spender und Erhalter der Ratio bzw. der Vernunft. Wenn die katholische Theologie die gesamte Gotteserkenntnis auf ein Betrachten aus einer gewissen *Distanz* reduziert, so geschieht in der morgenländischen Theologie eher eine Reduktion in Richtung einer graduell unterschiedlichen Partizipation, die sich nach dem jeweiligen Reinigungsgrad mehr oder weniger emporhebt.

Obwohl Dionysius einerseits behauptet, daß zu Gott die Negationen eigentlich besser passen als affirmative Aussagen, sagt er andererseits dann doch auch, daß Gott die Negationen in weit größerem Maße übersteigt, als die positiven Aussagen über ihn. Das muß so verstanden werden, daß Gott an sich die allerpositivste Wirklichkeit ist. Sein Wesen übersteigt freilich dennoch alle unsere positiven Aussagen. Das ist aber ein weiterer Grund dafür, darauf nicht zu verzichten, über Gott doch auch in positiv-affirmativer Weise zu reden.

Es wurde viel darüber nachgedacht, daß Dionysius Gott als das «Dunkel» bezeichnet, das dem Menschen im Grunde gänzlich fremd und unbekannt ist. Dionysius sagt aber, daß für Gott gerade auch der Terminus «Dunkel» nicht zutrifft. Er ist jenseits von Dunkel und jenseits vom Licht, nicht in privativem Sinn, sondern so, daß deutlich wird, daß er beide Bezeichnungen weit übersteigt: Gott ist «überhelles Dunkel». «Das göttliche Dunkel ist das unnahbare Licht, in dem, wie es heißt, Gott wohnt. Und weil er wegen der Überfülle des Lichtes unsichtbar ist und wegen der reichen und überwesentlichen Lichtstrahlung unzugänglich bleibt, gelangt nur der zu ihm, der gewürdigt wird, Gott zu erkennen und zu sehen, wobei er ihn selbst freilich weder sehen noch erkennen kann, weil er in Wirklichkeit zu dem gelangt, der jenseits alles Sehens und Erkennens ist, und weil er feststellen muß, daß er sich überhaupt jenseits alles Fühlbaren und Verständlichen befindet.» <sup>28</sup>

Gott ist unfaßbar, und doch kann ihn der, der glaubt, bewußt und fühlbar erfahren. Das ist ein positives Faktum. Der Mensch taucht in den unbegreifli-

chen, undefinierbaren und unaussprechlichen Ozean Gottes ein, aber er ist sich dieser Tatsache bewußt. Gott ist eine positive Wirklichkeit jenseits all dessen, was wir als positiv kennen; und im Verhältnis zur geschaffenen Welt ist er eine negative bzw. ganz andere Wirklichkeit, jenseits all dessen, was wir als negativ bezeichnen. Auf diesen Sachverhalt weist Dionysius hin, wenn er Gott in paradoxer Weise charakterisiert, wobei die eine Seite durch die andere nicht aufgehoben wird, sondern beide Seiten transzendiert werden: «Wesen über allen Wesen, unbegriffene Vernunft und unsagbares Wort».<sup>29</sup>

Der heilige Symeon, der Neue Theologe, spricht mehr davon, daß die Gereinigten Gott als Licht, das alles durchleuchtet, zu schauen vermögen. Er weist aber immer wieder darauf hin, daß dieses Licht über alles Begreifen geht, und daß es durch seine Unendlichkeit die Perspektive eröffnet, in ihm immer weiter vorwärts zu schreiten. Symeon erfährt Gott als Person und sieht in ihm zugleich die Ursache aller Dinge und aller Güter. Das Licht hat übrigens einen eigenen Sinn in sich und verleiht allem anderen einen Sinn:

– «Es leuchte, wie mein Gott in seiner Auferstehung leuchte,  
Heller als die Strahlen der Sonne, die wir sehen;  
Und indem sie so neben dem stehen, der sie verherrlicht hat,  
Sind die Menschen bestürzt über der Vergeblichkeit ihres Rühmens  
Und über das ständige Anwachsen des göttlichen Glanzes.  
Das Vorwärtsschreiten darin wird von Ewigkeit zu Ewigkeit nicht enden.  
Denn das Stillstehen des Wachsens in diesem Ende ohne Ende  
Wäre nichts anderes als das Erfassen dessen, der unfasslich ist.  
In diesem Falle würde der, dessen wir nie satt werden können, uns sättigen.  
Aber seine Fülle und die Herrlichkeit seines Lichtes  
Ist ein Abgrund des Vorwärtsschreitens, ein Anfang ohne Ende.  
Das Ende ist für sie der Anfang des Lobpreises  
Und – um dir das Verständnis klarer zu machen –  
Wir werden am Ende einen Neuanfang und am Anfang das Ende haben.»<sup>30</sup>

Der Leuchtende ist Christus als Person, und zwar für die, die durch Läuterung zu vollkommener Liebe gelangen. Nur aus einer Person dringt ein unvergängliches Licht hervor, das ständig neu ist und einen immer tieferen und neuen Sinn der Liebe erkennen läßt:

«Du bist das Reich der Himmel, du bist die Erde der Sanftmütigen, o  
Christe,  
Du bist das Paradies voll grünenden Lebens, der Bräutigam aller ...

...

Und deine Gnade wird leuchten wie die Sonne, du mein Gott ...  
 Und du wirst leuchten, du, die unnahbare Sonne, inmitten der Heiligen.  
 Und alle werden erleuchtet nach dem Maß  
 Des Glaubens, des Wirkens, des Hoffens und der Liebe,  
 Der Reinheit und des Lichtes, die von deinem Geiste herrühren». <sup>31</sup>

Er ist die Ursache aller Dinge und doch wie keines von ihnen. Die affirmativen und negativen Termini ergänzen einander, sie sind alle Ausdruck einer apophatischen Erfahrung und nicht eines spekulativen, distanzierenden Nachdenkens:

«Denn du bist nichts von allem, denn du bist höher als alle,  
 Da du der Urheber derer bist, die da sind, der Schöpfer aller,  
 Und darum bist du von allen unterschieden.  
 Du wirst gedacht als über allem, was vorhanden ist:  
 Ungesehen, unnahbar, unfaßbar, unberührt.  
 Du bleibst unbegriffen und unverändert,  
 Einfach und vielfältig,  
 Kein Verstand kann die Vielfalt deiner Herrlichkeit fassen,  
 Noch die Schönheit deiner Schönheit». <sup>32</sup>

Der heilige Gregor Palamas hat die patristische Tradition in bezug auf die Gotteserkenntnis abschließend noch einmal präzisiert. Er bestreitet nicht, daß die natürliche Vernunft Gott erkennen könne, indessen wichen die Philosophen von ihrem normalen Gebrauch ab. <sup>33</sup> Er sagt über diese natürliche Erkenntnis, die von der nicht irregeleiteten Vernunft richtig angeleitet wird: «Das Schauen und Erkennen Gottes anhand seiner Werke nennt man natürliches Gesetz. Daher rief dieses das menschliche Geschlecht zu Gott, noch vor den Patriarchen, den Propheten und dem geschriebenen Gesetz; es führte die Menschen zu Gott und zeigte denen, die sich das natürliche Wissen hierüber bewahrt hatten, z. B. den griechischen Philosophen, den Schöpfer. Denn wer wird, wenn er Vernunft besitzt und so viele verschiedene Substanzen sieht, dazu noch das Gleichgewicht der verschiedenen und entgegengesetzten Bewegungen wahrnimmt ... nicht daraus wie aus einem Bild auf den zurückschließen, der das alles bewirkt hat, nämlich auf Gott? Er wird Gott gewiß auch aufgrund von Negationen erkennen. Es ist also so, daß das Wahrnehmen der Schöpfungswerke das menschliche Geschlecht schon vor der Gabe des Gesetzes zu Gott hinkehrte. <sup>34</sup>

Gewiß, nachdem der Sohn Gottes im Fleisch erschienen ist, wurde die Gotteserkenntnis durch den von ihm gebrachten Glauben auf eine höhere Stufe

gehoben. Wer diese Erkenntnis ablehnt, ist verdammungswürdig. Auch im Alten Testament bestand bereits ein Glaube, der über die Vernunftkenntnis hinausging. Durch die Fleischwerdung des Wortes wurde dieser Glaube noch mehr gestärkt. «Tatsächlich ist unser Glaube ein über die Vernunft hinausreichendes Schauen . . . Und der Besitz dessen, was wir glauben, führt uns zu einem noch höheren Schauen, das über alle Vernunft geht. Aber auch das, was in dieser Schau gesehen und angeeignet wird, und das über alles Faßbare und Begreifliche hinausgeht, ist erst recht noch nicht das eigentliche Wesen Gottes».<sup>35</sup>

Wer sich zu diesem Zustand erhoben hat, erkennt Gott als Grund aller Dinge, und zwar weniger durch die Ratio, vielmehr durch die unmittelbare Erfahrung seiner Kraft.

Das unmittelbare Schauen Gottes im Licht übersteigt nicht nur die rationale Erkenntnis, sondern auch jene durch den Glauben. Sie ist demnach auch höher als die auf Negationen aufgebaute Erkenntnis. Ihr apophatischer Charakter beruht auf einer Schau, die über alle Erkenntnis, sogar über die negative, geht. Die apophatische Schau übersteigt jede Art der Erkenntnis, sogar negative. Sie bedient sich zwar negativer Wendungen, um sich verständlich zu machen, ist aber höher als diese Worte. Indem er sich an Barlaam wendet, der annahm, die höchste Gotteserkenntnis sei die, die auf rationaler Negation beruhe, sagt der heilige Gregor Palamas: «Eines ist, mein Teuerster, die Schau (die Kontemplation), und etwas anderes ist die Theologie; denn es ist nicht das Gleiche, etwas über Gott auszusagen, und Gott selbst zu erfassen und zu schauen. Auch die negative Theologie ist noch an Worte gebunden. Die Schau aber (die Kontemplation) übersteigt jegliches Wort».<sup>36</sup>

Das Schauen und das unmittelbare Erfahren Gottes wird aber doch auch durch negative Termini ausgedrückt; dieses jedoch nicht, weil es sich dabei nicht um ein reales Schauen Gottes handelte, sondern weil Worte dazu ganz und gar nicht ausreichen. Gott wird «Dunkel» genannt, nicht weil er in keiner Weise gesehen werden kann, sondern in dem Sinne, daß hier jedes irdische Sehen überschritten wird; es wird in diesem Dunkel erst recht Gott erschaut. In diesem Sinne deutet Gregor Palamas folgendes Wort des Areopagiten, das dieser in einem Brief an Dorotheus richtete: «Das Dunkel Gottes ist zugleich ein ganz nahe stehendes Licht, geht von ihm doch ein überwältigendes überwesentliches Licht aus. In dieses Dunkel gelangt jeder, der gewürdigt wird, Gott zu erkennen und zu schauen, wenngleich er ihn dabei tatsächlich gar nicht auf irdische Weise <schaut> und <erkennt>, erfährt er dabei gerade das, was sich jenseits alles Fühlbaren und Verstehbaren befindet» (Migne, P. G. 3. Sp. 1073 B).

Indem er diesen Ausspruch des Dionysius kommentiert, sagt der heilige

Gregor Palamas: «Er sagt hier also gleichzeitig, er sei sowohl Dunkel als auch Licht, man könne ihn schauen und doch nicht schauen, erkennen und nicht erkennen. Wie kann dieses Licht denn Dunkel sein? . . . Er spricht vom Erstrahlen eines «überwältigenden Lichtes». Im eigentlichen Sinne handelt es sich hier also um Licht; vom Dunkel ist in einem übertragenen, den Ausdruck überschreitenden Sinne (*κατ' ὑπεροχήν*) die Rede, die es für die, die sich ihm nahen wollen, um es mit Hilfe der Tätigkeit ihrer Sinne oder ihrer Vernunft zu schauen, sichtbar ist. Die Fähigkeit aber, in dieses Dunkel einzutreten, besitzen nur jene, die von allen selbstischen Leidenschaften gereinigt sind, so wie Mose, der nur für Gott lebte und für die Erfüllung seines Heilswillens an Israel. . . Die Theologie, die auf Negationen beruht, steht jedem Gottesfürchtigen zu! . . . Wer aber in jenes Licht gelangt, so sagt er, kann schauen und doch nicht schauen. Wie kann man denn schauen, wenn man doch nicht schaut? Das ist möglich, so meint er, weil es um etwas geht, das das Schauen übersteigt. Es geht um ein Schauen und Erkennen im eigentlichen Sinn, zugleich aber auch um ein Schauen im übertragenen Sinn, wobei der Wortsinn wieder überschritten wird (*ὑπεροχικῶς*); es kommt dabei eben nicht durch eine Tätigkeit des Verstandes oder der Sinne zum Sehen, weil es sich um etwas handelt, das das Schauen und Erkennen als geistige Tätigkeiten übersteigt, weil es jenseits dieser Vorgänge liegt; wer hingelangt, schaut und wirkt auf einer anderen, nicht mehr menschlichen Stufe, als einer, der das Menschliche hinter sich zurückgelassen hat und durch die Gnade schon das Göttliche erreicht hat, und weil er mit Gott vereint ist, vermag er Gott durch Gott zu schauen».<sup>37</sup>

Wir können die patristische Tradition in bezug auf die Gotteserkenntnis in folgenden kurzen Aussagen zusammenfassen:

- a) Es besteht die natürliche Möglichkeit einer affirmativen und negativen rationalen Erkenntnis Gottes; sie tritt aber außerhalb der übernatürlichen Offenbarung und der Gnade kaum in Erscheinung. Sie geht auf eine Evidenz Gottes in der Welt zurück.
- b) Die Erkenntnis durch den Glauben aufgrund der übernatürlichen Offenbarung ist der natürlichen rationalen Erkenntnis überlegen und macht sie ihrer selbst gewiß, läutert und vertieft sie. Diese Erkenntnis umfaßt auch eine gewisse bewußte Gotteserfahrung, die als personale gegenwärtige Wirklichkeit Gottes, die auf die Person des Menschen hindrängt, in Erscheinung tritt. Diese Erfahrung ist derjenigen, die in der natürlichen Erkenntnis enthalten ist, ebenfalls überlegen; sie ist etwas, das die affirmative und negative rationale Erkenntnis übersteigt, obwohl sie auf affirmative und negative Termini zurückgreift, um sich in irgendeiner Weise verständlich zu machen.

c) Die aus dem Glauben kommende Erkenntnis entwickelt sich, wenn der Erkennende sich von allen Leidenschaften innerlich loslöst und reinigt, zur Teilhabe an dem, was Gott uns über sich mitteilt. Diese Teilhabe ist mehr als Erkenntnis. Man könnte sie fast als «Nicht-Erkenntnis» oder als apophatische Erkenntnis bezeichnen, die ihrerseits graduell wiederum höher ist als die unter b) genannte apophatische Erkenntnis, weil sie all das übersteigt, was wir durch Sinne und Verstand erfassen können und auch mehr ist, als die Erfahrung der gegenwärtigen auf uns zurückdrängenden, personalen Wirklichkeit Gottes. Sie schließt eine Erkenntnis Gottes als Grundursache nicht aus, ebenso auch nicht die Notwendigkeit, ihn in dieser Hinsicht durch affirmative und negative Termini zur Sprache zu bringen, obwohl der Inhalt dessen, was erkannt wird, das, was diese Termini ausdrücken, in noch viel höherem Maße überschreitet, als das bei der einfachen Glaubenserkenntnis der Fall ist.

d) Wer dieser Gottesschau oder Gotteserfahrung teilhaftig wird, ist sich zugleich dessen bewußt, daß Gottes Wesen jenseits dieser Schau und Erfahrung liegt. Es geht hier um das tiefste Erleben der Gemeinschaft mit Gott als Person, das als solches überhaupt nicht mehr definiert werden kann, weil es gänzlich apophatisch ist.

e) Die apophatische Gotteserfahrung in ihren oben angedeuteten Abstufungen kann ganz allgemein als etwas für die Orthodoxie Spezifisches und Charakteristisches bezeichnet werden. Sie begegnet uns in der Liturgie, bei der Feier der Sakramente und der heiligen Handlungen, und ist anders als die abendländische Gotteserkenntnis, die ihrerseits entweder rationaler oder gefühlsmäßiger Art oder beides zugleich ist. Apophatische Erfahrung bedeutet ein ahnendes Gespür für das Mysterium, sie eröffnet die Möglichkeit für ein Leben im abgründigen Geheimnis; sie schließt weder die Ratio noch das Gefühl aus, reicht aber tiefer als beide.

## **B. Die Erkenntnis Gottes durch bestimmte Lebensumstände**

Wenn die affirmative und negative rationale Erkenntnis eher das Ergebnis des theoretischen Nachdenkens ist, während die apophatische Erkenntnis mehr die Sache von Menschen mit einer besonderen geistlichen Lebenshaltung darstellt, so ist diese dritte Art des Erkennens, von der nun die Rede sein soll, etwas, das sich für jeden Christen aus der täglichen Praxis ergibt.

Jeder Gläubige erfährt Gott durch dessen vorsehendes Wirken, durch welches er sich in allen besonderen Umständen seines Lebens geleitet weiß: das eine

Mal werden ihm Güter geschenkt, ein anderes Mal werden ihm solche – aus Gründen der Erziehung – entzogen. Diese letztere Art der Leitung durch Gott nennt der heilige Maximus «Führung durchs Gericht». Der Gläubige erkennt Gott durch den Anspruch, den er auf ihn erhebt, indem er ihn in bestimmte Umstände hineinstellt, in Beziehung zu bestimmten Menschen setzt, die von ihm die Erfüllung bestimmter Aufgaben verlangen und seine Geduld oft auf schwere Proben stellen. Er erkennt ihn aus den Anklagen des Gewissens, wenn er Böses getan hat; er erkennt ihn schließlich in besonderen Nöten, bei vorübergehenden oder ständigen Mißerfolgen, bei eigener Erkrankung oder bei der Erkrankung Nahestehender als Folge von begangenen Bösen oder als Mittel sittlicher Vervollkommnung bzw. geistlicher Stärkung, aber auch in der Hilfe, die er von Gott bei ihrer Überwindung und überhaupt bei der Bewältigung aller Hindernisse und Schwierigkeiten, die ihm im Wege stehen, erfährt. Es handelt sich da um eine Erkenntnis, die jedem Einzelnen hilft, seinen eigenen Weg zur Vervollkommnung zu finden.

Es geht hier um eine Erkenntnis, die sehr vielfältig sein kann: oft ist sie aufregend, bedrückend, schmerzlich, oft aber auch anregend und freudig; sie weckt Verantwortung und führt zum Gebet, das sich immer inniger an Gott wendet.

In dieser Erkenntnis erfahren wir praktisch die Güte, Kraft, Gerechtigkeit und Weisheit Gottes, seine aufmerksame Fürsorge, die er uns zuteil werden läßt, und seinen besonderen Plan, den er für uns hat. Der Mensch als Person erfährt darin zugleich sein ganz persönliches, intimes Verhältnis zu Gott als höchste Person. In dieser Erkenntnis wird Gott nicht nur allgemein als Schöpfer und Erhalter alles Bestehenden erfahren, auch nicht nur als die geheimnisvolle Wirklichkeit, die hinter allem offenkundig wird und die alle mehr oder weniger gleichartig bewegt und anspricht; hier wird er vielmehr in seiner ganz besonderen Fürsorge sichtbar, in seinem ganz persönlichen Verhältnis zum einzelnen, im Ablauf seiner besonderen Geschichte mit ihm, in dem speziellen Lebensplan, den er für jeden Menschen hat, durch den er ihn zu dem gemeinsamen Ziel führt, durch Leid, Tröstung und ganz besondere Leitung, durch die er sich dem einzelnen im Verlauf des Lebens zuwendet. Gewiß löst dieses persönliche Verhältnis zu Gott den einzelnen nicht aus der Gemeinschaft mit den anderen heraus, er bleibt weiterhin anderen verpflichtet, an Familie und Volk gebunden, einem besonderen Ort und einer besonderen Zeit verhaftet, hineingestellt in seine Welt, in seine Zeit. Gott tut sich ihm in besonderen Anrufen kund, regt ihn zur Erfüllung gerade dieser Aufgaben an, spricht zu ihm aber auch in besonderen Anklagen des Gewissens beim Versagen angesichts dieser Aufgaben, die es persönlich zu lösen galt.

Der heilige Johannes Chrysostomus hat den erregenden, von Furcht und Zittern durchtränkten Charakter dieser Gotteserkenntnis herausgestellt. Nach seiner Auffassung rührt dies zum großen Teil von der allgemeinen Erfahrung des Geheimnisses her, die beim Menschen ein scheues Schaudern vor Gott hervorruft. Dieses Geheimnis wird besonders in solchen Lebenslagen erfahren, in denen es um Verantwortung, um das Bewußtsein schuldhaften Versagens, um notwendige Reue und um unüberwindliche Schwierigkeiten geht. Die Psalmen des Alten Testaments bringen diese Art der Gotteserkenntnis in besonders eindringlicher Weise zum Ausdruck. Alle diese Lebensumstände führen zu einer Sensibilisierung, zu einer Verfeinerung unseres Gespüres für jenseitige Wirklichkeiten und zum Suchen nach einem verborgenen Sinnzusammenhang. Hand in Hand mit dieser Gotteserkenntnis geht das Bewußtsein eigener Verantwortung, und angesichts solcher Verantwortung gerade auch das Gefühl der Furcht und des Zitterns. Dadurch wird die Seele für die Gegenwart Gottes empfänglicher, gerade auch für einen ganz besonderen und persönlichen Anspruch Gottes, denn hierin zeigt sich ja auch der persönliche Lebensplan, den Gott für jeden bereithält. Man kann Gott nicht erkennen, wenn man sich in einem Zustand der Gleichgültigkeit findet. In einem solchen Zustand läßt er sich nicht erfahren, ein solcher Zustand trägt auch nichts zur Vervollkommnung bei. Daher führt Gott den Menschen in solche Umstände hinein, in denen er gleichsam transparent wird, in denen es deutlich wird, daß ihm an jedem einzelnen liegt. Gerade darin wird er freilich als «mysterium tremendum» erfahren.

Die Schwierigkeiten des Lebens treffen uns oft wie Pfeile, die tief in uns eindringen, sie treiben uns aber umso mehr zu innigem Beten. Im Vollzug des Gebetes geht uns Gottes Gegenwart noch deutlicher auf. Im Allgemeinen ist es sicher richtig, wenn das Gebet unter jedweden Umständen verrichtet wird, ist es doch an sich ein Mittel dafür, die Seele für die Gegenwart Gottes empfindlich zu machen und zugleich ein wichtiger Weg, unsere Selbsterkenntnis im Angesicht Gottes zu vertiefen. Der heilige Johannes Chrysostomus sagt: «An erster Stelle steht das Gebet, dann kommt das Wort. So sagt doch auch der Apostel: «Wir aber wollen anhalten am Gebet und am Dienst des Wortes» (Apg. 6,4). So macht es auch der heilige Apostel Paulus, indem er im Eingang seiner Briefe immer zuerst betet: so wie das Licht vom Leuchter ausstrahlt, so soll das Licht des Gebetes vor dem Wort einhergehen. wenn du dich daran gewöhnst, am Gebet ernstlich anzuhalten, dann wirst du der Belehrung durch die, die deine Mitknechte sind, nicht entbehren, denn Gott selbst wird dir deinen Sinn, auch ohne Mittler, erleuchten».<sup>38</sup>

Der Gebetszustand zeichnet sich durch eine betonte Empfänglichkeit für Gott

als ein gegenwärtiges Du aus. Gerade dadurch ist es uns möglich, im Gebet unmittelbar mit Gott zu reden: im Geiste weiß sich der Beter ganz allein, nur seine unmittelbare Beziehung zu Gott ist ihm wichtig.

In diesem Zustand unmittelbarer Gottesbeziehung wird die Kraft Gottes deutlich erfahren. Das ist besonders dann der Fall, wenn der Glaubende Hilfe von Gott erbittet und dabei weiß, daß er allein es ist, der noch helfen kann. Wenn es verschiedene Intensitätsstufen des Gegenwärtigseins anderer gibt, so ist wohl die höchste dieser Stufen jene, wenn ein anderer als zweite Person, als ein Du vor uns steht und wir mit ihm sprechen können. Das Bewußtsein der Gegenwart dieses anderen wird noch gesteigert, wenn wir dessen innerwerden, daß er als unser Gegenüber offen ist für das, was wir ihm zu sagen haben. Daher wird Gott, an den wir uns im Gebet mit der Überzeugung wenden, daß er uns hört und uns helfen will, in höchstem Maß als gegenwärtig erfahren.

Der heilige Johannes Chrysostomus erklärt diesen Sachverhalt auf folgende Weise: «Wenn ich aber bete, so plappere ich eben nicht ein einfaches Gebet voller Gleichgültigkeit daher, sondern ich bete ernst und eifrig, mit schmerzvoller Seele, mit angespanntem Geist. Dieses Gebet steigt zum Himmel empor und bewirkt Linderung und Heilung. Das Sinnen des Menschen streift, solange er sich der Freiheit erfreut, sorglos umher und ist zerstreut. Wenn es aber durch irdische Umstände eingeengt und kräftig bedrängt wird, sendet er reine und eifrige Gebete zum Himmel empor. Und damit du weißt, daß gerade solche Gebete, die durch besondere Nöte veranlaßt sind, erhört werden, vernimm, was der Prophet sagt: «In meinem Elend rief ich zu Gott und er erhörte mich» (Ps. 120, 1): Wir sollen unser Gewissen daher aufrütteln, unserer Seele wehtun, indem wir uns unserer Sünden erinnern; wir sollen ihr aber nicht Weh bereiten, um sie zur Verzweiflung zu treiben, sondern um sie zur Erhörung vorzubereiten, sie zu ermuntern und wachzuhalten, so daß sie den Himmel selbst anrührt. Denn nichts vertreibt die Gleichgültigkeit und Lässigkeit so gründlich wie der Schmerz und die Not; sie reißen alle Seelenkräfte zusammen und richten sie auf Gott».<sup>39</sup> Wir wenden uns dann eben unmittelbar an den letzten Quell aller Kraft, der als Person erfahren wird, die nicht gleichgültig bleiben kann. Aber diese Quelle aller Kraft erwartet von uns, daß wir uns mit allen uns zur Verfügung stehenden Kräften an sie wenden. Die vollkommene Beziehung zwischen Person und Person ist eine positive Kräftebeziehung, eine Beziehung jedenfalls, die alle Gleichgültigkeit und Lässigkeit ausschließt.

Gott tut sich uns in all unseren Schwierigkeiten kund, wenn wir uns darum bemühen, unsere Fehler aufzudecken, die diesen Nöten zugrunde liegen. Die Schwierigkeiten treten ja meistens darum auf, weil wir es vergessen, in allem, was wir haben, Gaben Gottes zu sehen und sie als solche für uns und für die

anderen zu gebrauchen. Denn Gott will, daß wir von dem, was er uns gibt, gerne weitergeben, damit wir, indem wir dieses tun, in der Liebe zu den anderen zunehmen. Simon Metaphraster meint, der Christ müsse dann, wenn ihn die, die ihn vorher lobten, verlassen haben, ihn verleumden und verfolgen, sich sagen lassen: «Solches ist dir durch ein gerechtes Urteil des menschenliebenden Gottes widerfahren, weil du dich vor ihm als undankbar erwiesen hast. Denn was du deinem Wohltäter gegeben hast, das hast du vorher empfangen. Und mit welchem Maß du gemessen hast, mit dem wird dir zurückgemessen und das Urteil Gottes über dich, du unerkennliche und undankbare Seele, die du auf die Wohltaten Gottes vergessen hast, ist gerecht. Denn du hast die großen und reichen Gaben deines Wohltäters vergessen, die er dir geschenkt hat». <sup>40</sup> Wir sollen also immer, ob es uns gut geht oder schlecht, eingedenk sein unserer Verantwortung vor Gott für unsere Brüder. In beiden Fällen hält sie den Gedanken an Gott in unserem Bewußtsein wach, hält unsere Beziehung zu ihm aufrecht und läßt uns an ihn denken. Dieses Gedenken vertieft unser Wissen über ihn. Im ersten Fall schenkt uns Gott Güter und lädt uns ein, uns mit ihm und mit unseren Nächsten in Liebe zu vereinen. Im zweiten Fall straft er uns, weil wir dieses nicht getan haben, er ruft uns zur Umkehr und leitet uns an, in Zukunft das Versäumte nachzuholen. In beiden Fällen redet Gott mit uns und ruft uns auf, ihm mit unseren Taten zu antworten.

Er redet uns besonders eindringlich an und weckt unsere Verantwortung, indem er uns das Antlitz notleidender Menschen sehen läßt. Das hat er uns selber gesagt (Matth. 25, 31–46). Gott hebt den inkommensurablen Wert des Menschen als Mensch, der vor ihm steht, hervor; dieser Wert ist so groß, daß Gott sich selbst mit dem leidenden Menschen identifiziert. Wir müssen dabei auch daran denken, daß Gott so von uns erwartet, daß wir anderen helfen, wie er andere anregen wird, *uns* zu helfen, wenn wir selbst in Not geraten. «Seele, hilf dem, der ungerecht behandelt wird, damit du selbst von ungerechter Behandlung ebenfalls frei werdest. Versäume es nicht, ihm zu helfen, damit Gott dir ebenfalls helfe und dich aus der Hand derer befreie, die dich quälen». <sup>41</sup> In jedem Armen, Unterdrückten und Kranken begegnet uns Christus und erwartet, daß wir uns zu ihm hinunterbeugen und ihm helfen. In der ausgestreckten Hand des Armen erkennen wir die ausgestreckte Hand Christi, in seiner ersticken Stimme hören wir das Seufzen Christi; sein Leiden infolge des Elends und der Erniedrigung, die wir ihm bereiten, ist das Leiden Christi am Kreuz, das wir verlängern. In dem allen steigt Gott selbst zu uns herab und tut sich uns kund. Gerade dieses Herabsteigen bringt uns sein unbegreifliches Geheimnis nahe und macht seine Liebe, die alle Liebe der Welt übersteigt, deutlich. Alle äußeren Verhältnisse, alle Menschen, die Gott vor uns stellt, sind

Appelle und lebendige Bilder, durch die er selbst hindurchleuchtet: der einige Gott neigt sich in einer Vielfalt von Formen und Umständen zu uns, eigentlich in allen Umständen und Formen unseres Lebens. Aber indem er in dem allem erkannt wird, bleibt sein Geheimnis, das alles Verstehen übersteigt, dennoch gewahrt. Dieses apophatische Geheimnis Gottes tritt uns besonders im Leiden des Gerechten entgegen. Hiob litt nicht nur äußere Schmerzen, größer war die Qual, nicht begreifen zu können, welches der Grund dieser Schmerzen war. Am Beispiel Hiobs zeigt uns Gott, daß die Liebe zu ihm und zu den Nächsten die Feuerprobe des Leidens bestehen muß.

In seiner Auslegung zur Berufungsvision des Jesaja, und zwar jener Stelle, in der es heißt, daß die Seraphim ihre Angesichter vor Gott bedeckten (Jes. 6, 3), meint der heilige Johannes Chrysostomus: «Wenn der Prophet sagt, daß es ihnen nicht möglich war auf Gott zu blicken, und zwar nicht einmal auf den herabgestiegenen Gott, dann sagt er nichts anderes, als daß sie keine klare, exakte und umfassende Erkenntnis von ihm hatten; sie konnten also nicht unmittelbar auf ihn, auf sein reines und vollkommenes Wesen sehen, nicht einmal in seiner Herablassung».<sup>42</sup>

Diese existenzielle Gotteserfahrung überschneidet sich mit der apophatischen, sie hebt indessen das personale Pathos der Beziehung Gottes zu uns deutlicher hervor als das in der apophatischen Erfahrung der Fall ist, in welcher der Glanz der Herrlichkeit Gottes die Welt gleichsam überwältigt. Sie überschneidet sich auch mit der Erkenntnis Gottes als den Schöpfer der Welt und als Herrn der Vorsehung (also mit der kataphatischen Erkenntnis), läßt Gott als solchen für den Menschen aber in noch innigerer Weise deutlich werden; jedoch bedarf sie der Klärung und Vertiefung durch die kataphatische Erkenntnis. Die Verflechtung und Überschneidung aller dieser drei Arten der Gotteserkenntnis ist bei Hiob zu sehen oder auch an vielen Stellen in den Psalmen. Dem frommen Hiob, der begreifen möchte, warum ihm Gott so viel Leides auferlegt hat, zeigt Gott seine Wunder in der Schöpfung, um ihn gerade darin des Geheimnisses seiner Werke innewerden zu lassen, die alles Verstehen übersteigen. Und der Psalmist, der die unbegreifliche Gegenwart Gottes in so vielen persönlichen Lebensumständen erfahren hat, lobt Gott zugleich im Anblick der wunderbaren Werke seiner Schöpfung.

In allen diesen drei Weisen der Erkenntnis tritt eine gewisse personale Offenheit Gottes für den Menschen zutage: Gott will sich erkennen lassen, er tut sich kund; aber er wahrt darin zugleich auch sein Geheimnis, das alles Erkennen und Begreifen übersteigt. Auf diese dreifache Weise wird Gott in seiner unfaßbaren Liebe erkannt, freilich nur in dem Maße, als wir ihn und unsere Nächsten selbst auch zu lieben bereit sind.

## II. Das Wesen und die Attribute Gottes

### A. Die Attribute und die unerschaffenen Werke Gottes im Allgemeinen.

#### Ihre Beziehung zu seinem Wesen

Die östlichen Kirchenväter unterschieden zwischen dem Wesen und den Werken Gottes. Der heilige Gregor Palamas legte besonders großes Gewicht auf die Unterscheidung zwischen dem Wesen Gottes und den aus ihm hervorgehenden unerschaffenen Werken. Manchmal vergißt man, wenn von der Vielfalt der Werke Gottes die Rede ist, daran zu denken, daß in ihnen allen der seinem Wesen nach *eine* Gott wirksam ist. Wir müssen aber ständig die paradoxe Tatsache im Auge behalten, daß Gott, obwohl er jeweils nur in einem besonderen Werk und in besonderer Weise als wirksam erscheint, doch zugleich in jedem Werk vollständig enthalten ist. Andererseits schafft oder erhält Gott durch jedes Werk jeweils einen bestimmten Ausschnitt der Wirklichkeit, der folglich unbegreiflicher Weise seinen Grund in etwas Entsprechendem in Gott selbst hat. Die Werke Gottes, die den Erscheinungen dieser Welt zugrundeliegen, sind ihrerseits also Träger von Erscheinungen bzw. Attributen, die einfach und doch unbegreiflich in Gott aufgehoben sind. Die Werke sind also nichts anderes als die Attribute Gottes in Bewegung, oder Gott, der Eine und Einfache selbst, jeweils in einer besonderen Bewegung oder in vielen besonderen Bewegungen, die untereinander verbunden sind. In jedem dieser Werke oder in jeder dieser Energien ist Gott selbst gleichzeitig ganz enthalten, er ist in ihnen wirksam, wobei er selbst freilich zugleich dem jeweiligen Werk oder der entsprechenden Bewegung überlegen und übergeordnet ist. Dadurch sind diese Werke es, wodurch in den Geschöpfen die Eigenschaften Gottes zutagetreten, indem er sie nämlich mit analogen Eigenschaften ausstattet, die allerdings unendlich geringer sind als die seinen; diesen Geschöpfen teilt Gott indessen in zunehmendem Maß seine unerschaffenen Werke oder Attribute mit.<sup>43</sup>

Daher sieht Dionysius Areopagita Gott als über jeden Namen erhaben an, gleichzeitig aber auch durch viele Namen vollständig bestimmt: «Sollte nicht dieses sein wahrhaft wunderbarer Name sein, daß er über alle Namen erhaben ist? ... Die aber weise sind in den göttlichen Dingen loben ihn dennoch mit vielen Namen, die von alldem abgeleitet werden, was von ihm herrührt: sie preisen ihn als gut, als schön, als weise, als der Liebe würdig, als den Gott der Götter, als den Herrn aller Herren, als den Heiligsten unter den Heiligen, als ewig, als den Urheber der Zeiten, als den Geber des Lebens, als Weisheit und Verstand, als Denken (Logos), als den Erkennenden, als den, der höher ist als

alle Schätze jeder Erkenntnis, als Kraft, als Herrscher, usw.»<sup>44</sup> Er sieht Gott also in seiner Ganzheit und in seinem gesamten Wirken auf die Welt ausgerichtet. Er sieht ihn aber zugleich auch als erhaben über alle diese Werke.

Alle Bezeichnungen beziehen sich auf «die Akte seines erbarmenden Aus-sich-Heraustretens» und damit auf den Quell der Gottheit selbst, und nicht auf für sich bestehende Eigenschaften.<sup>45</sup>

Wir können die Attribute Gottes nur in ihrer Dynamik und nur in dem Maße erkennen, als wir an ihnen teilhaben. Das heißt aber nicht, daß Gott im Grunde in passiver Ruhe und Einheit verharret und daß die wechselvolle Bewegung nur von uns auf ihn projiziert wird. Von Gott selbst gehen Wirkungen aus, die der Welt neue und unterschiedliche Eigenschaften verleihen. Wir erkennen diese Werke aber nur durch das Prisma ihrer Auswirkungen, die in der Welt sichtbar werden. Gott selbst tritt für uns in seinen Werken unterschiedlich in Erscheinung, dabei bleibt er als der Urheber dieser Werke doch immer der Eine und Einfache, wobei er wiederum in jedem unterschiedlichen Werk doch auch als Ganzer gegenwärtig ist. «Denn alles Göttliche und alle Erscheinungen erkennt man nur durch Teilhabe. Sie selbst, so wie sie in ihrem Ursprung und ihrem Grund sind, sind über alle Vernunft, über alles Erkennen erhaben. Wenn wir beispielsweise die überwesentliche Verborgenheit Gott nennen oder Leben, Sein, Licht oder Vernunft, dann verstehen wir darunter nichts anderes als die Kräfte, die uns erreichen, vergöttlichende, wesengebende, lebenspendende und weisheitwirkende Kräfte».<sup>46</sup>

Inhaltlich erfahren wir über Gott nichts als seine vielfältigen Wirkungen, die auf die Welt bezogen sind und damit auch mit uns einen Zusammenhang haben. Darüber hinaus wissen wir nur, daß diese ihren Grund in einem Sein haben, das in personaler Art da ist; wie dieses Sein aber näher beschaffen ist, wissen wir nicht, da es über jedes andere Wesen und Sein erhaben ist. Alles, was wir von Gott erkennen, ist sein Dynamismus, der in seinen Beziehungen zur Welt erfahren wird, oder, von uns aus gesehen und durch unser Prisma betrachtet, eine Dynamik, die keiner Notwendigkeit unterworfen ist, die also nicht erlitten wird, sondern vollkommen frei ist.

Im übrigen hat auch die menschliche Person als Subsistenz des Wesens, die als solche das Wesen erhält und die eine Art Reserve darstellt, die in keinerlei Aktionen aufgebraucht wird, keine Benennung durch die sie an und für sich charakterisiert werden könnte. Die Namen, die wir den einzelnen Personen geben (Johann, Peter etc), sind konventionell. Sie sagen nichts über die Person aus. Alle anderen Aussagen und Benennungen, durch die wir eine Person charakterisieren, beziehen sich auf die Art und Weise, in der sie sich manifestiert. Daher bedient sich die Person selbst eines Pronomens («Ich»), um auf sich selber

hinzuweisen. Und in der vertrauten Personbeziehung mit einem anderen bedient sie sich des «Du». Um so weniger ist es möglich, das allerhöchste Subjekt mit einem Namen zu bezeichnen. Der Name weist eben nicht auf den Inhalt der Person hin. Ein Name engt ein und beherrscht. Eine Person kann dadurch, daß man sie erkennt, nicht eingengt und beherrscht werden. Das Person-Sein ist überhaupt und an und für sich etwas Apophatisches. Die Person steht jenseits der erfahrbaren Existenz. Sie kann nur durch die von ihr ausgehenden Aktionen erfahren werden. Sie bewegt sich auf einer anderen Stufe, auf überexistentieller Ebene. Das gilt umso mehr für die höchste Person. Aber auch die Attribute lassen sich nicht in Benennungen einschließen. Sie haben einen dynamischen Charakter und werden erst durch verschiedene Aktionen tätig wirksam. Ebenso wird die unerschöpfliche Einfachheit des göttlichen Wesens in Gestalt verschiedener Eigenschaften und durch deren Wirkungen tätig.

So wie wir sie kennen, enthüllen sich uns die Eigenschaften Gottes in ihrem Reichtum stufenweise in dem Maße, als wir fähig werden, ihrer teilhaftig zu sein. Aber als ein Wesen, das auf personale Weise besteht, bleibt Gott ihnen immer übergeordnet, obwohl er in bestimmtem Sinne ihr Quellgrund ist. Wir fehlen also nicht, wenn wir sie in ihrer Ganzheit als existierend ansehen, und zwar in einer Weise, die alles Erkennen übersteigt und in einer unerschöpflichen Einfachheit, die in Gottes Wesen selbst gegründet ist. Daher bestehen sie als dynamische Manifestationen Gottes so, daß sie «sein Wesen umgeben», sie sind aber nicht sein Wesen selbst.

Wir erkennen Gott als den, der «für uns» da ist. Diese Erkenntnis erweist ihn uns aber nun nicht als einen, der mit sich selbst im Widerspruch, also «gegen sich» wäre.

In seiner Herablassung zu uns teilt Gott uns in einer Art und Weise, die uns gemäß ist, etwas von dem mit, was er tatsächlich ist und führt uns schrittweise zu einem neuen Zustand, der ihm mehr und mehr entspricht. Wir erkennen ihn auf rationale Weise in Gestalt seiner Attribute, wir erkennen, verstehen und erfahren ihn auf diese Art sehr allgemein und schematisch. Konkreter und intensiver erkennen wir ihn in seinen Werken und Wirkungen. Der Ausdruck hierfür bleibt inadäquat, hierfür sind Symbole und Bilder eher geeignet.

### *1. Gott teilt sich uns durch seine unerschaffenen Werke mit*

In der vielfältigen und stufenweisen Mitteilung dessen, was seinen eigentlichen unerschöpflichen Inhalt ausmacht, in der stufenweisen und vielfältigen Enthüllung des Inhaltes seiner Attribute zeigt sich der unendliche Reichtum der

unerschaffenen Werke Gottes. In jeder neuen Energiewirkung, in jedem neuen Werk teilt sich uns eine neue Seite seines Wesens, eine neue Nuance seines Inhaltes mit. Ein Attribut in diesem Sinne scheint wie der Ausdruck einer Vielfalt von Wirkungen, die uns ein göttliches Gut in einem gewissen Ausmaß gemeinsam mitteilen, das wir dadurch erfahren können. Wenn es so scheint, daß sich das göttliche Wesen in den Attributen unter bestimmten Aspekten auf eine unserem Verstehen angemessene Stufe herabläßt, so bestimmen die Wirkungen diese Aspekte oder Attribute noch mehr und in mannigfaltiger unwägbarer Weise. Sie lassen uns Gott oft sowohl unter den allgemeinen Aspekten, unter denen er sich zu uns herabgeneigt hat, als auch unter den ungezählten Eigentümlichkeiten, unter denen er sich uns in jedem Augenblick mitteilt, erfahren.

Andererseits teilt sich uns Gott oft in jedem einzelnen Werk in seiner Ganzheit durch bestimmte Erfahrungen mit; die gleiche Ganzheitserfahrung kann Gott uns aber auch so zuteil werden lassen, daß wir ihn als Träger einer Vielzahl von allgemeinen Attributen erkennen. Gott ist gut – und doch: wie viele Nuancen hat seine Güte, die er uns gemäß unseren augenblicklichen Bedürfnissen und entsprechend den Bedürfnissen aller Menschen durch ungezählte Werke erweist! Gott macht uns einen Teil seines Wesens durch seine Attribute sichtbar, diese aber bilden zusammen eine gewaltige und andauernde Symphonie immer neuer Aktionen, durch die die gesamte Schöpfung, aber auch jedes Geschöpf im besonderen, zum letzten Ziel, zur völligen Vereinigung mit ihm geführt wird. Alles, was er tut, zielt auf die Verwirklichung dieses Planes.

So sind die Werke Gottes nicht nur entsprechend den Attributen, durch die er wirkt und sich uns mitteilt, zu ordnen, sondern auch nach den verschiedenen Abschnitten des Planes, den Gott mit seiner Schöpfung verfolgt. Durch einige dieser Werke werden neue Abschnitte innerhalb des Heilsplanes eröffnet, und zwar durch bestimmte große, hervorragende Gottestaten, die oft durch bestimmte Ereignisse antizipiert und durch andere fortgeführt werden, die mit ihnen im Zusammenhang stehen. Die Schöpfung der Welt ist ein Werk bzw. eine Summe von Werken; ihr folgten viele andere Werke der Erhaltung und der Vorsehung. Das Heilswerk der Erlösung wurde durch eine lange Reihe von Werken Gottes vorbereitet; es erreicht seinen Höhepunkt in der Menschwerdung des Sohnes Gottes und in der Auferstehung. Daraus fließen wieder eine ganze Reihe anderer Werke, die das Erlösungswerk weiterführen und zur Auswirkung bringen. Die gesamte Dynamik der Bewegung der ganzen Kreatur zur Vergöttlichung hin hat ihren Grund in der Dynamik der Werke Gottes, die auf diese Vergöttlichung der Schöpfung hinzielen. In Gott ruht die Kraft für die Werke, die er hervorbringt und durch die er die Schöpfung

letzten Endes wieder zu sich zurückholt. Diese Werke verändern und bereichern ihn selbst nicht, denn er steht hoch über seinen Werken und über allen Attributen, die durch sie zutagetreten.

Die Worte, die sich auf die Werke beziehen, können auch als Namen für das Wesen dienen, denn die Werke gehen ja aus dem Wesen hervor. Sie können einerseits neu sein, weil auch die Werke etwas Neues, noch nicht Dagewesenes darstellen; andererseits bleiben auch bei neuen Bezeichnungen bestimmte grundlegende Aussagen weiter bestehen, denn in den neuen Werken werden der Welt die gleichen göttlichen Attribute mitgeteilt, wenn das auch auf tiefere, reichere und nuanciertere Weise als vorher geschieht. Letztlich wird aber das Geheimnis der personalen Wirklichkeit Gottes im Verzicht auf alle Worte, die seine auf uns gerichteten Attribute und Werke ja nur umschreiben, erfahren.

## 2. Der Sinn des «an-sich»-Seins der göttlichen Attribute und die Über-Existenz Gottes

Dionysius Areopagita ist der Ansicht, daß die einzelnen Teilbereiche (Aspekte) unserer Existenz als «an sich» bestehend gedacht werden können, weil wir sie durch die Teilhabe an Wesenseigenschaften Gottes erhalten, die er uns in ihnen mitteilt. Sie beruhen damit aber auf einem Grund, der jenseits jeder Eigenschaft und jedes Attributes an sich da ist, nämlich auf Gott selbst. Indessen hebt er die «Existenz an sich» über alle Attribute hinaus. Es scheint, als ob er sie mit dem Sein (mit der Essenz) Gottes gleichsetze. Weil aber das Sein (die Essenz) nirgends als Subjekt oder Hypostase real vorhanden ist, kann gesagt werden, daß der Träger aller Attribute Gottes, derer die Geschöpfe teilhaftig werden, und daß sogar der Träger der Existenz selbst die hypostatische Wirklichkeit bzw. die dreifache göttlich-hypostatische Wirklichkeit ist. «Es ist seine Eigenart, daß er durch seine Existenz selbst höher als das Leben an sich ist, höher als die Weisheit an sich und höher als das, woran die Existenzen teilhaben, die, noch bevor sie daran teilhaben, an der Existenz teilhaben».<sup>47</sup> «Indessen gehört die Existenz selbst demjenigen an, der vorhanden ist. Die Existenz steht *ihm* zu, und nicht er der Existenz. Und die Existenz besteht in ihm und nicht er in der Existenz».<sup>48</sup> «Der, der *ist*, ist höher als das Sein und als die Existenz, er ist Grund und Träger des Wesens und des Seins. Nicht nur alles, was existiert, sondern das Dasein selbst von all dem, was existiert, stammt aus dem, der präexistiert... Denn Gott *ist* nicht bloß irgendwie, sondern er existiert in einer einfachen, nicht-determinierten Weise, er schließt auch die Vor-Existenz in sich ein».<sup>49</sup>

Als personale Wirklichkeit ist Gott der undeterminierte Ursprung aller Eigenschaften, die, wenn sie von ihm ausgegangen sind, irgendwie bestimmt werden können. Die göttliche personale Wirklichkeit ist in eminenterer Weise undeterminiert, da sie die Hypostasierung der Über-Existenz ist, durch die jedes geschaffene Wesen seine Existenz erhält. Es läßt sich sagen, Gott ist dreipersonale Über-Essenz oder über-essentielle Drei-Personalität. Was diese Über-Essenz ist, wissen wir nicht. Über sie läßt sich nur sagen, daß sie durch sich selbst da ist. Wie jede Essenz ist sie aber nur dadurch wirklich, daß sie in hypostatischer Weise in Personen vorhanden ist.

Als über-essentielle hypostatische Existenz läßt sich Gott indessen nicht in die uns bekannten oder von uns vorgestellten Kategorien von Existenz einfügen, er ist ihnen vielmehr weit überlegen. Denn alles, was uns als existierend bekannt ist, hat seine Existenz von einem bereits Existierenden her, hängt also in seiner Existenz von einem vorgegebenen Bezugssystem ab. Das weist auf eine gewisse Relativität und Schwäche dieses Existierenden hin. Der aber, der durch sich selber existiert, besitzt ein Sein, das von aller Relativität frei ist. Er ist in kein Bezugssystem eingeordnet. Ihm haftet keine Schwäche an. Er besitzt Existenz nicht nur in superlativem Sinn, sondern eine ganz andere Existenz, die wir «Über-Existenz» nennen. Er erträgt und erleidet die Existenz also nicht, ist überhaupt keiner Leidenschaft und keinem Leiden unterworfen. Das ist der Sinn des griechischen Wortes *ἀπαθής*, das auf Gott bezogen wird; es bedeutet auf ihn angewandt jedenfalls nicht, daß Gott «gleichgültig» ist.<sup>50</sup> Gottes ganzes Leben ist Handeln und Kraft. Alle Attribute hat er von sich selbst, also nicht durch Teilhabe von einem anderen her. Darum hat er alles in einer unvergleichlich höheren Weise als die Geschöpfe; denn diese besitzen ihre Attribute ausnahmslos durch Teilhabe an seinen Attributen mittels seiner Werke.

Das Leben an sich, die Existenz an sich, die Weisheit an sich können nicht einfach als allgemeine Attribute bzw. Eigenschaften einer Menge von Wesenheiten vorhanden sein, die voneinander abhängig sind. In diesem Fall besäße keine dieser Wesenheiten diese Attribute wirklich als Attribute an sich. Ihre Existenz an sich wäre eine Abstraktion. Da die Welt in Wirklichkeit eine Summe abhängiger Wesenheiten ist, kann sie als ganze nicht eine unabhängige Realität sein.

Diese Attribute können nur als Eigenschaften einer einheitlichen personalen Wirklichkeit existieren. Tatsächlich kann nur eine höchste Person selbst mit allem, was zu ihr gehört, «an sich» und «aus sich selbst» sein.

Sogar die Person des Menschen besitzt als Ebenbild der höchsten überwesentlichen Personen in gewisser Weise den Charakter des «an-sich-Seins». Sie ist oberstes Forum ihrer eigenen Taten, Gedanken und Worte. Es ergeht zwar

vieles von außen her über sie, als Ereignis oder als ein anonymes Geschehen, aber sie ist imstande, diesem Ablauf Einhalt zu gebieten und darüber selbst zu entscheiden, ob und in welcher Form sie an ihm beteiligt sein soll. Sie ist eben nicht ein einfaches Rädchen in einem größeren Getriebe, das durch eine Bewegung von außen her in Gang gesetzt wird. Sie ist nicht um eines allgemeinen Systemes willen da, zu dem sie irgendwie hinzugehört, sondern ist an sich da und kann in bestimmter Weise als über dem System stehend angesehen werden. Sie reflektiert darüber, welchen Sinn und Nutzen ein über sie ergehendes Geschehen für sie haben kann und sie ist dadurch an diesem Geschehen selbst beteiligt, dieses geht nicht einfach fühllos durch sie hindurch. Die Person ist nicht «für nichts» da, sondern alles existiert für sie. Und doch ist unsere menschliche Person in ihrem Dasein durch äußere Faktoren bestimmt und sie bedarf der Verbindung mit den Elementen eines Systems um dadurch bereichert zu werden, gerade auch, wenn sie diese Verbindung so gebraucht, wie sie es selber bestimmt. Sie entwickelt sich im Zusammenwirken dessen, was sie aus sich selber heraussetzt mit dem, was sie umgibt. Aber auch die sie umgebende Wirklichkeit ist auf sie bezogen. Ja, in gewissem Sinne existiert sie selber nicht als Ergebnis eines «Verfertigungs-Aktes», sie entspringt vielmehr einem Anruf Gottes, auf den sie existierend antwortet.

So fügt sich also auch die Person des Menschen schon nicht zur Gänze in das Bezugssystem ein, durch welches die gesamte Natur zufolge ihrer festen Gesetze bestimmt ist. Es kann daher nur eine ihr entsprechende Wirklichkeit, die ihr freilich zugleich unendlich überlegen sein muß, dazu befähigt sein, in keiner Weise an diesem Bezugssystem teilzuhaben. Im Bezugssystem der Natur endet alles im Tod, damit Neues werden kann. Unser menschliches Wesen kann nur darum als Person, die nicht ganz in das Bezugssystem der Natur eingeschlossen ist, bestehen, weil es eine solche höchste Person gibt. Die Beziehung zu dieser Person ist nicht identisch mit der Teilhabe an einem System unwillkürlicher Bezüge. Unsere menschliche Person ist in ihrer Beziehung zu jener Person, wie übrigens auch zu jeder anderen Person, frei. Ja, gerade jene höchste Person ermöglicht ihr die Freiheit gegenüber dem Bezugssystem, so wie ihr auch schon die Beziehung zur Person des Nächsten einen relativen Freiheitsraum eröffnet. Jede andere Person, zu der die menschliche Person in Beziehung tritt, ruft sie zu bestimmtem Handeln und Entscheiden auf und «benützt» sie jedenfalls nicht einfach als Durchgangspunkt der eigenen Bewegung.

Demnach ist sogar unsere menschliche Person eine Wirklichkeit, die in sich selbst ruht; sie ist in einem bestimmten Sinne «absolut», weil sie alle ihre Handlungen selbst bestimmt, und diese Handlungen wirken auf sie selbst zurück oder in die sie umgebende Wirklichkeit hinein.

Die höchste Person ist indessen im eigentlichen Sinne des Wortes Person durch sich selbst. Denn sie ist in der Tat von keiner anderen Wirklichkeit abgeleitet, indessen rühren alle Dinge von ihr her: die Bewegungen selbst und die Wirklichkeiten, die durch sie bestimmt sind. Sie führt in der sie umgebenden Wirklichkeit nicht nur Veränderungen herbei, sondern schafft diese Wirklichkeit selbst. Die Existenz an sich ist als reale und nicht nur gedachte Existenz (wer immer sie gedacht haben mag) wirkliche Subsistenz, absolute hypostatische Existenz. Das bedeutet, daß alles seinen Ursprung in ihrer Kraft und in ihrem Willen hat. Das bedeutet weiterhin, daß ihr Wesen von ganz anderer Art ist als das geschaffene Wesen. Es ist «überessentiell», «überexistentiell» und transzendiert die gesamte Schöpfung. Die Wirklichkeit der höchsten Person ist von jeglichem Bezugssystem absolut frei, in jeder Beziehung letztes Forum aller ihrer Handlungen, und dadurch zugleich aller anderen Existenzen. Nur dadurch ist die Existenz unserer menschlichen Personen zu begreifen und nur so ist diesen ein gewisser Freiheitsraum innerhalb der Bezugssysteme, in denen sie sich vorfinden, gesichert.

Nur als höchste Person ist Gott «an sich» und «für sich» da, und alle seine Attribute existieren «an sich»; daraus ergibt sich zugleich für die menschliche Person die Möglichkeit, an der Qualität des «an-sich-Seins» Gottes und seines Wirkens teilzuhaben.

So können also die Attribute «Leben», «Existenz», «Weisheit» nicht an sich existieren, es sei denn, sie sind auf eine höchste Person bezogen. Tatsächlich fühlen auch wir uns nur in der Beziehung zu einer solchen höchsten Person von Kräften durchdrungen, die eben von ihr selbst und nicht von sonstwo herrühren, also nicht relativ sind. Denn diese Attribute oder Wirkungen erfahren wir nicht so, als ob ihnen ein Träger fehlte, als ruhten sie in sich selbst, als stellten sie selbst das letzte Wesen dar. Wäre das so, dann würden sie uns in unpersönlicher, in willkürlicher Weise gänzlich durchdringen und zugleich unser Personsein ausschalten, ja auslöschen. Dann enthielten sie auch nicht einen nichtmitteilbaren Rest, der wahrhaft unendlich ist, aus dem wir im Maße unseres Wachstums in der Liebe zu Gott *empfangen* können. Darum erklärt Dionysius Areopagita, daß wir, gerade auch wenn wir diesen Attributen die Partikel «an sich» hinzufügen, an ihren Träger denken müssen. Durch diesen Träger erst treten sie uns «an sich» entgegen und teilen sich uns gemäß seinem Willen und entsprechend unserem Fassungsvermögen mit.

Daher weisen die Bezeichnungen «Existenz an sich», «Leben an sich» usw. einerseits auf ihren Träger, der selbst in sich höchste Realität ist, andererseits wird darin deutlich, daß alles von ihm seine Existenz, sein Leben usw. hat. Indem wir an diesen Attributen teilhaben, treten wir zu dem in Beziehung,

der über alle Beziehungen erhaben ist. Ihr Träger ist der, der sie durch sich selber hat, der sie auch allein auslegt. «Weil du mir aber sagtest, du seiest im Zweifel, weil ich zum einen Male sage, Gott sei das Leben an sich, und zum andern, er sei Träger (Hypostase) des Lebens an sich . . ., dachte ich, ich solle dich von diesem Zweifel befreien . . . Es besteht kein Widerspruch zwischen der Aussage, Gott sei Macht an sich oder Leben an sich und der Behauptung, er sei der Träger (die Hypostase) des Lebens, des Friedens oder der Macht an sich. Die erste Aussage ergibt sich aus dem Vorhandenen (aus den Werken), besonders aus den allerersten Werken, da sie am Ursprung aller anderen Dinge stehen. Die andere Behauptung beruht darauf, daß es sich um bildhafte Ausdrücke handelt, die darauf hinweisen, daß es hier um etwas Überwesentliches geht, das über allem steht . . . Denn wir sagen ja nicht, die Existenz an sich, die die Ursache aller ist, sei ein göttliches oder engelhaftes Wesen (ist doch nur die überwesentliche Existenz an sich Ursprung, Wesen und Ursache für die Existenz aller Dinge), noch ist die Rede von irgendeiner anderen Gottheit, die allem Lebenden Leben schenken kann, außerhalb des Lebens, das jenseits der Gottheit da ist und Ursprung des Lebens an sich ist, noch gibt es, um es kurz zu sagen, andere Träger als «gestaltende Prinzipien» dessen, was vorhanden ist, die sich einige erfunden haben, indem sie vorgeben, es gäbe Götter und Demiurgen der Dinge, ohne daß weder sie selbst noch ihre Väter sie jemals gekannt hätten. Wir nennen vielmehr Existenz an sich, Leben an sich, Gottheit an sich im Sinne von Ursprung, Gott oder Ursache nur den *Einen*, der die Ursache alles ist, höher als alle Ursprünge und als alles Wesen; und in einem partizipatorischen Sinn nennen wir so auch noch die schöpferischen Kräfte, die aus Gott, der selbst an nichts anderem, höherem partizipiert, hervortreten, nämlich die Kraft, die das in sich selbst ruhende Wesen in sich schließt, das schöpferische Leben an sich darstellt, das an sich göttlich ist, an dem alles, was lebt, was existiert und was vergöttlicht wird, teilhat».<sup>51</sup>

Gerade auch die Unendlichkeit, die wir erfahren, hat ihren tragenden Grund in der überexistenten, apophatischen Person, die selbst diese Unendlichkeit transzendiert, also «alle Unendlichkeit übersteigt».<sup>52</sup>

Der heilige Maximus Confessor sagt das Gleiche, wenn er erklärt, Gott sei der Kategorie der Existenz nicht unterworfen, denn alles, was dieser Kategorie unterworfen sei, bewege sich zugleich unter einem «Wie» der Existenz und sei folglich begrenzt, da jedes «Wie» andere Arten von «Wie» ausschließe. Mit einem solchen «Wie» der Existenz hänge auch ein «Wann» und «Wo», also eine Zeit und ein Ort zusammen, wodurch die jeweilige Individuation ebenfalls begrenzt würde. «Gott ist weder der Ratio noch dem Verständnis zugänglich, daher kategorisieren wir seine Existenz auch nicht als einfache Existenz. Denn

alle Existenz stammt aus ihm; er selbst ist aber nicht Existenz. Er ist höher als jede ausgesprochene oder auch nur irgendwie gedachte einfache Existenz». <sup>53</sup> Gott könnte aber mit der Existenz an sich nichts anfangen, wenn er nicht auch die Möglichkeit hätte, sie anzunehmen und sie weiterzugeben. Die übernatürliche Offenbarung löst durch ihre Lehre über die Heilige Dreieinigkeit beide Seiten dieses Paradoxons. Gott hat die Existenz aus sich und durch sich selbst, aber er ist zugleich lebendig, denn er empfängt diese Existenz in seinem Inneren und gibt sie in sich selbst weiter. Letztere Tatsache ergänzt den Person-Charakter, denn die Person besteht nicht nur für sich, sondern ist auf Gemeinschaft angelegt. Die göttlichen Personen sind unter sich eins, gehören aber gleichzeitig einander an. Sie erhalten nichts von außen, vertauschen sich aber auch nicht untereinander und befinden sich in ständiger Bewegung und Wesens-Kommunikation, die auf Liebe beruht. Die totale zwischenpersönliche Gemeinschaft bringt den personalen Charakter Gottes in höchster Weise zur Geltung.

### *3. Der apophatische Charakter Gottes als überexistente personale Wirklichkeit*

Die personale Wirklichkeit Gottes ist die im eigentlichen Sinne apophatische Wirklichkeit. Sie übersteigt alle seine Attribute, die zwar definierbar sind, obwohl er sie von niemand anderem her, der außerhalb seiner selbst wäre, erhält. Wenn alles Begreifbare und alles, woran es Teilhabe gibt, zur Kategorie der Existenz gehört, so ist das personale Subjekt überexistent. Wir sahen, daß sogar unsere menschliche Person als Ebenbild Gottes in dieser Hinsicht gewissermaßen apophatischen, überexistentiellen Charakter hat.

Die Überexistentialität Gottes ist der Grund dafür, daß es unmöglich ist, ihn je zu definieren. Denn alle Worte gehören zur Ordnung der Existenz, die definierbar ist.

Gott ist – weil er durch sich selbst existiert, also in gar kein Bezugssystem hineinpaßt und darum in höchstem Maße überexistent bzw. Person ist – an und für sich apophatisch, undefinierbar. Da ihm seine Existenz nicht von außen her gegeben wurde, sondern er selber der Ursprung der Existenz und damit höchste personale Wirklichkeit ist, ist auch er selbst nicht definierbar und kann bloß mit Personal-Pronomina benannt werden, bzw. er wird mit der Existenz, an sich, oder mit dem Ursprung der Existenz, der jenseits der Existenz liegt, identifiziert.

Auf die Frage nach seinem Namen, antwortet Gott dem Mose: «Ich bin, der ich bin» (Ex. 3, 14).

Als der, der wahrhaft existiert, ist Gott dadurch, daß er durch sich selbst da ist bzw. der Grund seiner eigenen Existenz und damit Überexistenz oder «überseiend» ist, zugleich die höchste personale Wirklichkeit. Nur die höchste personale Wirklichkeit ist gänzlich apophatisch, denn nur sie ist in eminenter Weise überexistent. Sie ist als Subsistenz des göttlichen Wesens gewiß im eigentlichen Sinne überexistent oder apophatisch, weil Gott die Hypostasierung des überexistenten Wesens ist.

Paul Evdokimov schloß aus Gottes Charakter als höchste personale Wirklichkeit, daß es unmöglich sei, ihn rational zu beweisen: «Die Unzulänglichkeit der Argumente für die Existenz Gottes erklärt sich durch die grundlegende Tatsache, daß Gott selbst das Kriterium seiner Wahrheit und das Argument seiner Existenz ist . . . Gott kann nie der Logik von Beweisen unterworfen und in eine Kausalkette eingeschlossen werden . . . Das heißt, daß man den Glauben nicht erfindet, er ist ein Geschenk . . . Der Glaube wird geschenkt, damit Gott seine Gegenwart in der Seele des Menschen verwirklichen könne».<sup>54</sup> Gott wird als der bekannt, der den Glauben in der Seele erzeugt. Gott redet mit uns als Person zur Person. Der Glaube ist die Erfahrung dieser Kommunikation. Dieses ist wahr. Es ist aber auch wahr, daß für den, der diese Erfahrung einmal gemacht hat, alle Dinge zu Beweisen für das Wirken Gottes werden. Die Augen des Glaubenden werden geöffnet, und sie können in allem Gott erkennen. Dann wird «Glauben» etwas völlig Rationales, und das «Nicht-Glauben» etwas Unrationales. Durch die Ratio wird indessen nicht das innerste Wesen Gottes erfahren, sondern nur seine Qualität als Ursache alles Vorhandenen. Es gibt andererseits gerade in der Ratio – wenn sie nicht durch die Sünde pervertiert worden ist – eine Fähigkeit, Gott in seiner Eigenschaft als Ursache des Vorhandenen zu erkennen. Denn unsere Ratio gründet letztlich auf der Vernunft der Person, die sie erschuf.

So erweist sich Gott, indem er sich als der wirklich Existierende oder als der Überexistierende bezeichnet, immer zugleich als personale Wirklichkeit: als «Ich». Er ist «Ich» schlechthin. Die Selbstexistenz kann nur personalen Charakter haben. Das unpersönliche Wesen ist nicht überexistent. Es würde sich in jeder Hinsicht in einen Bezugsrahmen einpassen lassen. Ein Wesen, das nicht in einer Hypostase vorhanden ist, gibt es gar nicht. Die erfüllteste Existenz hat indessen nur ein Wesen, das als Person besteht, und vollendete Existenz besitzt jenes Wesen, das als höchste personale Wirklichkeit da ist. Das höchste Wesen hat in sich selbst Bestand und ist personaler Art. Ein Wesen, das einem Bezugssystem unterworfen ist, besteht weder in seiner Form noch in seiner Wirklichkeit durch sich selbst. Es gehört zur Ordnung der Existenz, die durch das überexistierende Subjekt determiniert ist.

Die Über-Wesenheit Gottes kann nur als höchste personale Wirklichkeit *durch sich selbst* bestehen, und gleichzeitig kann sie auch nur so *für sich selbst* da sein. Ein Wesen, das als Objekt vorhanden ist, existiert für ein von ihm unterschiedenes Subjekt, also für eine Person, und aufgrund dieser Tatsache erhält es im Verhältnis zur menschlichen Person seine Form; aber im Verhältnis zur göttlichen Person erhält es sogar seine Substanz von ihr. Die Wirklichkeit, die für einen anderen da ist, ist in ihrer Existenz und Form von diesem anderen bestimmt. Sie ist der Person unterlegen und ist folglich nicht Überessenz, sondern einfaches Vorhandensein innerhalb eines Bezugssystems. Nur eine Person existiert für sich selber, und als solche Hypostase ist sie an sich über-essentiell.

#### 4. *Das Durch-sich-selbst-Sein: der Ursprung der gesamten Existenz*

Nur weil es eine personale Wirklichkeit als höchsten überexistierenden Grund der Existenz an sich gibt, gibt es überhaupt Existenz. Da die zugängliche Existenz das willentliche Produkt der überexistierenden personalen Wirklichkeit ist, kann sie weder ihre eigene Ursache, noch letzte Ursache irgendeiner Existenz sein. Nur die überexistierende personale Wirklichkeit als Grund der Existenz an sich kann die auf verschiedener Ebene zugängliche Existenz hervorbringen, ohne sich dabei selbst zu verausgaben.

Die zugängliche Existenz ist in sich bereits ein Argument für ihren Ursprung aus der überexistierenden personalen Wirklichkeit, die aus sich selber da ist. Diese kann daher nur vermittels der zugänglichen fühlbaren und verstehbaren Existenz erkannt und begriffen werden, und umgekehrt. Unsere Erfahrung und unmittelbare Erkenntnis können aber nur bis zu den Wirkungen der schöpferischen, erhaltenden und vollendenden Existenz der überexistierenden personalen Wirklichkeit vordringen, bis zur Teilhabe an den Attributen, die sich in jenen Wirkungen manifestieren.

Die dreieinige höchste Hypostase schafft, erhält und vollendet alles durch unerschöpfliches Wirken, denn sie ist die dreieinige Hypostase der Über-Essenz. Unser eigenes Subjekt ist die Hypostasierung einer Natur, deren grundlegender Teil der Geist ist, der unter allen von Gott geschaffenen Wesen das Ebenbild der durch die dreieinigen göttlichen Personen hypostasierten Über-Essenz darstellt. Nur darum kann unser Subjekt Personcharakter haben und nur darum ist es mit ewigem Bestand begabt, wie ihn die übrigen Wesen nicht besitzen. Die Engel sind ebenfalls solche Wesen. Nur darum ist das

menschliche Subjekt ebenfalls apophatisch und verausgabt sich in seinem Wirken nicht, denn seine Aktionen (bzw. seine Energien) sind nicht dasselbe wie sein Wesen, wie das bei den Objekten der Fall ist. Nur als Hypostase einer Natur, die als Grundlage ein Wesen nach dem Ebenbild des göttlichen Wesens hat, also fortdauernd wie dieses ist, kann dieses menschliche Subjekt mit dem Leib zusammen auferstehen. Unser Überdauervermögen, das darauf beruht, daß wir Hypostasen eines Wesens sind, das Ebenbild der göttlichen Über-Essenz ist, befähigt uns zu einer unerschöpflichen und daher ewigen Kommunikation mit der dreieinigen göttlichen Hypostase.

Alle Attribute und Werke Gottes sind unendlich, da er sich im Vollzug seines Wirkens und bei seinem Geben nie erschöpft, und weil die Geschöpfe nie aufhören werden, ihrer teilhaftig zu werden; nie werden also seine Attribute aufhören, von ihrer über-essentiellen hypostatischen Grundlage auszustrahlen. Diese hypostatische oder mehrfach-hypostatische Grundlage übersteigt die Unendlichkeit der Attribute und Werke Gottes, ist sie doch ihr Ausgangspunkt. Die göttlich-apophatische personale Wirklichkeit von der alle wesenschaffenden und vergöttlichenden Werke ausgehen, wird als solche in einer Beziehung erfahren, die von ihr selbst gewollt ist. Wir können sie nicht so erfassen und definieren, wie wir alle anderen Stufen und Arten von Existenz erfassen, definieren und erfahren. «Wir können nicht das Wesen, das über alle Wesen ist, an und für sich preisen, sondern nur sein wesenschaffendes Heraus-treten zu all dem hin, was zum göttlichen Ursprung, zum Ursprung des Seins gehört... Die göttlichen Namen möchten die Erscheinungen der Vorsehung preisen; sie versprechen nicht, die alles Sein übersteigende Güte und das Sein, das Leben und die Weisheit der überseinsmäßigen Gottheit auszudrücken, die alles übersteigt, also die Güte, die Vergöttlichung und das Sein, die Weisheit und das Leben, die unentwegt in den verborgenen Dingen am Werk sind, vielmehr die wohltuende Vorsehung und die Ursache aller Güte, die indem sie sich zeigt, zugleich über allem erhaben bleibt: das Sein, das Leben, die Weisheit, der Sein-schenkende, Leben-schaffende und Weisheit-spendende Ursprung derer, die am Sein, am Leben, an der Vernunft, am Verstand und am Gefühl teilhaben. Denn nichts anderes ist das Gute, nichts anderes ist das Sein, nichts anderes ist das Leben oder die Weisheit, auch gibt es nicht viele Ursachen..., sondern einem einzigen Gott gehören alle guten Äußerungen und Benennungen Gottes, die wir preisen».<sup>55</sup>

Jedoch wird nicht nur die definierbare Existenz ausschließlich durch das Vorhandensein einer überexistenten höchsten personalen Wirklichkeit erklärt, sondern auch die menschlichen Personen, die bis zu einem gewissen Grad an ihrer Über-Existenz, Absolutheit und an ihrem Apophatismus teilhaben.

Wenn es keine überexistierende Person gäbe, die nicht in das Bezugssystem der Natur eingegliedert ist, dann gäbe es, so glauben wir, auch keine menschliche Person, die ja in gewisser Weise selbst ebenfalls überexistierend und einer Existenz fähig ist, die nicht völlig in das Bezugssystem der Natur hineinpaßt; die menschliche Person ist nur zum Teil in dieses System eingegliedert, um es gleichsam mit ihrem personalen Charakter zu durchdringen, sie ist aber vor allem dazu berufen, mit der vollkommenen und ewigen Existenz in Gemeinschaft zu treten, das heißt also, eine freie Beziehung zur höchsten Person zu verwirklichen. Nur die Transzendenz der göttlichen Person gewährleistet zugleich auch die Existenz der menschlichen Personen, die sich als solche nicht ganz in das Bezugssystem der Natur einordnen lassen, da sie von Gott mit Freiheit ausgestattet sind. Anders würden auch die Menschen, zusammen mit allem anderen, den sinnlosen Gesetzen der Natur und des Todes verfallen.

Außerdem würde ohne die Existenz der menschlichen Personen die Welt als Schöpfung sinnlos erscheinen, bestenfalls als ein einfacher, einseitiger und mithin begrenzter Erweis der Macht Gottes für sich selbst. Aber Gott, der einen solchen Machterweis für sich selbst nötig hätte, trüge eine Schwäche in sich. Die Welt ist für die menschlichen Subjekte geschaffen und zwar nicht dazu, daß diese die Möglichkeit haben, durch sie eine schöpferische Kraft zu zeigen, ähnlich wie Gott sie hat, sondern damit sie ein Kommunikationsmittel zwischen ihnen und der göttlichen Person sei. Durch die menschlichen Personen, die in ihr wirken, wird die ganze Schöpfung zugleich in den Plan der personalen Beziehungen zwischen Gott und den Menschen einbezogen.

Andererseits ist die höchste personale Wirklichkeit als Existenz oder als Existenz an sich bzw. als absolute Existenz nicht monopersonal, sondern eine *personale Gemeinschaft*. Denn sie ist Fülle des Lebens. Die Fülle des Lebens wird aber in personaler Gemeinschaft erfahren. Das ist eine personale Gemeinschaft, die in sich selber existiert und die als solche über-existierend, über-wesentlich und absolut ist. Sie bestimmt ihr gesamtes Wirken gemeinschaftlich. Sie ist der gemeinsame Ursprung allen Geschehens und aller existierenden Wirklichkeiten.

## **B. Die an die Über-Existenz Gottes gebundenen Attribute und die Teilhabe der Geschöpfe an ihnen**

### *1. Die Unendlichkeit Gottes und die Teilhabe der begrenzten Geschöpfe an ihr*

Die Über-Essenz oder Über-Existenz Gottes, die uns als das, was sie in sich selbst ist, völlig unbekannt ist, tritt, indem sie zu uns in Beziehung tritt, in Erscheinung und tut sich uns in einer Reihe dynamischer Attribute kund. Im

Vergleich zu diesen Attributen können die Welt und unser eigenes Wesen einige ähnliche und entsprechende Attribute aufweisen, die freilich einen kreatürlichen und endlichen Charakter haben. Denn so wie das endliche Wesen der Schöpfung nicht ohne die Über-Essenz Gottes und ohne Verbindung zu ihr erklärt werden kann, so können auch ihre Attribute nicht in Absehung von den dynamischen Attributen Gottes und ohne Verbindung zu ihnen erklärt werden. Mehr noch, das endliche Wesen der Welt und die Daseinsbereiche, in die es sich verzweigt, sind dazu verordnet, sich durch die Gnade zu einer immer tieferen Teilhabe an den göttlichen Attributen zu erheben.

Eines der Attribute der göttlichen Über-Essenz ist die Unendlichkeit. Es zeigt sich im unaufhörlichen Wirken Gottes in bezug auf die Schöpfung der Welt, auf ihre Erhaltung, Lenkung und Vollendung. Gott wird in Ewigkeit nicht aufhören, die Welt zu vergöttlichen. Die Welt ist aber überhaupt von der göttlichen Unendlichkeit umhüllt und durchdrungen und kann ohne Verbindung zu ihr nicht existieren. Diesem Attribut entspricht als ein Attribut unseres geschaffenen Wesens die Begrenztheit. Unsere Begrenztheit kann aber nur im Rahmen oder im Schoße der göttlichen Unendlichkeit existieren; sie entspringt ihrer Kraft, wird von ihr gehalten (sonst würde sie sich aufheben), und ist darauf hin angelegt, unmittelbar an ihr teilzunehmen, von ihr durchdrungen zu werden, ohne als natürliches Attribut der geschaffenen Welt aufzuhören. Immer ist jenseits eines Randes oder einer Grenze noch etwas, ohne das es nicht sein und auch nicht begriffen werden könnte. Die Kreatur kann durch keinen Zusatz unendlich werden. Die Unendlichkeit ist für sie transzendent, gleichzeitig ist sie durch sie bedingt und es wird ihr die Teilhabe an ihr nur durch Gnade gegeben.

Die Kirchenväter behaupten sowohl die Unendlichkeit Gottes und die Begrenztheit der Kreatur, als auch die Bestimmung der letzteren, durch die Gnade unmittelbar an Gottes Unendlichkeit teilzubekommen.

Die Über-Essenz Gottes ist der Grund seiner Unendlichkeit. Das Wesen Gottes tritt indessen hypostasiert in Erscheinung, und zwar in dreieiniger Weise. Die Unendlichkeit gehört zum dreifach-personalen Charakter der göttlichen Über-Essenz. Die trinitarische Gemeinschaft könnte sich, wenn ihr Inhalt einen begrenzten Charakter hätte, nicht befriedigend verwirklichen.

Die Person eines endlichen Wesens ist wie dieses begrenzt, da ihr Bewußtsein sich innerhalb eines Rahmens begrenzter Kräfte bewegt und an die Wirklichkeit der sie umgebenden Objektwelt gebunden ist. Auch die Gemeinschaft unter geschaffenen Personen ist, obwohl der Lebensinhalt einer jeden darin beträchtlich erweitert wird, begrenzt.

Indessen kann auch dieser begrenzte Inhalt kreatürlicher Wesen nicht außerhalb der dreieinigen Unendlichkeit und deren Kräften existieren. Da sie von Anfang an durch die Teilhabe an dieser Unendlichkeit existierten, sind sie dazu berufen, zunehmend mehr und mehr an ihr teilzuhaben. Von hier aus erklärt es sich, daß es möglich ist, die Schöpfung in scheinbar widersprüchlicher Weise gleichzeitig nicht nur als beendet (endlich), sondern auch als unbeendet (als unendlich) anzusehen.

Den wahren Sinn der Unendlichkeit hat der heilige Maximus Confessor herausgestellt, indem er erklärte, daß es in ihr keinen Zwischenraum gibt, den wir uns zu durchmessen bemühen, um an seine Grenze zu kommen, jenseits derer dann ein anderer Zwischenraum beginnen würde. In der Unendlichkeit ist tatsächlich Fülle gegeben. Es geht in ihr also nicht bloß um ein fortgesetztes Streben danach, sondern um echtes Innwerden. Darum gibt es in ihr auch keine Zeit. Alles wird in einer fortwährenden Gegenwart erfaßt. Um zur Erfahrung dieser Fülle zu gelangen, sind Grenzen zu überschreiten, was unseren vollen Einsatz in der Zeit unseres irdischen Lebens erfordert. Das Sehnen nach der Unendlichkeit erhält unsere Bewegung innerhalb der Ordnung der Endlichkeit wach. In diesem Sinne leben wir jetzt schon im Horizont der Unendlichkeit; vor uns leuchtet bereits der Morgenglanz der Unendlichkeit auf: «Die Natur der geschaffenen Wesen . . . wird, nachdem sie die Zeiten und Äonen in natürlicher Weise durchmessen haben wird, in Gott eingehen, der seinem Wesen nach Einer ist; sie wird dann keine Grenze mehr haben, denn in Gott gibt es keinen Zwischenraum (keine Entfernung)».<sup>56</sup>

Ohne uns mit Gott zu identifizieren, werden wir uns zur höchstmöglichen Stufe seiner Beziehung zu uns erheben, die die Unendlichkeit darstellt, indem wir den menschlichen Pol dieser Beziehung überschreiten, der in der Begrenzung besteht.

Wenn wir uns durch die Gnade oder durch die Güte Gottes, der in unmittelbarer Verbindung mit uns tritt, zur göttlichen Unendlichkeit erheben, bedeutet das im Grunde eine maximale Verbindung mit ihm als Subjekt, jenseits des Denkens, das daran gewohnt ist, alles als Objekt zu behandeln, es bedeutet also gleichsam ein Hinüberwechseln auf die andere Seite. In der intimen, innigen Beziehung zu einem Subjekt überhaupt bleiben wir mit diesem innerlich verbunden. Das gilt in erhöhtem Maße von der Verbindung mit dem göttlichen Subjekt. Diese ist eine einfache aber vollständige Erfahrung des unendlichen Lebens des göttlichen Subjektes, besser gesagt, sie ist eine unmittelbare Manifestation seiner Liebe und der Gemeinschaft, die Gott mit uns haben will. «Wenn jedes nachdenkende Verstehen – sei es sensitiv oder intelligibel – vergangen sein wird und wenn zusammen mit den verschiedenen Arten des

Verständnisses auch das Verstehen selbst und alles Spürbare und Verstehbare dahinschwindet . . . dann wird sich die Seele mit Gott vereinen, der höher als Denken, Vernunft und Erkenntnis ist, und zwar in unbegreiflicher, unbekannter und unaussprechlicher Weise, durch einfaches Berührtwerden, in dem Gott nicht mehr verstanden oder begriffen werden muß. Dann wird die Seele frei von aller Veränderung. Denn jedwedes Kreisen um die vorhandenen Dinge nimmt in der Unendlichkeit, die Gott umgibt, dann ein Ende, in dem alles, was sich bewegt, festen Bestand hat. Denn die Unendlichkeit umgibt Gott, sie ist aber nicht selbst Gott, der in unvergleichlicher Weise höher ist als sie». <sup>57</sup> Der heilige Maximus kennt das Geheimnis der hypostatischen Über-Essenz Gottes und seine dynamischen Attribute, unter ihnen auch die Unendlichkeit und die verschiedenen partizipatorischen Formen, in denen Kreaturen daran teilhaben: «Gott ist unendlich höher als alle vorhandenen Dinge, sowohl als die, die an anderen teilhaben, als auch die, an denen sie teilhaben». <sup>58</sup> Gott ist von Unendlichkeit umgeben; durch sie macht er sich zugänglich und teilt sich durch sie den Geschöpfen mit, die zur Vereinigung mit ihm als dem höchsten Subjekt gelangen. Gott steht als höchstes Subjekt oder als trinitarische Gemeinschaft von Subjekten *über* der Unendlichkeit, ist er doch ihr Grund und Ursprung. Da sie zur göttlichen Person bzw. zur personalen göttlichen Gemeinschaft gehört, ist die Unendlichkeit nicht eine abstoßende und monotone Realität, deren die menschliche Person um eine Zeit überdrüssig werden kann, wie das in der platonisch-origenistischen Theorie angenommen wird. Nur die göttliche Person ist wahrhaft unerschöpflich und bietet der menschlichen Person die Möglichkeit, sich an ihrem unerschöpflichen Reichtum zu erfreuen. Unser Wesen kann aber nur in Gemeinschaft mit Gott als Person bzw. mit ihm als Gemeinschaft von Personen die eigene Erfahrung der Unendlichkeit Gottes machen, die sich zum Teil in interpersonaler Gemeinschaft verwirklicht, ohne daß das menschliche Wesen dabei die ihm eigenen Grenzen verlieren würde. Indem die Person-Gemeinschaft die Gott umgebende Unendlichkeit in sich aufnimmt, strahlt diese auch aus ihr hervor. Sie streckt sich dank des göttlichen Wirkens, das ihr eigen wird, über ihre eigenen Grenzen ins Unendliche aus.

Bereits im Laufe seines irdischen Lebens kann der Gläubige die Erfahrung der Gemeinschaft mit Gott vorwegnehmend schmecken, in der er keine Grenzen mehr sieht, dabei aber nicht das Gefühl der Monotonie oder der Langeweile hat, sondern sich ständig so fühlt, als stünde er an einem neuen Anfang: «Denn ich kann keinen Anfang des Lichtes entdecken. Er reinigt sich ohne Ende. Denn je mehr ich mich reinige, umso mehr werde ich Unwürdiger erleuchtet. So oft sich mir der reinigende Geist zeigt, dünkt es mir, ich stünde am Anfang

der Reinigung und des Sehens. Denn wer vermag eine Mitte oder ein Ende im unbegrenzten Abgrund oder in der unermesslichen Höhe zu sehen?»<sup>59</sup> Die Menschheit Christi wurde nach seiner Auferstehung zu höchster Teilhabe an der göttlichen Unendlichkeit erhoben, sie erfuhr eine Vergöttlichung, die jenseits aller Verstehensmöglichkeit liegt und erfreute sich eines völligen Eingehens der göttlichen Energien in das menschliche Wesen. In der Vereinigung mit Christus sind aber alle, die an ihn glauben, zu dieser Teilhabe an der göttlichen Unendlichkeit erhoben: «Gott gebe euch . . ., daß Christus wohne in euren Herzen . . ., daß ihr die überwältigende Liebe des Bekanntseins Christi erkennt, damit ihr mit aller Gottesfülle erfüllt werdet» (Eph. 3, 16f).

## *2. Die Einfachheit oder Einheit Gottes und die Teilhabe der zusammengesetzten Schöpfung an ihr*

An den Anfang seiner Darlegungen über die Attribute Gottes setzt Dionysius Areopagita die Einheit Gottes, die gleichzeitig die trinitarische Unterscheidung in sich schließt, aus der die schöpferischen, erhaltenden und vollendenden Wirkungen auf die Welt hervorgehen.

Mit dieser Unterscheidung wird seiner Ansicht nach indessen keinerlei Zusammensetzung in Gottes Wesen eingeführt. Denn die Personen der Trinität sind im Vater vereinigt, der ihr einziger Ursprung ist. Und was an Wohltaten von ihnen auf die Geschöpfe ausströmt, ist in dem einen Wesen der drei Hypostasen zusammengeschlossen. Die Unterscheidung dieser Ausflüsse ergibt sich durch die unterschiedlichen Beziehungen des göttlichen Wesens zu uns; wieso aber die drei Hypostasen der Einheit des göttlichen Wesens nicht widersprechen, übersteigt unser Begreifen. «Alles Göttliche und alles, was uns offenbart wurde, wird aus Mitteilungen erkannt; wie das Göttliche aber selbst in seinem Ursprung und in seiner Grundlage beschaffen ist, übersteigt alles Wesen und alles Wissen. Wenn wir somit das überexistierend Verborgene (Gott), (Leben), (Wesen), (Licht) oder (Vernunft) nennen, verstehen wir darunter nichts anderes als die Kräfte, die aus ihm zu uns kommen, die vergöttlichenden, wesensverleihenden, lebensschaffenden oder weisheitsgebenden Kräfte. Auf sie beziehen wir uns, wenn wir alle aufs Begreifen ausgerichteten Bemühungen aufgeben, da wir keine Vergöttlichung, kein Leben oder Wesen haben, die irgendeine genaue Ähnlichkeit mit der Ursache hätten, die über allem steht, und eben die höchste und letzte Ursache ist. Wenn aber der Vater die Gottheit ist, die der Quellort der übrigen ist, wurden Jesus und der Geist aufgrund der Heiligen Schrift als göttliche Sprößlinge angesehen, die, wenn man so sagen kann, aus

der gebärenden Gottheit emporwachsen, so wie überessentielle Blumen oder Lichter, und es ist ganz und gar unmöglich, zu sagen oder zu begreifen, wie sie beschaffen sind». <sup>60</sup>

So wie unser Subjekt in sich einfach ist und aus ihm doch ständig Gedanken, Gefühle und Handlungen hervorgehen, so ist in ähnlicher und doch unendlich höherer Weise die dreieine und gemeinsame göttliche Subjektivität ebenfalls einfach; aus ihrer unerschöpften Tiefe steigen indessen unaufhörlich Akte empor, durch die sie sich in einer Vielzahl von Attributen kundtut.

Da das Schöpfungswerk des dreieinigen göttlichen Subjektes vielgestaltig ist, bildet es eine zusammengesetzte Welt. Mehr noch: jede Einheit in der Welt ist aus gleichen oder verschiedenen Elementen aufgebaut, also ebenfalls zusammengesetzt; dabei steht am Ursprung jedes Teilstückes einer größeren Einheit eine Zweckmäßigkeit, ein spezielles göttliches Werk, und die Zweckmäßigkeit aller und die Einzelwerke, die ihnen zugrundeliegen, werden zu einem gemeinsamen und zugleich sehr komplexen Zweck und Werk zusammengeschlossen, die darauf gerichtet sind, sowohl die partiellen Einheiten der Welt zu schaffen, zu erhalten und zu vollenden, als das gleiche auch im Blick auf die Einheit der ganzen Welt zu wirken.

Wenn man von der Subjektivität der Engel absieht, so ist allein das menschliche Subjekt in seiner geistigen Grundlage einfach. Um vollständig zu sein, bedarf es aber auch eines aus vielen gleichartigen und verschiedenen Elementen zusammengesetzten Leibes, und ebenso bedarf es der Welt, aus deren Baustoffen sich sein Leib zusammenfügt, der das Werkzeug seines Denkens und Handelns ist. So liegt jedem Teilstück der Welt und jedem darauf bezogenen göttlichen Wirken ein Gedanke und ein einheitliches Werk Gottes zugrunde, und die Zusammensetzung der Welt gründet also gleichzeitig sowohl auf einer Einheit, da sie in ihrer geheimnisvollen Einheit von einem einheitlichen Werk Gottes gehalten wird, als zugleich auch auf einer Vielfalt der Wirkungen, denn Gott ist seinem Wesen nach Einer und dieses sein Wesen ist der einheitliche Ursprung aller seiner Gedanken und Werke.

Der heilige Maximus Confessor sieht die gesamte Schöpfung in einer Ansammlung ewiger Gedanken Gottes vorgebildet, die sich im Vollzug des Schöpfungs- und Vollendungswerkes der Welt verzweigen und dann zu ihrer Einheit zurückkehren, besser gesagt, die gesamte Welt zur ewigen Einheit in Gott führen, und zwar geschieht dies gerade durch das Vollendungswerk der Teil-Einheiten, aus denen sich die Welt zusammensetzt: es strömt alles wie in einem gewaltigen Flußbett wieder auf Gott, auf die ursprüngliche Einheit, zu. Da Gott allem Geschaffenen unendlich überlegen ist, kann er von den Geschöpfen weder begriffen noch ausgedrückt werden und sie können von sich

aus auch nicht an ihm teilhaben. Weil aber alles von ihm herrührt, «so ist der eine Sinn tatsächlich ein mehrfacher, und der vielfache Sinn ist doch tatsächlich ein einziger. Dadurch, daß der eine gute, schaffende und erhaltende Sinn hervortritt und sich den Geschöpfen zuwendet, vervielfältigt er sich, aber durch die Beziehungen der vielfältigen Sinngehalte zueinander und durch die Vorsehung werden sie wieder zusammengeschlossen und zu der allerhaltenden Quelle oder zum Zentrum der von diesem Quellort ausgehenden Linien zurückgeführt, in welchem diese ihre Anfänge hatten und der alle wieder vereint, so daß sie eines sind».<sup>61</sup>

Die ontologische Einheit Gottes erweist sich vor allem darin, daß alle in ihrem Rahmen befindlichen Einheiten untereinander verbunden sind, aber auch mit dem Schöpfer und Allhalter Verbindung haben, der andererseits höher als jede Verbindung ist, die ihn bestimmen und besonders hervorheben könnte. Sie zeigt sich darin, daß alle unterschiedlichen Dinge untereinander dadurch verbunden sind, daß sie letztlich doch auch Identitäten aufweisen und sei es auch nur durch die allgemeine Zweckmäßigkeit der geschaffenen Welt. Denn ihre allgemeine Zweckmäßigkeit wird durch die in ihr vorhandenen Gattungen nicht zerteilt. Auch wird die Zweckmäßigkeit in einer Gattung durch die in ihr vorhandenen Arten nicht aufgehoben. Und auch die Zweckmäßigkeit der Art wird durch die innerhalb ihrer vorhandenen Individuen nicht in Frage gestellt. Es waltet demnach ein allgemeiner einheitlicher Sinn in der Welt, trotz der Verschiedenheit der Gattungen, ebenso gibt es eine Einheit innerhalb jeder Gattung trotz der Verschiedenheit ihrer untergeordneten Arten, und eine Einheit jeder einzelnen Art trotz der Verschiedenheit der Individuen, die zu ihr gehören; aber auch eine Einheit des Individuums trotz der Verschiedenheit der es zusammensetzenden Elemente und seiner Akzidenzien. Die akzentuierteste und zugleich geheimnisvollste Einheit ist die des menschlichen Subjektes infolge seines grundlegend geistigen Charakters.<sup>62</sup>

Die Einheit, die der Mensch in sich selbst besitzt und seine Beziehung zu allem, befähigen ihn dazu, das wahre Bindeglied zu sein, das wahre Zentrum, das der Welt gegeben ist, aber auch der Mittelpunkt, von dem aus die Welt zu einer immer größeren Einheit geführt wird. Da er andererseits mit Gott vereint ist, vereinigt er die Welt in dem Maße, als er selbst in dieser Einheit wächst, immer mehr mit Gott. Wenn Gott nicht eine absolut einfache Einheit und nicht zugleich auch Quellgrund so vieler Zwecke und schöpferisch erhaltender Werke innerhalb der Welt wäre, dann wäre die Welt weder vielfältig, noch wiese sie eine Einheit auf, und sie könnte darin auch nicht zunehmen. «Der, der als Letzter unter die Geschöpfe eingeführt wurde, ist der Mensch als ein natürliches Bindeglied zwischen allen. Durch seine Gaben kann er zwischen

denen, die am entferntesten auseinanderliegen, vermitteln und in sich jene zur Einheit führen, die durch ihr Wesen voneinander durch eine große Distanz getrennt sind.» Ausgehend «von der Trennung, die zwischen ihnen ist», kann er doch eine innere Ordnung herbeiführen und sein Einigungswerk «endet schließlich in Gott, indem es keine Trennung gibt». <sup>63</sup> Der Mensch besitzt die Fähigkeit, alles sowohl untereinander als auch mit Gott zu vereinen, denn in seinem Denken trifft alles zusammen, und durch seinen Willen vermag er eine Einheit in sich selbst zu verwirklichen, eine Harmonie mit allen und mit Gott. Darum kann der Mensch als «große Welt» (Makrokosmos) bezeichnet werden, weil er alles geistig zu umfassen und zu beherrschen vermag. <sup>64</sup>

Der, der die Einheit in sich selbst mit allen Dingen und mit Gott wiederherstellt und vollendet, ist aber Christus, und zwar darum, weil er sowohl Gott als auch Mensch ist. Da der Mensch sich nicht in Richtung auf die Vollendung seiner Einheit mit Gott und mit allen Geschöpfen hin bewegte, wurde Gott Mensch, um in der Menschheit, die er annahm, die durch die Sünde entstandenen «Risse» zu heilen, um durch sich alles und auch uns zu Gott zurückzubringen. Er faßte die ganze Schöpfung in sich zusammen und zuletzt «vereinigte er das geschaffene Wesen mit dem ungeschaffenen durch Liebe, um sie durch die Fähigkeit, die die Gnade verleiht, als ein Einziges darzustellen.» In Christus durchdringen sich Mensch und Gott zur Gänze und vollständig, so daß der Mensch mit Ausnahme der Seins-Identität ganz das wurde, was Gott ist. <sup>65</sup> Mit Hilfe der Kraft Christi können auch die Menschen dieses Einigungswerk verwirklichen.

Der glaubende Mensch kann zunächst mit sich selbst eins werden, indem er das Auseinanderklaffen von Leib und Seele und den Gegensatz seiner verschiedenen Strebungen überwindet. Das geschieht durch Stärkung des Geistes, die gleichgesetzt wird mit der Befreiung des Leibes und des Geistes von den Leidenschaften, die den Menschen schwächen und ihn in sich selber sowie in seinem Verhältnis zu den Nächsten und zu Gott entzweien.

Diese Befreiung geschieht, indem der Mensch alle anderen Regungen dem Verlangen nach Gott unterwirft. <sup>66</sup> Die Einfachheit der göttlichen Einheit (Monade), die freilich im Verhältnis zur Schöpfung eine bestimmte Dynamik in sich schließt, prägt sich dem Menschen ein, befreit ihn von der ganzen Vielfalt von Strebungen und Wünschen und faßt sie alle in die eine Bewegung, und in den einen Wunsch zusammen, Gott näherzukommen. Indem der Mensch darauf verzichtet, sein Denken auf die verschiedenen endlichen Dinge zu richten, die für sich selber stehen, konzentriert er seine Geisteskraft in einer Art Erkenntnis, die alles Erkennen übersteigt auf den, der über alle Zusammensetzung erhaben ist. «Denn im Nichterkennen tut sich Gott kund. Unter

diesem Nichterkennen ist aber nicht das der Unwissenheit zu verstehen (denn diese ist Finsternis für die Seele), auch nicht das, das ihn (d. h. Gott) erkennt (denn der, der unbekannt ist, wird nicht erkannt), denn das wäre letztlich doch nur eine Abart der Erkenntnis. Unter diesem Nichterkennen ist vielmehr das zu verstehen, durch das wir, indem wir uns über alles Erkennen erheben, und jedes Verständnis überschreiten, ganz *einfach* werden». <sup>67</sup> In diesem einfachen Verstehen fassen wir aber den ganzen Reichtum der Erkenntnis der vielen einzelnen Dinge und unsere Lebenserfahrung zusammen, so wie die Biene im Honigtropfen den Nektar aus allen Blüten mitbringt, die sie besucht hat. Durch das Erlangen der Einheit oder Einfachheit überwindet die geschöpfliche Vielfalt die Macht der Auflösung und der Verderbnis. So erlangen die Leiber durch die Auferstehung Christi die Unverderblichkeit (das Unverwesliche). Die Verderblichkeit ist durch die einige Kraft des Geistes überwunden. In der Hölle geschieht hingegen ein unerträgliches Auseinanderreißen von Leib und Seele, ja der verschiedenen Strebungen des Leibes und der Seele, wie auch der Menschen untereinander, sowie der Menschen und der Welt.

In die Einheit, die der Mensch zwischen sich selbst und dem in Christus geoffenbarten Gott verwirklicht, schließt er durch eigenes Wollen und Streben auch das Verhältnis zu seinen Nächsten ein. Die Linien ihres Handelns fließen untereinander zu fortlaufender und immer engerer Kommunikation zusammen, die zum gleichen Ursprung und Ziel hinführen. <sup>68</sup> Alles gelangt in der Einfachheit Gottes zu äußerster Vereinfachung und Einheit. Diese ist indessen mit höchster Fülle gleich. Gott und alle Geschöpfe werden einmal zu völliger Einfachheit und zugleich zu vollkommener Fülle gelangen.

Die Fülle, der wir entgegengehen, übersteigt die Zweiheit von Gegenwart und Zukunft, von Tugend und Erkenntnis, von Güte und Wahrheit. Wir werden, wie der heilige Maximus Confessor sagt, sogar den Unterschied zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen überschreiten. Denn der Gläubige, der zu Gott gelangt, unterscheidet sich nicht mehr von Gott, obwohl die Geschöpfe nach ihrer Natur von Gott und untereinander unterschieden bleiben. Doch durch die Gnade und durch Willenseinübung im Guten bilden sie eine einzige Gestalt, sie werden eins mit der einfachen und dem Wesen nach ungeteilten Dreieinigkeit». <sup>69</sup>

In dieser Lehre wird im Grunde der Glaube ausgedrückt, daß unsere Subjektivität, die sich in einer Vielzahl von Personen vorfindet, zu vollkommener ewiger Gemeinschaft mit der drei-personalen göttlichen Subjektivität gelangen wird. In dieser Gemeinschaft wird das gesamte Universum der Objekte subjektiviert werden. Wir werden keinen Unterschied mehr zwischen unserer Person und den Objekten bzw. zwischen unserer Person und anderen mensch-

lichen Personen empfinden. Der Unterschied zwischen den Dingen im Verhältnis zur Person ist ja nur so lange betont vorhanden, solange sich eine Person von der anderen dadurch abgrenzt oder ihr gegenüberstellt, bzw. solange eine Person sie der anderen wegnimmt und vorenthält.

Daher können die Menschen auch den umgekehrten Weg gehen und in eine immer tiefere innere Zerrissenheit und in eine Trennung von Gott und vom Nächsten fallen. Hochmut, Habgier, Zorn, Unmäßigkeit sind Ausdruck dieser Trennung und Zerrissenheit des menschlichen Wesens und zugleich Hindernisse auf dem Weg offener und völliger Verständigungsmöglichkeit zwischen den Menschen. Sie fördern zugleich eine falsche Komplexität von Problemen, Ideen und Tendenzen in und zwischen den Menschen. Es handelt sich hier um eine falsche Komplexität, weil sie sich im Grunde nur innerhalb jener Monotonie der Leidenschaften bewegt, die auf eine Unersättlichkeit im Endlichen oder auf eine «Infinität» des Endlichen ausgerichtet ist. Oft bewegen sich überaus langwierige psychologische Analysen, die immer neue und andere Seelenregungen und -zustände und eine Menge Beziehungen zwischen den Menschen an die Oberfläche ziehen, gerade nur in dieser «Unendlichkeit» des Endlichen, in dieser wesenhaft immer gleichen Monotonie, in einem Labyrinth, dessen endlose Wege in die gleiche Begrenzung zurückkehren; daraus erwächst eine immer komplizierter werdende, nuancenreichere und verschiedenartige Sprache, die in ihrer Kompliziertheit und ihrem Nuancenreichtum indessen in eine eindeutig begrenzte Sackgasse führt, die keinen Lichtstrahl über ihre eigene Grenze wirft. Es ist das Infernum, das sich in monotoner Zusammensetzung einschließt, die in immer tiefere Monotonie, Zerrissenheit und in unendliche Komplexität stürzt. Es ist wie ein Leib, der einerseits unauflöslich ist, andererseits aber unaufhörlich ausgelaugt wird. Der Mensch kann die Leidenschaft fürs Unendliche nicht aufgeben, selbst wenn er sich völlig ins Endliche einschließt.

### *3. Die Ewigkeit Gottes und die Zeit als Abstand zwischen ihm und dem Geschöpf und als Mittel, das es dem Geschöpf ermöglicht, an ihr teilzuhaben*

#### *a. Die Ewigkeit Gottes als Fülle der trinitarischen Gemeinschaft*

Im Christentum haben sich zwei Auffassungen über Gott herausgebildet. Die eine entstammt der Bibel und gehört zum christlichen Leben, und die andere kommt von der griechischen Philosophie her und wird in verschiedenen

dogmatischen Lehrbüchern dargestellt, insbesondere in denen, die von der Scholastik beeinflusst sind. Die erstere stellt uns ein lebendiges Gottesbild vor Augen, das den Menschen verstehend entgegenkommt, die zweite zeigt uns einen unbewegten, nicht leidensfähigen Gott, mit dem das religiöse Leben eigentlich nichts anzufangen weiß.

Die östlichen Kirchenväter vermochten es, die beiden Auffassungen in einer Synthese zu vereinigen: die Unveränderlichkeit Gottes mit seiner Lebendigkeit, mit seinem Handeln, das auf seine Geschöpfe ausgerichtet ist. Diese Synthese fand ihre prägnanteste Formulierung in der palamitischen Lehre über die unerschaffenen Energien, die sich, indem sie vom Wesen Gottes ausgehen, verändern, wobei aber dieses Wesen selbst unverändert bleibt. Diese Lehre, die das Denken der Väter in der Tat bis in die Formulierungen hinein näher bestimmte, nahm die Tatsache ernst, daß Gott personalen Charakter hat und daher – wie jede Person – gleichzeitig auf verschiedenen Seinsebenen («Registern», «Klangfarben») in Erscheinung treten kann, vor allem auf den zwei wichtigsten Ebenen: auf der Ebene des Für-sich-Seins und auf der des Tätig-seins für andere. Eine Mutter kann z. B. mit ihrem Kind spielen und sich ganz auf die Stufe des Kindes hinabneigen, und doch wahrt sie gleichzeitig das reife Bewußtsein ihrer Mutterschaft. Gott ist ganz in sich selber da und ist somit der Zeit entnommen, und doch neigt er sich durch seine Energien zu seinen in der Zeit lebenden Geschöpfen.

Die Ewigkeit Gottes ruht im unausschöpflichen Brunnen seines Für-sich-Seins. Die Existenz konnte schlechthin unmöglich aus dem Nichts hervorgehen. Das Für-sich-Sein kann wiederum nur personale Existenz sein. Es ist höchste personale Existenz, die, da sie an sich unerschöpflich ist, der letzte Ursprung aller Akte ist, in denen sich ihr Leben äußert. Eigentlich ist Gott, der über alle Determiniertheit erhaben und über-existent ist, auch höher als die Ewigkeit. Als ewig erfahren nur wir ihn, im Vergleich zu uns, nachdem er sich uns gnädig zuwandte und in Verbindung mit uns trat.

Die Ewigkeit kann nicht als Qualität einer unveränderlichen Substanz (auch wenn diese Unveränderlichkeit als ewige Zusammensetzung und Auflösung verstanden wird) begriffen werden, auch nicht als Qualität eines ewig gültigen, in sich selbst ruhenden Gesetzes. Einer solchen Substanz als äußerem Objekt fehlt die wesentlichste Dimension des unzerstörbaren Charakters: die Innerlichkeit. Auch kann ein solches Gesetz als Gegenstand rationaler Erkenntnis in sich nicht ohne eine Substanz oder ohne eine aus der gleichen Ewigkeit her denkenden Ratio bestehen. Die Ewigkeit kann ohne die wesentliche Dimension der Unzerstörbarkeit, die gleichzeitig eine Dimension vollkommen erfüllten Lebens sein muß, nicht bestehen. Ewigkeit ohne freies und bewußtes Leben

ist im besten Fall eine zwiespältige, von Existenzfülle entleerte, im Grunde also verkehrte Ewigkeit. Sogar die Ewigkeit reinen Denkens verfällt mörderischer und damit begrenzter Monotonie.

Wahre Ewigkeit muß Qualität eines vollkommenen subjektiven Bewußtseins sein, denn nur ein solches ist unzerstörbar und besitzt die wesentlichen Dimensionen der Unzerstörbarkeit und einer unaufhörlichen Neuheit des In-Erscheinung-Tretens: Innerlichkeit und freien Willen. Nur das bewußte Subjekt ist gänzlich unzusammengesetzt, unerschöpflich in seinen Möglichkeiten und frei.

Wahres Leben kann aber nicht sein, wo keine Gemeinschaft besteht. Die Fülle des Lebens kann nur dort bestehen, wo zwischen vollkommenen Subjekten vollkommene Gemeinschaft vorhanden ist.

Gemäß christlicher Lehre ist sowohl die Auffassung von der Ewigkeit als ewig unveränderte Dauer einer Substanz als auch die eines stetigen Werdens nicht richtig. Wahre Ewigkeit ist die der Heiligen Trinität, und ist eine Ewigkeit anderer Art als die nach Parmenidischer oder Hegelscher Auffassung. Die Dreiheit der vollkommenen Personen ist die Fülle; von hier aus wird alles erhellt. Sie bleibt ewig unverändert in ihrer Liebe; Liebe bedeutet aber Leben.

Ewigkeit ist Leben, Leben aber bedeutet Bewegung: Jedoch nicht eine gleichbleibende Bewegung im Kreis, denn diese wäre monoton und ihrem Modus nach im Grunde doch endlich, auch nicht eine äußere Bewegung von einem zum andern hin. Es geht hier vielmehr um eine Bewegtheit, die über alle Bewegung geht (*κίνησις ὑπὲρ πᾶσαν κίνησιν*). Karl Barth sagt mit Recht: «Das reine *immobile* ist der Tod. Wenn also das reine *immobile* Gott ist, dann ist der Tod Gott, d.h. es ist dann der Tod absolut gesetzt, als das Erste und Letzte und Eigentliche erklärt; es ist dann vom Tode gesagt, daß er keine Grenze und kein Ende hat, daß er allmächtig ist, daß es also keinen Überwinder des Todes und für uns keine über den Tod triumphierende Hoffnung gibt.»<sup>70</sup>

Aber auch das, was sich in ständig gleichbleibender, automatischer Bewegung befindet, ist tot. Nur in der vollkommenen Gemeinschaft zwischen den unvergänglichen Subjekten und in ihrer gegenseitigen unendlichen Verinnerlichung ist unaufhörliches, unbegrenztes und ewiges Leben. Wer an dieser interpersonalen göttlichen Gemeinschaft teilhat, erhält ebenfalls ewiges Leben. «Das ist das ewige Leben, daß sie dich, den einzigen wahren Gott erkennen und den, den du gesandt hast, Jesus Christus» (Joh. 17, 3).

Das im Subjektsein bestehende, unvergängliche Leben kann nicht darauf beruhen, daß dauernd von der Beschäftigung mit einer Sache zur Beschäftigung mit einer anderen geschritten wird. Das ans Subjekt gebundene ewige Leben kann nicht von endlichen Objekten abhängen, sogar dann nicht, wenn

diese Objekte von ihm gedacht und zahlenmäßig unendlich sind. Ein solches Leben bestünde, auch wenn es unendlich wäre, doch nur aus endlichen Augenblicken und setzte sich aus endlichen Gedanken zusammen. Gott müßte dann, um ewig zu leben, ständig an endliche Dinge denken. Sein Leben hinge dabei von dem ab, was endlich, begrenzt und vergänglich ist. Auch im göttlichen Leben gäbe es dann einen ständigen Übergang, was nicht wahre Ewigkeit wäre.

Das im Subjektsein bestehende ewige Leben muß eine in jeder Beziehung unvergängliche Fülle darstellen, es muß auf der Liebe gegenüber einem anderen Subjekt beruhen und auf einer vollkommenen Vereinigung mit einem Subjekt, das die gleiche Fülle besitzt; nur so kann dieses Leben zugleich unverwelkliches Leben sein. Dieses besteht in einer unendlichen kontemplativen Beziehung des eigenen Subjektseins zu einem anderen Ich und wird darin wahre Liebe, und zwar ewige, unverwelkliche Liebe; es ist also eine Beziehung zu einem anderen Ich, das ebenfalls Träger eines unendlichen Subjektseins ist und in der Lage ist, mit der gleichen ewigen, unverwelklichen Liebe zu antworten. Ein göttliches Ich liebt das, was ihm eigen ist, bzw. seine eigene Fülle mit einer ewig unerschöpflichen Liebe genau so, wie die Fülle und das Eigentümliche eines anderen Ich, und dieses beruht auf Gegenseitigkeit. Das ist das göttliche Leben. Es ist eins mit unverweslicher Fülle. Es ist unendliches Sein in der Liebe, Liebe einer unendlich bestehenden Person, die auf eine einer solchen unendlichen Liebe würdige Person gerichtet ist und von dieser erwidert wird, wobei dieser Vorgang im Inneren des gleichen Subjektseins abläuft. Sonst wäre die Ewigkeit entweder als Vorrecht eines alleinstehenden Bewußtseins gleich mit unerträglicher Langeweile, oder, wenn es sich dabei um das Vorrecht einer Substanz oder eines Gesetzes, das auf nichts hinzielt, handelte, nichts als völlige Sinnlosigkeit.

Das göttliche Leben besteht in ständig gegenwärtiger unendlicher Fülle, die nicht einmal als Kontinuität empfunden wird; denn dort, wo Kontinuität als solche empfunden wird, wird das Vergehen empfunden und Zukunft erwartet. Im göttlichen Leben gibt es keine Vergangenheit, denn mit Hilfe dieser wird der Weg zur Vollkommenheit hin abgemessen; es gibt in ihm auch keine Zukunft, denn durch diese wird ein Vorwärtsschreiten in Richtung auf Vollkommenheit hin erhofft, die noch nicht gegenwärtiger Besitz ist. Im göttlichen Leben ist nur Gegenwart, ohne Bezug zu Vergangenheit und Zukunft, da es in ständig bestehender Fülle vorhanden ist.

Gott ist ewig, weil es bei ihm keine Steigerung der bei ihm bereits verwirklichten Gemeinschaft zu einer vollkommeneren gibt. Eine solche Steigerung ist nur dort möglich, wo das betreffende Wesen begrenzt und damit überhaupt

wachstumsfähig ist. Daher ist nur das menschliche Wesen steigerungsfähig, und dieses auch nur, weil es nicht ganz den Wiederholungsgesetzen der Natur unterworfen ist und daher zu wahrhaft unendlicher Existenz emporwachsen kann. Anders würde sich die Wachstumsfähigkeit des Menschen nur von einem Anfang bis zu einem bestimmten Endpunkt entfalten und somit würde sein Verlangen nach dem Erlangen der Unendlichkeit und der Ewigkeit nicht gestillt, wenn es keine höchste personale Existenz gäbe, die zugleich ewig und unendlich ist.

Das göttliche Leben ist eben nicht anfangs- und endlose Erstarrung, sondern lebendige Gemeinschaft zwischen den höchsten Subjekten. Gott ist höher als jede Art determinierter Existenz, die gerade durch ihre Determiniertheit schon darauf hinweist, daß sie nicht alles in sich schließt. Dionysius Areopagita sagt: «Gott ist nicht auf irgendeine Weise existent, sondern er existiert einfach und undefinierbar, indem er die Existenz umfängt und antizipiert. Darum wird er auch der Herr der Zeiten genannt, denn auf ihm selber beruht, und in ihm besteht die gesamte Existenz. Er war nicht, er wird auch nicht sein, er wurde nicht und wird nicht werden; und eigentlich *ist* er auch gar nicht».<sup>71</sup> Die Ewigkeit Gottes gehört zu seiner Fülle und hängt damit zusammen, daß er zu gar keinem Bezugssystem gehört und daher höher ist als die Existenz.

Nur weil er an sich und durch sich die Fülle ist, die jede Determiniertheit und jedes Werden, jedes Wachsen und Abnehmen übersteigt, konnte Gott eine Welt schaffen, die darauf angelegt ist, an seiner Ewigkeit teilzuhaben, die als Fülle interpersonalen Gemeinschaft zu verstehen ist. Denn einen anderen Sinn könnte die Welterschöpfung nicht haben. Eine Welt, die in sich selber in nicht-personaler Ewigkeit existierte und in einem geschlossenen Kreis ständig zunehmen und abnehmen würde, hätte gar keinen Sinn und wäre gänzlich unerklärbar.

#### b. Die Ewigkeit Gottes schließt die Möglichkeit der Zeit in sich

Gott ist also gleich mit wahrer Ewigkeit, oder er besitzt wahre Ewigkeit, weil er gleich ist mit vollkommener Gemeinschaft höchster Personen, die alle Begrenztheit übersteigen. Nur eine Ewigkeit in diesem Sinne erschließt uns das Verständnis der Zeit und das Verhältnis der Ewigkeit zu ihr. Die in diesem wahren Sinne verstandene Ewigkeit kann nicht mehr als mit der Zeit unvereinbar gesehen, aber auch nicht mit der Zeit gleichgesetzt werden. Die Zeit ist nicht etwas der Ewigkeit Entgegengesetztes, nicht ein Herausfallen aus der

Ewigkeit, aber auch nicht Ewigkeit im Vollzug. Die göttliche Ewigkeit trägt als Lebensfülle und als Dialog der ewigen und vollkommenen Liebe zwischen Subjekten, die vollkommen ineinander übergehen, die Möglichkeit der Zeit in sich, und diese trägt wiederum die Möglichkeit in sich, an der Ewigkeit teilzunehmen, was durch die aus Gnaden geschenkte Gemeinschaft mit Gott aktuell erreicht werden kann. Denn weil Gott ewige inter-personale Gemeinschaft ist, kann er zu den zeitlichen Wesen in eine Beziehung der Liebe treten. Der heilige Maximus Confessor sagt: «Der Sinn der Zeit ruht in Gott». <sup>72</sup> Gott hat die Welt dazu geschaffen, um ihr an der Ewigkeit oder an seiner Gemeinschaft teilzugeben, nicht allein schon durch ihr Wesen, sondern durch Gnade, durch Teilhabe an ihr. Denn weil die Ewigkeit das zeitliche Wesen transzendiert, kann sie nicht als zeitlicher Zusatz, sondern nur als eine Gabe aus einer ganz anderen Dimension verstanden werden.

Die Heiligen haben bereits im Lauf ihres irdischen Lebens einen Vorgeschmack von Gottes Ewigkeit. Der heilige Maximus Confessor sagt über Melchisedek, von dem die Heilige Schrift aussagt, daß er «ohne Vater und ohne Mutter» gewesen sei und daß er «weder Anfang der Tage noch ein Ende des Lebens» gehabt habe (Hebr. 7, 3), er habe sich «über Zeit und Wesen erhoben und sich würdig erwiesen, dem Sohne Gottes zu gleichen, indem er durch Übung und durch Begnadung, so weit das überhaupt möglich ist, so wurde, wie der Geber der wesentlichen Gnade selber ist». Denn indem sich die Heiligen überhaupt «völlig mit Gott – so weit es der natürlichen Kraft, die in ihnen vorhanden ist, überhaupt möglich ist – vereinen, sind sie so sehr von seiner Qualität durchdrungen und geprägt, daß sie wie in völlig klarem Spiegel nur noch in ihm erkannt werden können, da sie Gottes Ebenbilder sind, der sich selbst in ihnen ansieht, und sich mit seinen Zügen unverzerrt in ihnen zu erkennen gibt, denn es bleibt an ihnen nichts von ihren alten Zügen übrig, an denen das Menschliche zu sehen war, weil sie den stärkeren wichen, so wie die Luft mit Licht erfüllt wird und sich mit ihm mischt, wenn sie von ihm durchdrungen wird». <sup>73</sup>

Auch der heilige Gregor Palamas sagt ebenfalls, indem er den heiligen Maximus zitiert, daß der vergöttlichte Mensch so werde, daß bei ihm «kein Anfang» und «kein Ende» mehr gegeben sei, <sup>74</sup> und den heiligen Gregor von Nyssa, der gesagt hat, daß der Mensch, der an der Gnade teilhat, aus seinem Wesen «heraustritt» und «aus einem Sterblichen ein Unsterblicher, aus einem Befleckten ein Reiner, aus einem Hinfälligen ein Ewiger und aus einem Menschen völlig Gott wird». <sup>76</sup>

Wenn im Laufe des zeitlichen Lebens auch nur die Heiligen in einigen Augenblicken an der Ewigkeit teilhaben, so werden am Ende dieses Lebens, im

Eschaton doch alle Gläubigen, die sich bemühten, gemäß dem Willen Gottes zu leben, an der Ewigkeit teil haben, da sie an der Gemeinschaft mit dem ungeschaffenen Gott teilhaben werden.

c. Die Kreatur gewinnt Ewigkeit dadurch, daß sie sich in der Zeit auf Gott hin bewegt

Es wird hieraus ersichtlich, daß Gott die Menschen und die Welt für die Ewigkeit geschaffen hat. Die Ewigkeit wird aber durch eine Bewegung auf Gott hin gewonnen, die innerhalb der Zeit vor sich geht. Die Zeit ist somit das Mittel, durch das der ewige Gott die Kreaturen zur Ruhe in seiner Ewigkeit hinführt.

Der heilige Maximus Confessor hat diese Bewegung und damit auch die Zeit in seinem Werk «Ambigua» ausführlich gegenüber der platonisch-origenistischen Auffassung verteidigt, welche die Bewegung als Sündenfall der Geistwesen und als deren Herausfallen aus ihrer Einheit mit Gott ansah, wofür sie zur Strafe in Leiber gesperrt worden seien. Die Seelen, die in die Körper eingekerkert sind, trachten gemäß dieser Auffassung danach, sich möglichst schnell von der zeitlichen Bewegung und der Welt zu befreien um sich zur göttlichen Ewigkeit emporzuschwingen. Der heilige Maximus ist jedoch der Meinung, die Bewegung sei den von Gott geschaffenen bewußten Wesen von ihm selbst als das einzige Mittel eingepreßt worden, durch welches sie schließlich zur Ruhe in der Ewigkeit Gottes vordringen können. Die origenistische Theorie sieht die Dinge unter dem Schema: Bewegung (durch den Fall), Schöpfung, endliche Ruhe. Der heilige Maximus kehrt die beiden ersten Glieder dieser Trias um: Schöpfung, Bewegung, glückselige Ruhe in der Ewigkeit Gottes. Die geschaffenen Wesen konnten nicht von Anfang an Ewigkeit haben, denn das hätte bedeutet, daß sie durch ihr Wesen ewig gewesen wären; aber zwischen ihrer Qualität als «Kreaturen» und dem Attribut «ewig durch das Wesen» besteht ein Widerspruch. Sie mußten, um Ewigkeit zu erlangen, eine eigene Kraftanstrengung leisten, der die göttliche Gnade helfend entgegenkommt. Von hier aus ergibt sich die positive Notwendigkeit der Bewegung und der Zeit. Die Bewegung in der Zeit wird also von der göttlichen Ewigkeit dazu benützt, die geschaffenen Wesen in ihren Armen emporzuheben. Die Mutter stellt das kleine Kind in einiger Entfernung von sich auf und ruft es zu sich, damit es in seiner Bewegungsübung gekräftigt wird, und von der Sehnsucht nach der Mutter angetrieben, auf sie zugeht. «Die Erschaffung aller fühlenden und denkenden Wesen muß *vor* der Bewegung gedacht werden.

Denn es ist keine Bewegung vor der Schöpfung möglich».77 Nachdem also alle denkenden Wesen geschaffen sind, wurden sie gewiß auch in Bewegung gesetzt, und sie bewegten sich durch den ihrem Wesen von Anfang an eingepflanzten Willen auf das Gute zu, allein schon durch die Tatsache, daß dieses vorhanden war. Das Ende der Bewegung ist dann das Existieren in dem, der als das ewig Gute da ist, so wie auch ihr Anfang die Existenz selbst, also Gott ist, der ja der Geber der Existenz überhaupt und besonders der Existenz des Guten ist, der Anfang und das Ende».78

Die Bewegung, deren sich die denkenden Wesen bedienen, um von der Existenz über die «Existenz des Guten» zur ewigen, seligen Existenz in Gott zu gelangen, ist eine Bewegung, die durch den Willen geschieht, und erhält somit die Bezeichnung «Werk». Durch solches willentliches Wirken streben diese denkenden Wesen Gott zu, sie reinigen sich von Leidenschaften, erlangen Tugenden, unter denen die Liebe die größte ist, und erhalten so, von Lüsten befreit, Einblick in die göttliche Bestimmung der Dinge, erkennen also den Sinn, den sie von Gott her haben und damit Gott in allem. Das ist ein Weg ethischer Vervollkommnung und geistiger Bereicherung. Am Ende dieses Weges tritt ihnen Gott entgegen und sie treten in unmittelbare Gemeinschaft mit ihm ein, «der achte und der erste Tag, oder besser: der *eine* unvergängliche Tag besteht in der allerreinsten, strahlendsten Erscheinung Gottes, die eintritt, nachdem die Sich-Bewegenden stehen geblieben sind. Er kommt und kehrt ganz in denen ein, die sich mit ihrem Willen der der Existenz wesentlich angehörenden Vernunft bedienen, und bietet ihnen durch die Teilnahme an ihm die ewige, gute Existenz an, als der, der allein der Existierende, der ewig Existierende und selig Existierende ist».79

Die Väter betonen, daß die Ruhe in der göttlichen Ewigkeit das Ergebnis einer Anstrengung des Menschen ist, der sich zu den Höhen der Gottesliebe emporhebt. «Jeder also, der seine Glieder auf der Erde (d.h. die irdischen Triebe) abtötete und alle seine leiblichen Begierden auslöschte und sich von aller Zuneigung gegenüber dem Leib lossagte, durch die er die Liebe, die er Gott allein schuldet, teilte, . . . so daß er wie der selige Paulus sagen kann: «Wer wird uns scheiden von der Liebe Christi» (Röm. 8,35) – der wurde wie einer, der keinen Vater und keine Mutter und keine Verwandten mehr hat, wie der große Melchisedek, er wird weder durch den Leib, noch durch sein Wesen von der Vereinigung mit dem Geist zurückgehalten».80

Die heiligen Väter unterstreichen, daß der an der Ewigkeit Gottes voll teilhat, der ganz Gott gehört, denn in diesem Fall schenkt sich ihm Gott ebenfalls ganz. Das bedeutet totale Liebe zwischen dem Menschen und Gott. Zu diesem Zustand gelangt man durch Bemühung innerhalb der Zeit. Die Liebe geht

aber als ein Angebot von Gott aus, und dieses Angebot macht er ununterbrochen. Die Liebe des Menschen ist nur eine Antwort auf dieses Angebot und sie könnte gar nicht zustandekommen, wenn dieses Angebot nicht bestünde, welches zugleich eine Kraft in sich schließt, die dem Menschen zuteil wird, so daß er Gott zu antworten vermag. Das heißt also, daß die Ewigkeit Gottes die Zeit der Kreatur an sich gebunden hält, oder daß die Zeit der Kreatur ständig an die Ewigkeit Gottes gebunden ist. Mehr noch, die Ewigkeit Gottes ist durch das Angebot seiner Liebe in der Zeit des Menschen gegenwärtig, fordert ihn zur Antwort heraus und hilft ihm, die rechte Antwort zu geben.

#### d. Ewigkeit, Zeit und Äon

Der heilige Maximus Confessor sagt: «Wenn die Zeit in ihrer Bewegung stehen bleibt, wird sie zum Äon, und der Äon wird, wenn er gemessen wird, zur Zeit, die von Bewegung getragen wird. Also ist der Äon, um es kurz zu sagen, Zeit, der die Bewegung fehlt und die Zeit ist mit Hilfe der Bewegung gemessener Äon». <sup>81</sup> Maximus sagt weiterhin: «Die Vergöttlichung ist, kurz gesagt, die Konzentration und das Ende aller Zeiten und aller Äonen und aller Dinge, die in der Zeit und in den Äonen da sind». <sup>82</sup>

Das bedeutet, daß die Ewigkeit, die am Ende der Zeit eintreten wird, eine Konzentration der gesamten Zeit mitsamt den von den Menschen unternommenen Bemühungen sein wird, eine Konzentration, die durchdrungen sein wird von der Ewigkeit Gottes, mit dem der Mensch dann in völlige Gemeinschaft treten wird.

Mit anderen Worten: der Äon wird zur Zeit, wenn die Schöpfung mit ihrer Bewegung eintritt und die Zeit wird zum Äon, wenn die Schöpfung in ihrer Bewegung stehen bleibt in Gott, der über alle Bewegung erhaben ist und der alles, von Äonen zu Äonen in sich schließt. Der Äon präexistiert als virtuelle Zeit im Schoß der göttlichen Ewigkeit, ohne sich mit ihr zu vermischen, als Ziel und Zweck der Zeit, gebunden zugleich an Ziel und Zweck des Kosmos (App. 17, 26).

Gott gibt allem Geschaffenen wirkliches Wesen und hält die Fortentwicklung des Geschaffenen durch seine unerschaffenen Energien in Gang. In diesem Sinn ist er mit seiner Ewigkeit in allem Geschaffenen anwesend.

Die Zeit hat zweifellos gleichzeitig mit der geschaffenen Welt begonnen. Und doch hätte sie ohne eine präexistente Ewigkeit nicht beginnen können. Sie ist aber nicht bloß eine einfache Periode in der unendlichen Reihe von Perioden, die waren und die sein werden. Die Ewigkeit, die vor der Zeit war und nach

ihr sein wird, ist etwas anderes als die Zeit. Die Ewigkeit legt die Zeit, die aus ihr kommt und in sie einget, aus. Die Zeit war in ihr als virtueller Äon und endet in ihr als aktualisierter, verewigter Äon mit allen im Zeitablauf erlebten Realitäten. Die Ewigkeit ist Grundlage der Zeit. Die Zeit stellt als Ablauf des Äons eine Art Leiter dar, die von der Ewigkeit bzw. von einer ihrer Wirkungen her zur geschaffenen Welt hinübergehalten wird. Sie ist eine von der Ewigkeit Gottes herabgelassene Leiter, die mir zur Verfügung gestellt wird, die mein Maß hat, die also durch ein besonderes Wirken Gottes meinem Zustand angemessen ist. Denn als Mensch kann ich eben noch nicht in der Ewigkeit als solcher leben.

Die Zeit gehört, wie der heilige Maximus Confessor sagt, nicht zum Wesen des Geschöpfes hinzu, da sie im künftigen Leben nicht mehr in ihrem Ablauf erlebt werden wird. Maximus sagt aber auch, daß die Kreatur in ihrer irdischen Existenz nicht ohne Zeit gedacht werden kann. Die Zeit bleibt als solche nicht außerhalb der Kreatur, sondern ist von Anfang an eine Voraussetzung für ihren Aufstieg. Aber genau so wahr ist es, daß die Kreatur dafür bereitet wurde, die Bewegung der Zeit zu überschreiten. Es läßt sich also sagen, die Zeit sei die Voraussetzung für die dynamische Beziehung der Kreatur, die Gott noch nicht erreicht hat, zu diesem ewigen Gott. Indem die Kreatur Gott völlig erreicht hat, geht sie mit ihrer Zeit, die nun wieder zum Äon wird, in Gottes Ewigkeit ein. Die Beziehung Gottes zur Kreatur erreicht, wenn ihre Vereinigung geschieht, das Maximum an Innigkeit. Im Grunde wird darin deutlich, daß die Kreatur auf Gott hin angelegt ist und wie sehr sie der Ewigkeit Gottes bedarf.

Weil die höchste Beziehung zwischen der göttlichen Person und der des Menschen nur eine Beziehung der Liebe sein kann, die nichts anderes anstrebt, als eine vollkommene Vereinigung, kann auch die enge Beziehung zwischen der Ewigkeit und der Zeit, welche dazu bestimmt ist, von Ewigkeit durchtränkter Äon zu werden, in einer übertragenen Schau mit den Ausdrücken jener höchsten Beziehung beschrieben werden.

#### e. Die Zeit als Abstand zwischen dem Ruf Gottes und unserer Antwort

Wir sagten, die Ewigkeit Gottes könne als in unserer Zeit gegenwärtiges Angebot seiner Liebe verstanden werden, das unsere Antwort herausfordert und uns zu rechter Antwort verhilft.

Die Liebe ist das Selbstangebot eines Ich an ein anderes Ich und das Warten auf das Angebot des anderen als Antwort auf das eigene Angebot. Nur wenn

die Antwort dessen, dem die Liebe angeboten wird, sofort und völlig erfolgt, ist das Warten und damit jeder Zeitabstand ausgeschaltet und es kommt sofort zur Vereinigung. Gott hat uns seine Liebe seit unserer Erschaffung angeboten. Aber unsere Antwort auf seine Selbsthingabe ist nicht unsere eigene völlige Selbsthingabe, die das Warten und die Hoffnung auf vollkommene Vereinigung ausschalten würde. Wir sind als Kreaturen begrenzt, aber wir sind zugleich dazu befähigt, uns selber zu überschreiten, und wir streben nach solcher Selbstüberschreitung. Das führt die Zeit in unser Dasein ein: wir sehen auf die Vergangenheit, wir sind unzufrieden mit dem, was wir waren und mit dem Ausmaß unserer Hingabe, und wir sehen auf die Zukunft und möchten wachsen und in unserer Hingabe zunehmen.

Zufrieden werden wir aber nur sein, wenn wir alle Nichterfüllung hinter uns zurücklassen, wenn wir uns in einer Weise hingeben können, die nicht mehr überschritten werden kann. Diesen Zustand werden wir dann erreichen, wenn wir ganz an Gott teilhaben, wenn wir durch die Gnade völlig vergöttlicht werden. Dennoch ist unsere Bemühung, in dieser Richtung zu wachsen, nötig. So gehören wir wohl der Zeit an und sind «zeitlich», aber wir sind gleichzeitig auch auf Ewigkeit hin angelegt und an sie gebunden. Das Streben danach ist uns eigen, die Erfüllung wird uns aber von Gott her gegeben. Und weil unser an die Zeit gebundenes Wesen und die Notwendigkeit, in der Liebe zu Gott durch unser Bemühen zu wachsen, uns nicht gestattet, Gott, der sich uns ganz darbietet, auf einmal zu empfangen, bietet sich uns Gott selbst jeweils in dem Maße an, daß wir ihm mit unserer Hingabe antworten können.

Der ewige Gott nimmt uns gegenüber die Haltung des Wartens ein. Damit tritt die Beziehung zwischen ihm und der Zeit in Sicht. Von da aus wird sichtbar, daß Gott die Zeit an seine Ewigkeit gebunden hält. Die Ewigkeit ist bereit, die Zeit in sich aufzunehmen, das heißt, Gott nimmt das Geschöpf, das in der Zeit lebt, in seine Ewigkeit auf, obwohl die Zeit eigentlich einen geistlichen Abstand zwischen den kreatürlichen Personen und Gott deutlich macht. Die Ewigkeit ist dadurch sowohl in der Zeit da, als auch über der Zeit. Es bleibt ein Abstand zwischen uns und Gott, aber dieser Abstand wird zugleich in den Rahmen der Liebe, also der Ewigkeit Gottes hineingestellt. Der Abstand ist also die Zeit als Warten der Ewigkeit, das auf die Kreaturen gerichtet ist, und als Hoffen der Kreatur, das sich der Ewigkeit entgegenstreckt.

Dieser Abstand wird erst in der völligen Vereinigung zwischen uns und Gott am Ende überwunden sein. Der heilige Maximus Confessor sagt: «Das Geheimnis von Pfingsten ist die unmittelbare Vereinigung der Vorsehung mit denen, die dazu vorherbestimmt sind, also die Vereinigung der geschaffenen

Natur mit dem Wort durch das Wirken der Vorsehung, eine Vereinigung, in der es weder Zeit noch Werden mehr gibt». <sup>83</sup>

In Gott ist die Dauer des Wartens auf Null reduziert, da die Liebe zwischen den göttlichen Subjekten vollkommen gleichzeitig ist. Da sie in dieser Gleichzeitigkeit und Vollkommenheit nicht mehr weiter anwachsen und auch nicht abnehmen kann, verharnt die göttliche Liebe als Angebot und Antwort in einem ewigen bilateralen (bzw. trilateralen) Akt.

Die Partner, die Gott sich erschuf, die zur Liebe untereinander und zur Liebe zu ihm selbst berufen sind, konnten – gerade auch mit Bezug auf die Liebe – nicht wie er von Natur aus und aus sich selbst Träger seines unendlichen Subjektseins werden, sie mußten daher durch eigenen Willensentschluß und durch eigenen Willenseinsatz zu der Verbindung in der Liebe und damit zur Ewigkeit gelangen. Sie können nicht zur Ewigkeit gelangen, es sei denn durch ihre unbedingte Antwort auf das grenzenlose Selbstangebot des ewigen Gottes, denn nur dadurch öffnen sie sich der Ewigkeit Gottes und können an ihr teilnehmen.

Die göttlichen Personen erhalten ihre Ewigkeit nicht von außerhalb ihrer selbst, da sie auch die Fülle des Lebens nicht durch die Antwort auf die Liebe eines über ihnen stehenden Wesens von außen erhalten. Die erschaffenen Wesen, die ein begrenztes Sein haben, können, da sie auf die Liebe Gottes antworten müssen, wenn sie sich ihm öffnen, Gott nur stufenweise und allmählich nahen. Das bedeutet für sie zugleich Wachstum und Mühe. Die Antwort der Menschen konnte also nicht von Anfang an volle Selbsthingabe und damit eine dem göttlichen Angebot entsprechende Liebe sein, die sie Gott in prompter Gleichzeitigkeit und Vollkommenheit entgegenbringen. Darum bietet ihnen Gott seinerseits seine Liebe zunehmend und ihrem Wachstum und ihrer Antwortfähigkeit entsprechend an. So wird ihre völlige Antwort erst dann erfolgen, wenn Gott sich ihnen ganz schenkt, nachdem sie sich in dieser Richtung selbst auch voll entfaltet haben. Gott aktualisiert also seine Energie in Bezug auf sie in abgestufter Weise; er tritt mit ihnen nicht in der Weise in Verbindung, wie das im Leben innerhalb der Heiligen Trinität der Fall ist, d. h. also, er verbindet sich mit ihnen vorläufig noch nicht mit seinem ganzen Wesen.

Auf diesem Weg zur Ewigkeit begleitet uns Gott, und damit erlebt er gleichsam selbst unser Warten und damit die Zeit innerhalb seines Heilsplanes und seiner auf uns gerichteten Energien bzw. innerhalb seiner Beziehungen zu uns. Und dieses, weil er selbst willentlich in die Begrenzung eingeht, die das Angebot seiner Liebe mit sich bringt. Hier ist etwa an die ganze Heilsgeschichte zu denken und an das ganz aktuelle Eingehen Gottes in die Zeit. Gott

lebt eben gleichzeitig sowohl in der Ewigkeit, innerhalb der innertrinitarischen Beziehungen, als auch in zeitlichen Beziehungen zu geschaffenen geistigen Wesen; er erlebt also sowohl Ewigkeit als auch Zeit.

Es handelt sich hierin um eine Kenosis, die Gott aus freiem Entschluß zugunsten der Schöpfung auf sich nahm, um eine Herablassung (Katabasis) im Verhältnis zur Welt, die freilich mit der Ewigkeit seines trinitarischen Lebens gleichzeitig ist. Er lebt in beiden Bereichen, und so ist es möglich, daß wir gerade auch innerhalb des zeitlich-vergänglichen Augenblickes das Angebot seiner ewigen Liebe verspüren. Das heißt aber, daß auch wir, indem wir zur Antwort genötigt sind, darin nicht nur unsere Zeitlichkeit verspüren, sondern auch die Ewigkeit, aus der heraus das Angebot ergeht, sogar dann, wenn wir nur eine halbe Antwort geben, ja die Antwort verweigern.

Gott wartet «in großer Geduld und Langmut» auf unsere Rückkehr zu ihm, er wartet darauf, daß wir endlich erwachen und auf seine Liebe merken, die er uns anbietet. Gleichzeitig damit erfreut er sich aber auch der Nicht-Zeitlichkeit bzw. dessen, daß bei der gegenseitigen Liebesbezeugung der trinitarischen Subjekte kein Zeitabstand vorhanden ist. Was aber das Paradox noch vergrößert, ist der Umstand, daß die Freude der innertrinitarischen Liebe mit dem Warten auf die Antwort des Menschen und mithin auch das Leid über ihr Ausbleiben bei Gott gleichzeitig vorhanden ist: «Siehe, ich stehe vor der Tür und klopfe an. Wird jemand meine Stimme hören und mir auf tun, werde ich bei ihm einkehren» (Offbg. 3, 20). Für Gott bedeutet die Zeit die Wartedauer zwischen seinem Anklopfen an die Tür und der Tatsache unseres Öffnens. Er dringt nicht mit Gewalt in die Menschenherzen ein. In diesem Sinne impliziert die Zeit auch die Freiheit und Würde, die Gott seinen ihrer selbst bewußten Geschöpfen einräumt. Die Vereinigung mit ihm in der Liebe kann nicht ohne die freie Antwort der Menschen auf sein Liebesangebot geschehen. Indem Gott darauf wartet, erfährt er zwar die Zeit, ohne aber dabei seiner Ewigkeit verlustig zu gehen oder aus ihr herauszutreten, während wir, wenn wir seine Stimme nicht hören, eine zeitlang ohne das Bewußtsein der Ewigkeit dahingleben.

Wenn Gott auf uns blickt, dann umfaßt seine Schau auch die ganze Zukunft, darum wartet er mit großer Geduld und ist auch mit weniger zufrieden, als wir es sind. Auf diese Weise befindet er sich im Zustand des Wartens, also in der Zeit, darüber hinaus aber zugleich in der Ewigkeit.

Da Gott in der Art und Weise seines Liebesangebotes auf den Stand, den wir erreicht haben, und auf unsere Antwortfähigkeit Rücksicht nimmt, kann man von einer «Geschichte» der Offenbarung und des Heilshandelns Gottes in seinen Beziehungen zu uns und von einem Fortschreiten seines Werkes im

Rahmen unseres eigenen Werdens und unserer Vollendung sprechen. Weil wir aber durch dieses Reifwerden nicht nur die Zeit, die uns von unserem völligen Einswerden mit Gott trennt, verkürzen, sondern zugleich innerhalb der Atmosphäre der Liebe, die seine Person umgibt, stetig zunehmen, kann man sagen, daß unsere Zeit stufenweise immer spürbarer von Ewigkeit erfüllt wird. Für Gott aber ist die Ewigkeit, indem er geduldig wartet und unser ständiges Näherkommen zu ihm geschehen läßt, genau so gegenwärtig wie die Zeit seines Wartens.

Die Dauer zwischen dem Angebot Gottes und unserer Antwort muß sich jedoch nicht unbedingt über viele Stufen hinziehen. Wir könnten auch rascher antworten, wenn wir – durch die Gnade – schneller an Gott teilhaben wollten. Einige antworten tatsächlich schneller. Andere enttäuschen das Warten Gottes: «Jerusalem, Jerusalem, wie oft wollte ich deine Kinder sammeln, wie eine Henne ihre Küchlein unter ihren Flügeln sammelt, aber ihr habt nicht gewollt» (Mt. 23, 37).

Gott kündigt die Zukunft durch Propheten an. Er läßt seine Wohltaten oder Strafen vorher ansagen. Das deutet sowohl auf die Zeitgebundenheit seines Wirkens als auch auf ein vorwegnehmendes Festlegen der Welt. Unsere Zeit ist auch für Gott eine Wirklichkeit, und doch steht er über der Zeit. Er steht auch dadurch schon über ihr, daß der Mensch innerlich durch das Angebot bzw. durch den Appell Gottes in Bewegung versetzt ist, dadurch, daß wir zu einer Antwort auf die uns von ihm angebotene Liebe angeregt sind. Dadurch, daß sein Appell als ein ständiges Wirken an uns ergeht, gleicht Gott einem Bogen, der sich über den Zwischenraum von seinem Angebot zu unserer Antwort, von der Ewigkeit zur Zeit spannt. Nur wenn wir gegenüber seinem Angebot ganz empfindungslos werden, wenn wir uns innerlich gar nicht mehr mit einer Antwort darauf beschäftigen, merken wir nichts mehr vom Wirken Gottes und lassen uns dadurch auch nicht mehr auf die Ewigkeit ausrichten. Gott bringt seine Ewigkeit zur Geltung, indem er uns so führt, daß wir die Dauer zwischen dem Angebot seiner Liebe und unserer Antwort abkürzen, also die Zeit gleichsam überspringen. Wir werden dazu durch die Kraft seiner innertrinitarischen Liebe geführt, wir verdanken dieses also der Ewigkeit Gottes, seiner Liebe und seinem Leben, die höher sind als die Zeit.

Dieser Sinn der Zeit kann auch daraus ersehen werden, daß wir uns immer nach dem ausstrecken, das vor uns liegt, daß wir nicht in dem eingeschlossen bleiben, was wir gegenwärtig sind, und doch das noch nicht erreicht haben, was wir wollen, was unser eigentliches Wesen uns zu sein befiehlt, daß wir also ständig Wanderer und unterwegs sind. Die Zeit ist ein Ausdruck dafür, daß wir nicht in dem Zustand bleiben, ja gar nicht bleiben können, in dem

wir sind, daß wir aber auch noch nicht endgültig zu der Erfüllung gelangt sind, in der wir ausruhen können, daß wir also gleichsam über dem Abgrund des Nichts hängen. Das zeigt sich auch darin, daß wir ständig einen tieferen, befriedigenderen Sinn dessen suchen, was wir sind und was uns umgibt.

Was uns also innerlich erfüllt, ist das Suchen, die Ausrichtung auf die Zukunft, das Dahinterlassen dessen, was wir sind und das Ausstrecken nach einem anderen Ziel (Phil. 3, 14; Epektasen des heiligen Gregor von Nyssa). Das ist ein Hinweis darauf, daß unsere Existenz ihr Genügen nie in der Zeit findet, daß wir für die Ewigkeit geschaffen sind. Eine endgültige und dauernde Ruhe im gegenwärtigen Augenblick ist unmöglich solange wir noch in einem ungenügenden Zustand, also in der Zeit leben. Der gegenwärtige Augenblick streckt sich der Zukunft entgegen; er ist also nicht exklusiv gegenwärtig. Wir besitzen eigentlich gar keine Gegenwart, da wir kein vollkommenes, unendliches Leben in uns tragen. Nur Gott, als Existenz im Vollsinn ist ewige Gegenwart. Nur in ihm können wir wirklich Ruhe finden, in ihm haben wir unbegrenztes Leben. Das heißt nicht, daß wir nun nicht in jedem Augenblick wirken müßten. Jede Tat aber gilt, obwohl sie jetzt geschieht, der Zukunft, sie streckt sich der Zukunft entgegen, und wir selbst sind eigentlich auch nur lebendig, insofern wir uns durch gegenwärtiges Wirken der Zukunft entgegenstrecken. Wenn wir das bleiben wollen, was wir sind, sind wir im Grunde tot, dann führen wir ein Leben, das in einem Augenblick verlöscht.

Die Zeit drängt uns, eilends eine bessere Antwort auf den Anruf Gottes, auf das Angebot seiner Liebe zu geben, und Gott selbst zieht uns zu sich als zu der wahren Existenz hin. Denn die bereits gegebene Antwort erhält uns nicht mehr in der Existenz, da Gott uns eben ein neues Angebot macht, also eine noch fortgeschrittenere Energie auf uns einwirken läßt, die dem Stadium entspricht, das auf jenes folgt, das wir gerade erreicht haben. Darum müssen wir für den gegenwärtigen Augenblick tot sein, um in der Gegenwart schon für die Zukunft zu wirken, um unsere wahre Existenz in der Zukunft zu finden. Wir müssen dem, was ist, absagen zugunsten dessen, was noch nicht ist, denn das was ist, ist im Begriff abzusterben.

Die Zeit als Dauer ist immer ein Abstand, gleichsam eine Bewegung innerhalb des Abstandes zwischen den beiden Enden einer Brücke. Wir können es nicht ertragen, in diesem Zwischenraum zu bleiben.

In der Zeit liegt etwas Zweideutiges. Sie ist, und sie ist zugleich nicht. So sieht es der heilige Basilius der Große. Sie ist der Aufbruch aus einem Zustand, der im Begriff ist, abzusterben über das Nichts zur Erfüllung. Sie führt wie der Auszug aus Ägypten durch die Sinai-Wüste ins verheißene Land. Stehenbleiben bedeutet Sterben. Wir müssen aufbrechen, einen vom Tod gezeichneten

Zustand zurücklassen, in dem gewissen Glauben, die Erfüllung zu erlangen. Es gilt, die Gegenwart mit ihrem Scheinleben, das vom Tode gezeichnet ist, zu verlassen und durch das Nichts hindurchzudringen, das zum wahren Leben führt; der Weg dazu führt in gewissem Sinn über das Kreuz. Zwischen allen Augenblicken steht das Kreuz, und nach dem Kreuz wird uns jeder folgende Augenblick wie ein Geschenk von Gott gegeben. Diese Bewegung über die Leere hinweg legen wir in der Hoffnung auf Gott zurück; wir hören im Glauben seinen Anruf und sind gewiß, das verheißene Land zu erreichen.

Im Grunde bedeutet das, nicht mehr für sich selber zu leben, sondern dem, den man noch nicht oder noch nicht völlig erkennt: sich selber absterben. Das heißt, einem Scheinleben absagen, es in den Tod geben, um das wahre Leben zu erfahren. Das heißt, den Tod durch den Tod besiegen. In der Zeit leben heißt: durch Gottes Gnade leben; es bedeutet zugleich auch sterben, und das Leben ständig neu aus Gottes Hand empfangen.

Weil aber dieses Annehmen des Sterbens bedeutet, darin einzuwilligen, ganz aus Gott zu leben, führt dieser Tod wahres Leben herbei. Anders gibt es im Verhältnis zu jedem vergangenen Augenblick nur ein wirkliches Sterben, dem kein Leben folgt: «Wer sein Leben erhalten will, wird es verlieren (er kann ja den vergangenen Augenblick nicht festhalten!), und wer sein Leben um meinetwillen verliert, wird es finden» (Mt. 10, 39). Zu Gott kann man nur im Zustand des Opfers eintreten, sagt der heilige Kyrill von Alexandria,<sup>84</sup> das heißt also in einem willentlichen Zustand des Todes im Verhältnis zu sich selbst, in völliger Hingabe an Gott.

Dadurch schließt die Zeit die größte Freiheit der Kreatur in sich. Ohne diese Freiheit hätte die Zeit gar keinen Sinn. Wenn sie in Gott als dem ewigen Gut fixiert wäre, wäre sie ewig. Wenn sie sich monoton im Kreis bewegte, könnte der Zweck der Bewegung und der Zeit nicht erkannt werden. Wenn Gott die Schöpfung ohne deren Freiheit zu sich brächte, könnte man fragen, warum er sie nicht schon vom Anbeginn zu sich gebracht hat. Die Zeit verliert ohne die Freiheit ihren Sinn. In diesem Fall ermangelte auch die Ewigkeit der Freiheit. Sie wäre eine unpersönliche Ewigkeit, eine Ewigkeit der Relativität. Die Zeit setzt die Gemeinschaft der höchsten trinitarischen Personen voraus, durch die freie kreatürliche Personen ins Dasein gerufen wurden.

Es gibt innerhalb der vollkommenen Gemeinschaft der höchsten göttlichen Personen gewiß keine Zeit, jedoch wird die Zeit ihrerseits durch diese Gemeinschaft erklärlich, denn in diese Gemeinschaft sollen ja auch andere Personen einbezogen werden, die nicht von Ewigkeit her bestehen und die zu diesem Zweck geschaffen wurden. Im Verlauf der Zeit manifestiert sich die Freiheit und die Fähigkeit zur Entscheidung in zwei Richtungen: zur Gemeinschaft

mit anderen menschlichen Personen und letztlich zur Gemeinschaft mit den höchsten göttlichen Personen, oder zur endgültigen Verschließung in sich selbst als ein seiner selbst bewußtes, geschaffenes Wesen. Die Zeit hört auf entweder mit dem Eingehen in die vollkommene Gemeinschaft der göttlichen Personen und damit in die unendliche Fülle der Gemeinschaft, oder mit dem Versinken in eigener Leere. Das sind die beiden Möglichkeiten der Ewigkeit, die beiden Punkte, an denen die Zeit aufhört. In der Ewigkeit der vollkommenen Gemeinschaft ist zugleich volle Freiheit, ein gemeinsamer einheitlicher Sinn für alles und eine Bewegung über alle Bewegungen enthalten; in der solipsistischen Ewigkeit hingegen gibt es nur die Unfähigkeit jeglicher Bewegung und folglich überhaupt keine Freiheit.

Wer die Zeit als Weg zur Ewigkeit der Hölle gebraucht, statt sie dazu zu nützen, sich selber mehr und mehr zu übersteigen, schreitet vom gegenwärtigen Zustand voran in der Meinung, eine betontere Herrschaftsstelle zu erlangen. In Wirklichkeit erreicht er aber den Tod, da er tatsächlich nicht aus sich selbst austritt, er weigert sich also, in den Zwischenraum aufzubrechen, der zu dem anderen Subjekt und letztlich zum göttlichen Subjekt hinführt. Er erfährt die Zeit nicht als ein Sterben im Verhältnis zu sich selbst, auch nicht als Sprung in die Ewigkeit. Darum hat er vor dem leiblichen Tod ständig Angst. Er gebraucht die Zeit, um sich selbst zu steigern, um sein egoistisches Ich zu kräftigen, und bleibt so in der Zeit stecken. Das ist dann die Zeit, die den Menschen in den Tod und in die Leere treibt. Und sie läßt das Wesen wirklich in der Leere. Wer nur in dieser Zeit lebt und nur gegen die zunehmende Schwäche seiner biologischen Existenz kämpft, ist geistlich tot und wird nicht aus dem Tod zum Leben auferstehen können. Diese Zeit kann für den Geist gar nicht im eigentlichen Sinne Zeit genannt werden, da sie nicht mehr einen Raum bzw. Abstand zwischen Personen, zwischen der menschlichen und der göttlichen Person darstellt. Sie ist, noch ehe sie in die Hölle mündet, nur scheinbare Zeit, ein Schein-Zwischenraum, da die Person nicht wirklich aus sich austritt, keinen Lebenszustrom und nichts wahrhaft Neues erfährt und weil die Person sich nicht über sich hinaus bewegt, nicht in den Zeitzwischenraum eintritt, um ihn in der Selbsthingabe an den andern und letztlich an Gott zu überwinden. Die Zeit, die bloß einen Abstand zwischen der Person und Sachen ist, die sich die Person aneignen will, oder bloß ein Abstand zwischen der Person und anderen Personen, die als Objekte angesehen werden, die beherrscht und ausgenützt werden sollen, ist nicht ein wirklicher, sondern nur ein scheinbarer Abstand, ein Eindringen in die eigene innere Wüste bis hin zum völligen Tod. Für dieses Ich sind die Augenblicke nicht mehr ein Geschenk der Gnade Gottes, durch das es zu ihm gelangen könnte,

sondern ein Fluch, durch den es sich immer tiefer in den endgültigen T verstrickt. Es fürchtet sich vor der Zeit und erkennt ihren großen Wert nicht mehr.

Nur als Abstand, als ein Zwischenraum, also als eine Verbindung zwischen Personen und letztlich als Verbindung zwischen der menschlichen Person und Gott, ist die Zeit real und damit positiv, progressiv und schöpferisch, indem sie es der Person ermöglicht, ihr Leben mit dem Leben anderer und mit dem unendlichen Leben Gottes zu vereinen. Sie ist real als wirkliche Bewegung der menschlichen Person über sich selbst hinaus, um den Abstand zu überwinden, nicht um sich seiner zu entledigen.

f. Nur durch Überschreiten, nicht durch Ausschalten der Zeit wird die Ewigkeit erreicht

Nur indem wir die Zeit als realen Abstand überschreiten, erreichen wir die Ewigkeit und nicht, indem wir sie vereinen und meiden. Denn nur wenn wir den realen Abstand, der uns von Gott trennt, überwinden, können wir uns mit ihm in Liebe vereinen. Solange in uns noch ein Rest von Selbstliebe und Egoismus vorhanden ist, solange wir also den Abstand noch nicht überwunden haben, indem wir uns von uns selber lösen, schenkt sich uns Gott als das höchste Subjekt noch nicht ganz, sei es, weil der Sprung aus mir selbst nicht völlig war, also kein Opfer, keine völlige Wesenshingabe darstellt, sei es, daß ich mich nach einem augenblicklichen Sprung doch wieder in mich selbst zurückziehe.

Gewiß bleibt das Überschreiten des Abstandes zwischen uns Menschen und noch mehr das Überschreiten des Abstandes zwischen uns und Gott im Verlauf unseres irdischen Lebens immer ungenügend, von der Sünde und vom Egoismus gehemmt, auch wenn wir darin fortschreiten. Wenn wir hinwieder das göttliche Subjekt nicht auf dem Wege des Subjektes des Nächsten suchen, sind wir dazu verurteilt, auch unseren Nächsten nicht völlig erkennen zu können. Wir erkennen in ihm dann nicht jenes kontinuierliche und wesentliche «Neue», das uns aus uns selbst herausholt, uns Leben gibt und uns vor dem Tod bewahrt, indem wir eben in der Gemeinschaft mit dem Nächsten den trennenden Abstand zum großen Teil überwinden. Wir müssen hier unterstreichen, daß dieses Überschreiten der Zeit den Menschen aus der interpersonellen Wirklichkeit nicht herauslöst, wie das in der platonischen Auffassung der Ewigkeit der Fall ist, im Gegenteil.

Indem wir uns über uns hinaus dem anderen entgegenstrecken, erwarten wir, daß er sich uns ebenfalls selbst ganz hingibt. Die Person des anderen ist für uns die allerwertvollste Gabe, die uns mit Leben erfüllt, freilich nur solange der andere selber ganz Person bleibt, wenn er sich selbst ganz frei darbringt, also nicht einfach als ein Objekt gebraucht wird. Nur die Person kann sich selbst freiwillig darbringen, nur sie ist zu freier Hingabe fähig und nur solche Gabe erfüllt mit Leben. Der andere schenkt sich uns aber nur, weil wir selbst uns ihm ebenfalls ganz hingeben. Das Heraustreten aus uns selbst ist, von einem andern Standort aus gesehen, Selbsthingabe. Indem wir aus uns heraustreten, gehören wir nicht mehr uns selber, sondern dem, nach dem wir uns ausstrecken. Wir können uns ihm aber nur ganz oder unendlich hingeben, wenn wir in ihm und durch ihn dem unendlichen Gott begegnen.

Andererseits haben wir aber nicht die Kraft, uns einander und dadurch Gott ganz hinzugeben, wenn wir dazu nicht von einem Höheren zu solcher Hingabe ausgerüstet und befähigt werden. Das ist der Sinn der Aussage des heiligen Kyrill von Alexandria, man könne zum Vater nicht eintreten, es sei denn in der Haltung bzw. im Zustand des Opfers. In diesen Zustand werden wir nur erhoben, wenn uns Christus in seine Opferhaltung hineinnimmt, oder wenn er selbst Wohnung in uns nimmt.<sup>85</sup>

Auch die Kraft, die Christus uns verleiht, damit wir uns selbst hingeben können, die Kraft, die uns in den heiligen Sakramenten dargereicht wird, befähigt uns noch nicht dazu, uns ohne Unterbrechung hinzugeben; unserer Hingabe folgt immer wieder ein Zurückziehen in uns selbst. Wir überschreiten den Abstand bzw. die Zeit also nicht ganz und nicht endgültig. Die Verzögerungen im Blick auf unsere Hingabe an Gott rufen zugleich Verzögerungen in unserer Hingabe an andere hervor. Wir sehnen uns nach vollkommener und absoluter Entsprechung zwischen dem Appell und der Antwort der Liebe. Diese Entsprechung kann aber nur von Gott her und in Gott stattfinden, durch völliges Vertrauen auf ihn, durch die Erfüllung seines Gebotes, einander völlig zu lieben, indem wir zugleich ihn völlig lieben.

Indem Gott den Abstand zwischen unserer Antwort und seinem und unserer Nächsten Liebesverlangen miterlebt, verspürt er zugleich alles Leiden, das zwischen Partnern erwächst, die nicht zu völliger Liebe gelangen.

So hat Gott in gewisser Weise am Leiden der Menschen teil. Wir haben uns daran gewöhnt, zu sagen, Gott leide, wenn der Mensch seine Liebe nicht erwidert.<sup>86</sup> Gott leidet aber nicht darum, weil er selbst unserer Liebe bedarf, sondern er leidet um aller jener Leiden willen, die *wir* durchstehen, weil wir uns weigern, seine Liebe zu erwidern und weil wir auch unser gegenseitiges Verlangen nach völliger, unverzüglicher Liebe nicht erfüllen. Die Wohltaten

Gottes sind uns in Gestalt seiner Liebe und der Liebe unter uns gegeben. Wenn wir diese Liebe und die darin eingeschlossene Fülle nicht annehmen, indem wir sie unbedacht und schroff zurückweisen, weisen wir darin zugleich die Wohltaten Gottes zurück. Wir weisen darin ihn selbst zurück. Gott leidet um unseretwillen, und sein Leiden erwächst aus dem Leiden, das wir uns selbst bereiten und in das wir uns selbst stürzen. Sein Leiden erwächst daraus, daß er feststellen muß, daß wir an seinen Wohltaten nicht teilhaben, weil wir uns sträuben, seine Liebe anzunehmen.

Der Abstand zwischen dem Angebot der Liebe Gottes und unserer Antwort darauf dauert auch noch an, weil wir geistlich noch aufgrund unserer freien Bemühung wachsen müssen. Die Menschen reifen stufenweise. Wir können das Verlangen, das uns entgegengebracht wird, nicht ständig entsprechend beantworten; damit das geschehe, muß zuerst eine bestimmte Zeit vergehen. Hier zeigt sich die Wichtigkeit der Überlieferung der Lehren vergangener Geschlechter, der gemeinsamen Gespräche und der Erfahrungen, die ihnen zugrundeliegen, und der Reflexion jedes einzelnen. Gott erhebt seine Ansprüche auf die Menschen und schenkt ihnen die Gaben seiner Liebe nach dem Maße ihres geistlichen Fassungsvermögens. Die historische Zeit bildet ein Ganzes, den gegenwärtigen Äon, in welchem die einen von den andern im Guten und im Bösen beeinflußt sind. Daher werden wir auch als ein Ganzes gerichtet, wobei in Betracht gezogen wird, in wieweit sich der einzelne vom anderen beeinflussen ließ, bzw. welche Einflüsse er auf alle anderen und auf das Ganze ausgeübt hat.

g. Die aus dem Bereich der Ewigkeit Gottes herausgefallene Zeit ist quälende Unbewegtheit

Solange wir uns eine geistliche Bewegtheit bewahren, gibt es für uns die Zeit mit ihrer doppelten Möglichkeit, die der Ambivalenz unserer Freiheit entspricht: es gibt für uns die Möglichkeit des Steigens und des Fallens, den Weg zur lichtvollen Ewigkeit, aber auch den, der in die ewige Finsternis führt. In dem Augenblick, in dem für uns diese doppelte Möglichkeit praktisch aufhört, erlischt die Zeit: dann nämlich, wenn Gott dafür hält, uns die Kraft zu geben, daß unsere Antwort auf die Liebe mit dem Appell, der an uns gerichtet wird, gleichzeitig wird, oder dann, wenn wir endgültig und völlig in unsere Einsamkeit eingeschlossen werden; wenn die Anfrage und die Antwort im Dialog sich vollkommen decken, oder wenn weder eine Anfrage mehr da ist, noch eine Anfrage mehr ergeht, weil doch keine Antwort darauf erfolgt und keine

Antwort mehr gegeben wird, weil keine Anfrage mehr vernommen wird. Eine andauernde Weigerung, auf die Liebe zu antworten und sich ihr hinzugeben, fixiert den geschaffenen Geist in gänzlicher Unfähigkeit zur Kommunikation. Dann gibt es für ihn weder eine Erwartung mehr, noch Hoffnung. Weil es in diesem Zustand nichts mehr geben kann, was neu ist, läßt sich über ihn sagen, daß in ihm eigentlich keine Zeit mehr da ist; denn in dieser Zeit ist keine Ewigkeit mehr vorhanden (keine wahre, positive Ewigkeit), sie ist vielmehr völlig inhaltsleer. Das ist dann eine ganz bedeutungslose, unbrauchbare, gänzlich leere Zeit, die jeder Bewegung, jeder Richtung und jeden Zieles entbehrt. Das ist zugleich eine unglückselige Ewigkeit, die weniger als Zeit ist, also unterhalb der Zeit liegt. Der heilige Maximus spricht von dieser Ewigkeit als von einem Sein unterhalb der Zeit.

Die unendliche Monotonie der Leere einerseits und die Fülle der Liebe andererseits bilden die beiden radikal verschiedenen Formen der Ewigkeit: erstere ist die Ewigkeit des Todes, letztere die des Lebens. Die Zeit, die zur Fülle der wahren Ewigkeit vordringen kann, ist schöpferische Zeit.<sup>87</sup> Sie bezieht ihr Leben aus den unendlichen göttlichen Energien und übermittelt es der Ebene des Geschaffenen. Die Zeit aber, die ganz aus dem Bereich der Ewigkeit in eine fixierte und unveränderbare Monotonie herausgefallen ist, besitzt eigentlich nichts mehr vom Charakter der Zeit und wird zu einem der wahren Ewigkeit entgegengesetzten Dauerzustand. Dieser ist nicht mehr Zeit im eigentlichen Sinn, denn in ihm gibt es keine Aufeinanderfolge von immer neuen Zuständen, die von der Hoffnung getragen werden, immer weiter bis zur Ewigkeit voranzukommen, er ist vielmehr eine Ewigkeit der Monotonie und der Leere, in der es weder Hoffnung noch Erwartung und schon gar keine Erfüllung mehr geben kann. Es ist eine Zeit, die jeder Substanz bar ist, in der es keine Sinnfolge mehr gibt, weil man in ihr nichts mehr erwartet und auch nichts mehr tut; es ist eine Zeit, die nicht mehr von der Ewigkeit her angezogen wird, ein einziger Zustand ohne Ende, der wie ein Fluch, wie eine Erstarrung, wie ein andauerndes, bewußtes Sterben erfahren wird. Das ist die andauernde Unmöglichkeit, die finstere Ewigkeit der Hölle, die äußerste, schwärzeste Dunkelheit der Existenz, die Abwesenheit des Lebens, die dennoch als Qual erlebt wird.

Die Unveränderlichkeit Gottes, die er auch denen zuteilwerden läßt, die in der Liebe zunehmen, ist ein unveränderter Zustand in bezug auf die Fülle des Lebens und der Liebe, ein Zustand, jenseits dessen es nichts mehr geben kann. Die Unveränderbarkeit der Hölle bedeutet hingegen das gänzliche Fehlen von Leben. Wer in diesem Zustand lebt, hat sich vom Dialog der Liebe, der ihn mit der Ewigkeit verbunden hielt, gänzlich losgerissen. Sein Leben ist eigent-

lich kein Leben mehr, seine Existenz keine wahre Existenz. Die Zeit koinzidiert mit dem Werden, sie ist auf völlige Vereinigung mit Gott, auf Ewigkeit hin angelegt. In Gott gibt es kein Werden und in der Hölle ebenfalls nicht. Wenn man in Gott ein Werden annähme, hieße das, in ihm nicht mehr die Fülle des Lebens zu sehen und nicht einmal dem Schöpfer mehr die Fülle zuzugestehen. Im Himmel wird es keine Zeit mehr geben, in der Hölle ebenfalls nicht. Im Himmel wird es sie nicht mehr geben, weil die, die hingelangt sind, an Gott als bleibender Fülle teilhaben; in der Hölle wird keine Zeit mehr sein, weil es in ihr kein Streben zu Gott mehr geben wird (Off. 12, 12). Das wird aber kein Ruhestand sein, denn die Leere, die ohne Hoffnung ist, ist eine Qual: «Ihr Wurm wird nie vergehen» (Jes. 66, 24; Mk 9, 44. 46. 48). Die Zeit ist eine Gnade; sie ist uns gegeben, um darin Buße zu tun (Off. 2, 21), sie schließt Hoffnung in sich. Wer in der Hölle ist, wird diese Gnade nicht mehr haben. Der heilige Maximus sagt: «Denen aber, die sich des Zweckes des Seins bewußt im Gegensatz zum Sein bedient haben, wird Gott statt ewig seligem Dasein ein ewig verdammtes Dasein zuteil werden lassen, da er als der Ewige und Selige denen, die sich ihm entgegenstellten, nicht mehr gut sein wird; sie werden nach der Erscheinung dessen, der erschienen ist, keine Bewegung mehr machen, und die Hilfe nicht mehr empfangen können, die er denen gewährt, die ihn suchen».<sup>88</sup>

#### h. Die von der Ewigkeit in Christus erfüllte Zeit und seine Verbindung mit uns

Wenn Gott seine Liebe den bewußten Geschöpfen zuerst durch seine Werke und durch seine unerschaffenen Energien vermittelte, so schenkt er sich ihnen in Christus nun unmittelbar als Hypostase seiner selbst. In Christus ist uns die göttliche Hypostase selbst auf einer den Menschen entsprechenden Ebene zugänglich. Er überschreitet in sich selbst den Abstand zwischen Gottheit und Menschheit, zwischen sich als Gott und uns. Dieser Zustand ist für uns aber nur virtuell, als eine Möglichkeit verwirklicht.

Sein menschlicher Wille entspricht seinem göttlichen Willen vollkommen. Dadurch wird indessen die Unterscheidung zwischen beiden nicht aufgehoben. Der göttliche Wille bleibt immer der, der anbietet, ruft, Antwort verlangt und eine Verantwortung auferlegt; der menschliche Wille bleibt der, der die Antwort gibt.

Die Tatsache, daß der menschliche Wille Christi stellvertretend für die Menschen antwortet und für sie bittet, bringt ihn andererseits mit der Zeitlichkeit

der Menschen, mit ihrem Verlangen und ihren Hindernissen in Verbindung. Das bewirkt, daß Christus auch als Gott diese Verbindung mit der zeitgebundenen Menschheit miterlebt. So lange wir noch nicht alle die vollkommene Antwort auf das Angebot der göttlichen Liebe geben können, bleibt diese Antwort in Christus, und zwar bedeutet sie nach seiner Menschwerdung mehr als das vorher in seiner göttlichen Eigenschaft der Fall war, denn nun steht diese Antwort in Verbindung mit unserer Zeitlichkeit; andererseits hat Christus aber als ewiges Subjekt in unsere Zeitlichkeit die Kraft für eine völlige Antwort auf das göttliche Angebot herabgebracht.

Die Menschwerdung des göttlichen Wortes und die Tatsache, daß in ihm beides, die Überwindung des zeitlichen Abstandes zwischen Mensch und Gott, sowie die Verbindung des ewigen Gottes mit den zeitlichen Menschen gleichzeitig vorhanden ist, weist auf die innere Verbindung zwischen der göttlichen Ewigkeit und der menschlichen Zeit hin.

Der Sohn Gottes wurde Mensch, um uns zu helfen, damit wir durch unsere Bewegung den zeitlichen Abstand, der uns von der völligen Vereinigung mit Gott trennt, überwinden. In bestimmtem Sinne vollzieht er diese Bewegung mit uns mit. Darum befindet er sich mit uns innerhalb dieses Abstandes, obwohl er andererseits über ihm steht.

Indem er sich auf die Behauptung des Apostels Paulus stützt (Hebr. 11, 39-40), hat Origenes folgende bemerkenswerte Auslegung des Jesuswortes «Ich werde nicht mehr von diesem Gewächs des Weinstockes trinken, bis zu dem Tag, da ich es aufs neue mit euch trinken werde im Reiche Gottes» (Mt. 26, 29) gemacht: «Er erwartet also, wir sollen umkehren, wir sollen seinem Beispiel folgen, wir sollen ihm nachfolgen, damit er sich mit uns freue und mit uns den Wein im Reiche seines Vaters trinke. Denn weil er barmherzig ist, weint er jetzt mit noch größerem Mitleid als der Apostel mit den Weinenden und will sich mitfreuen mit den Fröhlichen (Röm. 12, 15) ... Indem er sich dem Vater nähert, indem er dem Altar nahe ist und das Opfer für uns darbringt, trinkt er nicht den Wein der Freude, denn das Hinzutreten zum Altar bedeutet gerade, nicht vom Freudenwein zu trinken, denn er leidet bis jetzt an der Bitterkeit unserer Sünden.» Hier ist auf die Gleichzeitigkeit der völligen Hingabe Christi an den Vater durch das Opfer, also der Überschreitung des zeitlichen Abstandes einerseits und der Verbindung mit denen, die in der Zeit leiden, da er sich gerade für sie hingibt, andererseits zu achten.

«Wie lange wird er warten? So lange, sagt er, bis er sein Werk zu Ende bringt. Wann wird er sein Werk zuendebringen? Wenn er mich selbst, der ich der letzte und der größte unter allen Sündern bin, vollenden wird ... Bis ich nicht dem Vater unterstellt bin, wird er selbst ihm auch nicht unterstellt sein. Er hat

es nicht nötig, sich für sich selbst dem Vater zu unterstellen, er tut es für mich, in dem sein Werk noch nicht vollendet ist. Darum ist über ihn gesagt: «Er ist noch nicht unterstellt». Christus wird die völlige Freude noch nicht annehmen, bis sein ganzer Leib daran teilhat. «Denn wir alle sind sein Leib und nennen uns seine Glieder», so lange aber einige unter uns sind, die noch nicht in völliger Ergebenheit unterstellt sind, will er selbst auch noch nicht unterstellt sein.» Sogar die entschlafenen Heiligen werden so lange noch nicht in der völligen Freude sein, «so lange sie über unsere Sünden weinen.» Das heißt, daß die Zeit so lange eine objektive Wirklichkeit bleibt, so lange wir nicht alle den zeitlichen Abstand in der Liebe überschritten haben.<sup>89</sup>

Origenes glaubt freilich, daß diese Rückkehr zum Vater durch Christus universal sein wird und daß sie nicht in Ewigkeit dauert. Das sind seine Irrtümer. Aber der Gedanke, Jesus selbst habe die völlige Freude oder die völlige Ruhe in der Ewigkeit um dererwillen, die noch in der Zeit leiden und kämpfen, noch nicht angenommen, ist später vom heiligen Johannes Chrysostomus, vom heiligen Maximus Confessor und schließlich von Pascal aufgegriffen worden. Letzterer hat den beeindruckenden Satz formuliert: «Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde».

Die Ewigkeit gehört mit der Zeit zusammen, ohne sich mit ihr zu vermischen. Die Ewigkeit ist der Ursprung und das Ziel der Zeit, die Kraft, die die Zeit auf ihr Ziel hin steuert und vorwärtstreibt. Am Ende wird die Ewigkeit die Zeit überschreiten und ihr ihre eigene Qualität verleihen. Dann wird keine Zeit mehr sein (Offb. 10,6), weil wir nichts anderes mehr in uns haben werden als Liebe. Der heilige Maximus Confessor sagt: «Dank der Liebe werden wir nicht nur bloß eine Natur haben, sondern auch einen einzigen freien Willen, der mit Gott übereinstimmt, so daß kein Abstand (keine Diastasis) zwischen uns und Gott und zwischen uns selbst mehr sein wird».<sup>90</sup> Dann wird Gott die Tränen derer abwischen, die völlig bei ihm und in ihm sind (Offb. 21,5).

#### *4. Die Überräumlichkeit Gottes und die Teilnahme der räumlichen Geschöpfe an ihr*

##### *a. Der Raum als Mittel der Gemeinschaft auf Grund der Heiligen Trinität*

Gott ist höher als der Raum, da der Raum eingrenzt. Gleichzeitig ist Gott aber in jedem Raum gegenwärtig, ohne daß die Teile des Raumes entsprechende Teile Gottes abgrenzten. Gott übersteigt den Raum, so wie er auch die Zeit übersteigt; er übersteigt jedes «Wann» und «Wo», so wie er auch jedes «Wie»

übersteigt, da dieses alles ihn eingrenzen, festlegen und definieren würde.<sup>91</sup> Er übersteigt dieses alles, da er als überexistierend und apophatisch über jedes Bezugssystem erhaben ist. Er ist aber in allem auf unräumliche und unzeitliche Weise vorhanden, weil alles seine Existenz durch ihn erhält. Er ist in allem vorhanden, denn er ist da in allen seinen Handlungen, die sich auf uns beziehen, in seinen schaffenden, erhaltenden und vollendenden Handlungen, durch die er in unser Bezugssystem bzw. auf unsere Seins-Ebene eintritt, in denen er am Werk ist und die er bestimmt, und durch die er sich für uns zugänglich macht.

Gott ist als Subjekt überräumlich: er übersteigt jegliche Zusammensetzung; er ist apophatisch. Ein vollkommenes Subjekt kann aber nur in perfekter Gemeinschaft mit anderen höchsten, unendlichen Subjekten da sein. Gerade darin ist in Gott zugleich die Ermöglichung des Raumes gegeben, da in der Unterscheidung der göttlichen Personen die Möglichkeit der Unterscheidung endlicher Personen gegeben ist, die in Gemeinschaft mit ihm treten sollen. Da diese endlichen Personen sich nicht von Anfang an in vollkommener Gemeinschaft untereinander und mit Gott befinden, nimmt der Abstand, der sie untereinander und von der vollkommenen Gemeinschaft mit Gott trennt, die Gestalt des Raumes an, so wie er auch die Form zeitlicher Dauer annimmt. So ist der Raum die Form der Beziehung zwischen dem überräumlichen, unendlichen Gott und den endlichen Personen, die Form, die ihre Bewegung untereinander und dadurch auch ihre Bewegung zu Gott hin ermöglicht, da Gott nicht gefunden werden kann, es sei denn durch die Gemeinschaft mit anderen Personen.

Es gibt gewiß auch geschaffene Subjekte, wie es die Engel sind, die zwischen sich und Gott und untereinander nur den Abstand der Dauer (und nicht auch des Raumes) haben. Gott ist aber in seinem schöpferischen Handeln nicht monoton. Er schafft auch Subjekte, die in materielle Leiber gekleidet sind, um aus den materiellen Formen ein Medium des Geistes herauszustellen, Bilder einer sichtbaren Schönheit. Da diese Subjekte in stoffliche Leiber gekleidet sind, müssen sie nebeneinander existieren, folglich brauchen sie Raum. Und sie brauchen einen weiten Raum, um sich darin frei bewegen zu können. Denn so wie die Zeit für die Freiheit der geschaffenen Subjekte bestimmt ist, so ist ihnen auch der Raum um ihrer Freiheit willen gegeben, damit sie sich einander nähern, sich von einander entfernen können, oder in dem Abstand voneinander bleiben, der zwischen ihnen vorhanden ist. Zeit und Raum sind gegeben, um unter ihnen die Sehnsucht und den Wunsch nacheinander wachzuhalten, um ihnen aber auch die Möglichkeit zu geben, sich voneinander zu entfernen, wenn sie sich nicht lieben.

Die Dreieinigkeit offenbart ihr sichtbares Bild nur in den geschaffenen Personen, die in einen gemeinsamen Raum hineingestellt sind. In diesem Sinne steht der Raum als gemeinsames Medium der menschlichen Personen in Zusammenhang mit der Heiligen Trinität. Aber so wie die trinitarischen Personen ineinanderreichen, so daß eine in der anderen enthalten ist, so reichen auch die menschlichen Personen teilweise geistig ineinander und können dadurch in gewissem Sinne den Raum überschreiten und im ganzen Raum gegenwärtig werden.

In der Heiligen Trinität ist sowohl der Ursprung als auch die Einheit des Raumes begründet, wodurch zugleich die Unterscheidung der menschlichen Personen, aber auch ihre Einheit ermöglicht ist. Jede menschliche Person trägt den gesamten Raum in sich, bzw. sie ist an den ganzen Raum gebunden, denn ihr Leib besteht aus all dem, was eben im Raum da ist, und auch die Seele hat einen Inhalt, der den ganzen Raum in sich schließt. Und Personen, die untereinander verbunden sind, tragen den ganzen Raum gemeinsam in sich. Der Raum bildet also eine Einheit, die sowohl von jeder einzelnen Person für sich als auch von der Gesamtheit der Personen gemeinsam erfahren und erfüllt wird; und doch ist der Raum auch eine Wirklichkeit, die von den Menschen als bewußten Personen in einer Einheit, die jenseits des Raumes liegt, überschritten werden kann.

Auch hierin zeigt sich die Gottebenbildlichkeit des Menschen: der Mensch ist Träger des Bildes Gottes, der Einer im Wesen und Drei nach seinen Personen ist, und analog dazu gibt es auch eine unvermischte Einheit unter allen menschlichen Personen.

Es ist unmöglich, den Raum aus einer rein individualistischen Perspektive zu begreifen. Es stimmt, daß jeder Mensch sich irgendwie als Mittelpunkt des Raumes ansieht, andererseits strebt er auf die anderen Menschen zu und muß ein Gleichgewicht zwischen sich als dem Zentrum des Raumes und den anderen, die jeweils auch Mittelpunkt des Raumes zu sein beanspruchen, herstellen. Ein Mensch allein hätte keinen Raum nötig, würde sich ihm gegenüber fremd fühlen und ihn als unreal ansehen.

Dementsprechend müssen wir, wenn wir sagen, daß Gott den Raum gedacht und geschaffen hat, in Betracht ziehen, daß Gott uns als der Drei-Eine entgegentritt. In einem Gott, der nur als eine einzige Person existierte, läge kein genügender Grund für die Erschaffung des Raumes. Der Raum ist eng an die interpersonale Gemeinschaft gebunden. Der Raum bekommt und behält eine gewissere Wirklichkeit, wenn wir ihn nicht nur auf uns, sondern auch auf andere Personen beziehen, wenn wir sagen können: von mir bis zum anderen gibt es diesen oder jenen Abstand. Der Raum ist, wie auch die Zeit, eine

interpersonale Beziehung. Er trennt uns und bringt uns zusammen und ermöglicht die Aussicht auf eine noch größere Annäherung. So erweist sich der Raum als eine existentielle Wirklichkeit. Er ist, wie übrigens auch die Zeit, nicht nur eine Vorstellungs- und Intuitionsform (Kant). Der Raum hängt auch von dem anderen Ich ab, so wie auch die Überwindung des Abstandes von ihm abhängt und so wie auch die Überwindung der zeitlichen Dauer von der Verwirklichung der Liebe zwischen mir und ihm abhängt. Denn wenn allein ich auf ihn zugehe, er sich aber zurückzieht, bleibt der Abstand bestehen. Der Abstand besteht aber, weil ich von dem andern weiß. Der Raum kann so zu einer quälenden Wirklichkeit werden, wenn er dazu benützt wird, die Gemeinschaft zu unterbinden; er kann aber auch eine positive Wirklichkeit sein, wenn er zum Mittel wird, das ungetrübte Gemeinschaft ermöglicht. So wie die Zeit kann also auch der Raum als Form für Beziehungen in einem doppelten Sinn gebraucht werden. Der Raum ermöglicht den Rückzug vom andern, aber auch die Annäherung an ihn. Der Raum ist als ein Abstand, aber auch als Brücke zwischen Mensch und Mensch gegeben, so wie die Zeit. Wir können diesen Abstand beibehalten, wir können ihn vergrößern, aber wir können ihn auch verringern und ganz auflösen, wie wir es auch mit dem Abstand der Zeit vermögen.

Der Raum als Wirklichkeit der Welt ist uns aber gegeben, um durch die Verwirklichung einer vollkommenen Vereinigung zwischen uns und Gott und zwischen uns untereinander überschritten zu werden, durch eine Vereinigung, die jener analog ist, die in der Trinität vorhanden ist. So hat der Raum seinen Ursprung und sein Ende in der Heiligen Dreieinigkeit.

b. Der Raum ist als Entfernung an die zeitliche Dauer gebunden und beide müssen als Abstand zwischen dem Appell Gottes, ihn zu lieben, und unserer Antwort darauf überschritten werden.

Weil wir ontologisch dem Raum überlegen sind, müssen wir ihn bis zu einem bestimmten Grad durch Willensanstrengung, der die Gnade zu Hilfe kommt, überschreiten. Wenn die Zeit die Dauer zwischen dem Anruf Gottes, ihn zu lieben, und der menschlichen Antwort ist, so stellt der Raum die Entfernung dar, die an diese Dauer gebunden ist. Der Abstand zwischen dem Liebesanruf Gottes und der vollkommenen Antwort der Menschen darauf besteht aus Dauer und Entfernung. Beide stellen eine Distanz der Welt von Gott dar, beide sind ihr aber von Gott als eine Distanz gegeben, die überschritten werden muß. Beide sind auch als eine Distanz zwischen Mensch und Mensch vorhanden, als

ein Abstand zwischen dem Liebesappell des einen und der Antwort des anderen, aber als ein Abstand, der überschritten werden muß. Der zeitliche Abstand heißt Dauer, der räumliche heißt Entfernung. Beide bezeichnen in weiterem Sinne eine Distanz, ein Auseinanderklaffen.

In beiden genannten Arten des Abstandes wird Gott durch seine Ewigkeit und Allgegenwart wie eine Brücke und wie eine Kraft erfahren, die die Menschen anzieht und sie aneinander und zu sich selbst hinweist. Die räumliche Entfernung stellt auch eine zeitliche Dauer dar. Um die erste zu überschreiten, muß man auch die zweite überwinden. Man kann indessen räumlich jemandem sehr nahe sein und ihm geistig doch ferne stehen, was mit einer großen zeitlichen Dauer gleichgesetzt werden kann, die zurückgelegt werden muß. Die Überwindung der räumlichen Entfernung gegenüber einem Menschen bedeutet noch nicht das Überschreiten des zeitlichen Abstandes von ihm. Der zeitliche Abstand ist selbst eine Distanz und möchte auch eine räumliche Entfernung erzeugen. Wenn aber der zeitliche Abstand zwischen zwei Personen aufgehoben ist, dann spielt die räumliche Entfernung fast keine Rolle mehr, sie ist jedenfalls leichter zu überwinden. Wenn die geistige Distanz, bzw. der zeitliche Abstand einmal überwunden ist, verliert die räumliche Entfernung ihren quälenden Charakter; die Überschreitung der ersteren zieht die Überwindung der zweiten meistens mit Leichtigkeit nach sich. Das macht deutlich, daß der Geist den Raum überwindet, daß der Raum für die, die im Geist vereint sind, nicht mehr zählt. Das, was tiefer trennt, ist die zeitliche Dauer, der zeitliche Abstand. Gott ist mit seinem Geist allenthalben mit uns. Die Überschreitung des Abstandes zu ihm ist eher eine Sache der Zeit und nicht des Raumes.

Dieser Umstand eröffnet für die endliche Überwindung des Raumes eine andere Perspektive als für die endgültige Überwindung der Zeit. Die Zeit als Dauer wird aufhören, aber der Raum wird nicht aufhören, sondern in Überfülle da sein. Wer gleich und vollständig auf den Liebesanruf Gottes und der anderen antwortet, wird mit ihnen allenthalben sein, ohne daß dieses Allenthalben, dieses Überall, seine Unterschiedlichkeit verlieren würde. Gott wird durch seine Energien in allem und durch alles transparent und fühlbar sein. Aber auch jeder Mensch wird durch seine Energie, die von der göttlichen Energie durchdrungen ist, für jeden in allem gegenwärtig sein. Die Heiligen sehen bereits in diesem Leben entfernte Dinge und wirken in die Ferne.

Die Überschreitung der Zeit als Dauer zwischen dem Liebesanruf und der Antwort auf diesen Ruf ist schwerer als die Überwindung der räumlichen Entfernung, da erstere eine Sache geistiger Anstrengung ist, während letztere eine Sache physischer Bemühung bildet.

### c. Dauer und Entfernung werden durch den Geist überwunden

Es ist paradox, daß jemand, der viel Zeit für andere aufbringt, die Zeit und damit auch den Raum umso mehr überwinden kann.

Die Dauer wird durch den Geist überwunden; und sobald die Dauer überwunden ist, ist durch den Geist auch der Raum überwunden.

Indem wir versuchen, die Zeit äußerlich durch Geschwindigkeit zu überwinden, bleiben wir in ihr gefangen: es bleibt uns dadurch nur die Dauer, die von jeglicher Kommunikation entleert ist, zurück. Auch wenn die Augenblicke der Dauer rasch durchheilt werden, wird die Ebene der Dauer dadurch nicht überschritten. Wenn wir den Weg zum vorgesetzten Ziel rasch zurücklegen, ergeben sich uns sofort neue Ziele, und es bleibt uns erst recht die quälende Dauer der Einsamkeit. Die äußere Geschwindigkeit kann uns schnell zu jemandem bringen; wenn es uns aber nicht gelingt, die innere Distanz zu überwinden, gleiten wir erst recht am anderen vorüber.

Die Zeit wird nur überwunden, wenn wir uns viel Zeit füreinander nehmen, wenn wir viel mit anderen beisammen sind. Wenn jeder für andere Zeit hätte, gäbe es keinen, der nicht jemanden zur Seite hätte, der auch für ihn Zeit übrig hat. Wenn die Einsamkeit durchbrochen wird, wird die Zeit überwunden. Der Raum wird indessen überwunden, indem der Raum geistig durchmessen wird, wobei wir freilich in diesem äußeren Raum bleiben und nicht über ihm schweben. Wenn wir uns viel Zeit für bestimmte Menschen nehmen und uns bemühen, im Geist die räumliche Entfernung zu ihnen zu durchmessen, werden wir dessen mehr und mehr inne, daß uns gerade in der Vielfalt und Unterschiedlichkeit der Dinge zugleich die Ewigkeit und Unendlichkeit entgegentritt. Die Ewigkeit und die Unendlichkeit, die wir auf diese Weise entdecken, ist lebensvoll und reich, in keiner Weise abstrakt und monoton. Zeit und Raum sind uns als unvermeidlicher Weg zur Ewigkeit und Unendlichkeit des Lebens in Gott aufgegeben, sie sind Gaben Gottes, deren wir uns nicht ohne weiteres entledigen können. In den Augenblicken totaler Gemeinschaft, in der liebenden Kontemplation, die das Geheimnis des anderen ganz in sich aufnimmt, das unerschöpfliche, unendliche Geheimnis, das den Raum übersteigt, ist der Raum völlig erfüllt, er wird gleichsam verschlungen und zurückgelassen. Heribert Mühlen sagt, für das Kind sei die Erfahrung der Mutter die Urerfahrung, in die alle Erfahrung der Dinge und des Raumes eingeschlossen ist.<sup>92</sup> Im allgemeinen wird der Raum in der liebenden Beziehung der Menschen umgewandelt, ganz von der Subjektivität des anderen erfüllt. Vom geliebten Menschen strahlt gleichsam ein alles verwandelndes Licht durch den Raum, das seine Umgebung ganz mit seiner Seele, mit seinem

Selbst erfüllt, und so den anderen personhaft nahebringt. Es geht da um eine Erfüllung des ganzen Raumes mit dem inneren Licht des anderen, ein Erfülltsein, das verschiedene Stufen kennt, bis hin, wo der Raum für unsere Erfahrung als völlig verschlungen erscheint. Die Liebeslieder stellen diesen Sachverhalt auf ihre Weise heraus.

Der heilige Symeon, der Neue Theologe wiederholt immer wieder, daß er dann, wenn sich ihm Christus im Lichte offenbart, nicht mehr weiß, ob sich dieses im Raum oder außerhalb des Raumes zuträgt. Andererseits verspürt man, wenn man von niemand geliebt wird, bis zum Überdruß nichts anderes als den Raum. Und wenn uns jemand haßt, dann ist der ganze Raum in seiner Umgebung unangenehm, unerträglich: man weiß nicht mehr, wohin man sich wenden und fliehen soll, um der unerträglichen Ausstrahlung der Gegenwart des anderen auszuweichen.<sup>93</sup> Auch wenn ein Mensch aus dem Raum, in dem wir gewohnt waren, ihn zu sehen, fehlt, so wird seine Abwesenheit in besonderer Weise verspürt, es fehlt uns etwas im Raum, wir haben das Gefühl, es sei gleichsam ein Stück Raum abgeschnitten. Der andere ist gerade in seiner Abwesenheit doch gegenwärtig.<sup>94</sup> In gewissem Sinne ist dieser abwesende Mensch durch die besondere Energie seiner Subjektivität weiterhin gegenwärtig. Diese Gegenwart ist aber nicht vollkommen, daher weckt sie die Sehnsucht nach wirklicher Gegenwart des anderen umso mehr. Diese «abwesende Gegenwart» ruft also mit besonderem Nachdruck den Wunsch danach hervor, der Raum sollte durch das wirkliche Erscheinen des anderen erfüllt werden. Daraus geht hervor, daß der Raum nicht dafür bestimmt ist, um an und für sich dazusein. Das Fehlen jeder Person aus ihm entzieht ihm sozusagen das Leben, macht ihn tot. Er hat an sich keinen vollen Sinn, auch nicht für das isolierte Ich. Er ist zutiefst die Umgebung, in der eine andere Person lebt, die mit mir in Beziehung tritt. Er ist dazu da, daß er von vollkommener Gemeinschaft erfüllt werde, um Kontakt und Medium der Kommunikation zu sein, Ort der Begegnung und personaler Verbindung, ein Mittel gegenseitiger Offenbarung. Er erreicht seine Bestimmung, indem er durch intensive zwischenpersönliche Gemeinschaft verwandelt, transfiguriert und ganz erfüllt wird.

Der Raum existiert durch die Beziehung, die zwischen uns als mehreren Subjekten besteht, er ist «unser» und nicht mein. Der Raum hätte für den einzelnen überhaupt keinen Sinn, ja er wäre für den einzelnen eine Qual. Seinen vollen Sinn erhält der Raum aber erst, wenn wir ihn als Mittel der Gemeinschaft Gottes mit uns erkennen. Unsere menschliche Gemeinschaft bedarf des Raumes, sie kann ihn aber nicht selber schaffen, nur umwandeln und subjektivieren. Das heißt, daß ihn nur eine Gemeinschaft vollkommener

Personen schaffen konnte, nicht für sich, sondern für uns, die wir für eine Gemeinschaft ins Dasein gerufen wurden, die ihr Urbild in der innertrinitarischen Gemeinschaft Gottes hat. Eine offensichtliche Subjektivierung des Raumes kann daher nur in der völligen Vereinigung mit jener vollkommenen, höchsten Gemeinschaft verwirklicht werden.

#### d. Der Raum als Mittel der Gemeinschaft Gottes mit uns

Gott hat den Raum dank einer Möglichkeit ins Dasein gerufen, die in seinem innertrinitarischen Leben eingeschlossen ist; er schuf ihn als Mittel der Gemeinschaft zwischen sich und uns und der Gemeinschaft der Menschen untereinander nach dem Urbild der in der Trinität vorhandenen Gemeinschaft, zu der auch wir gelangen sollen. Gott setzte den Raum als einen zu überschreitenden Abstand zwischen seine Gemeinschaft, die keinen Abstand kennt, und unsere Gemeinschaft, die wir untereinander und mit ihm haben. Unsere Gemeinschaft ist noch nicht vollkommen, darum gibt es eben einen Abstand zwischen den Menschen, aber auch einen Abstand zwischen den Menschen und dem dreieinigen Gott. Der Raum bildet die Form, in der sich unsere Gemeinschaft auf das Ziel der vollkommenen Gemeinschaft hin bewegt; dabei soll der Abstand, der gerade im Raum selbst beschlossen liegt, überwunden werden. Es muß also dieses Medium durchmessen werden, wir müssen durch es hindurch in Richtung der vollkommenen Gemeinschaft mit Gott und untereinander emporsteigen, damit wir ans Ziel gelangen. Wir könnten aber diesen Aufstieg nicht unternehmen, wenn sich Gott in seiner Gnade nicht mit seiner ewigen, trinitarischen Gemeinschaft zu uns herabließe. Gott ist als liebende Dreieinigkeit und als Quelle unserer Liebe zu ihm und untereinander im Raum allgegenwärtig, indem er unsere Vereinigung mit ihm und untereinander fördert, ohne damit die Personunterschiede auszulöschen. Durch die Allgegenwart des dreieinigen Gottes ist von Anfang an für alle Geschöpfe eine ontologische Einheit in aller Vielfalt festgelegt, die in dem einen und doch vielfältigen Raum und in der vielfältigen Einheit unseres Wesens, das nach immer größerer Einheit strebt, gegeben ist. So wie die Zeit durch die Verwirklichung gegenseitiger vollkommener Gemeinschaft überschritten wird, so wird auch der Raum durch das innere Zustandekommen der gleichen gegenseitigen, vollkommenen Gemeinschaft in vollkommener menschlicher Intersubjektivität durch ihre Erhebung zur göttlichen Intersubjektivität überschritten.

Dieser Aufstieg hat viele Zwischenstufen. Der dreieinige Gott läßt sich durch

seine Energie jedesmal gerade bis zu jener Stufe hinunter, zu der die Menschen als bewußte Wesen in ihrer Gemeinschaft untereinander und mit Gott gelangt sind. Er will uns durch dieses Herabneigen zu uns zum Ziel vollkommener Gemeinschaft führen. Dieses bedeutet zugleich Überwindung des Abstandes von Zeit und Raum, der uns von dieser Gemeinschaft trennt. Dabei kommt uns Gott auf vielfältige Weise entgegen, da die Abstände, die zwischen uns untereinander und zwischen uns und Gott klaffen, verschieden sind. Er tritt in diese verschiedenen Abstände ein, und er tut dies gerade durch Menschen. Jeder Mensch befindet sich in einem anderen zeitlichen und räumlichen Abstand von Gott. Erst wenn wir ans Ziel vollkommener Gemeinschaft mit ihm gelangen, wird es keine Verschiedenheit des Abstandes mehr geben, dann wird er allen wo und wann immer gleich nahe und gleich vertraut sein, so daß es eigentlich keinen Unterschied zwischen hier und dort, zwischen dann und jetzt mehr geben wird; wir werden uns dann schlicht in der Ewigkeit und Unendlichkeit Gottes befinden, zu der kein Hier und Dort, keine Vergangenheit und keine Zukunft mehr gehört.

Es kann aber auch umgekehrt geschehen, man kann zwar räumliche Entfernungen zurücklegen und dabei dessen innewerden, daß es unüberwindbare Distanzen geistiger Art gibt. Es kann eintreffen, daß die Menschen die kleiner gewordenen äußeren Entfernungen und auch die ihnen aufgenötigte Nähe anderer Menschen zu riesigen, unüberbrückbaren inneren Distanzen umkehren. In der Tat zeigt uns die Erfahrung, die wir heute machen, die fast sichere Wahrscheinlichkeit, daß die äußeren Entfernungen immer mehr verkleinert, ja fast aufgehoben werden können, daß aber Hand in Hand damit das Aufrichten wirklicher Abgründe vor sich geht. Die Aussicht, daß sich jener «unbewegliche Abgrund» auftut (Luk. 16, 26), der nicht mehr weggenommen werden kann, erscheint immer mehr als möglich. Die äußere Entfernung zwischen «hier» und «dort» kann minimal sein und sogar aufgehoben werden, und doch kann es zu einer Erstarrung geistiger Art, zu inneren Distanzen kommen, die es dem Menschen unmöglich machen, sich noch in Richtung auf einen anderen zu bewegen. In diesem Fall hat sich Gott selbst mit seinen unerschaffenen Energien als verbindende Brücke, als Sehnsucht und als Anziehungskraft zurückgezogen. Die Einsamkeit wird somit in negativem Sinn überzeitlichen und überräumlichen Charakter haben, man könnte auch sagen: einen unterzeitlichen und unterräumlichen Charakter. Diese Einsamkeit wurde ja bereits im irdischen Leben vorbereitet: der Egoist «hat keine Zeit» für andere, er überwindet also den Raum nicht, um sich ihnen zuzuwenden, er verspürt auch keine «Sehnsucht» nach anderen, legt also keine Entfernung zurück, um bei ihnen zu sein; wenn er Entfernung zurücklegt, dann nicht

darum, um zu jemandem zu kommen, sondern um gleich weiterzuziehen. Die egoistische Geschwindigkeit überwindet zwar die Zeit und den Raum, aber nicht um einem anderen nahe zu kommen, sondern um an den anderen vorüberzugleiten.

Am Ende wird also nicht nur die Zeit, sondern auch der Raum in einer doppelten Unbewegtheit überschritten. Die Zeit wird entweder in der Weise überschritten, daß es zu einer Stabilität innerhalb der Unendlichkeit der Gemeinschaft mit Gott kommt, oder so, daß die Unfähigkeit, zu Gott und zu den Nächsten zu gelangen, eintritt; in beiden Fällen wird die Zeit überflüssig und hebt sich auf. So wird auch der Raum entweder durch die allgegenwärtige Transparenz Gottes und aller, die mit ihm in Gemeinschaft sind, aufgehoben, oder er wird dadurch überschritten, daß es unmöglich wird, zur Gemeinschaft mit Gott und den Nächsten vorzudringen, weil es überall zu einer Transparenz der bösen, feindlichen Engel und der uns feindlich gesinnten Menschen kommt. Die Gegenwart dieser letzteren wird die Verdammten so sehr bedrängen, der Raum wird so sehr durch sie markiert sein, daß dann eigentlich kein Raum mehr besteht, so wie auch für die, die sich in vollkommener Gemeinschaft mit Gott und mit den Nächsten befinden, kein Raum mehr da ist. Gewiß steht die Enge der Hölle, die von den feindlichen Gesichtern der bösen Engel und der übrigen Verdammten bestimmt ist, nicht im Widerspruch zur fürchterlichen Einsamkeit, die in ihr herrscht. Das «furchtbare Gesicht», das der Verdammte zu sehen bekommt, erweckt nur tiefes, schreckliches Grauen.<sup>95</sup> Die Einsamkeit, die als Gleichgültigkeit der übrigen erfahren wird, ist weniger quälend als die, in der von allen nur Feindschaft zu erwarten ist. Im ersten Fall könnte der trennende Raum noch überschritten werden, es handelt sich um einen «schrecklichen Zustand», der nicht veränderbar ist. Im zweiten Fall gibt es nach keiner Seite eine Fluchtmöglichkeit, niemand ist vorhanden, der irgendein positives Interesse an diesen Einsamen hat. Der «schreckliche Zustand» ist definitiv.

Und so, wie in der überzeitlichen, seligen Ruhe alle im Verlauf der Zeit gemachten positiven Erfahrungen zusammengefaßt sind, so werden auch alle im Raum gemachten Erfahrungen in der überräumlichen Existenz zusammengefaßt. Die Überzeitlichkeit der Kreatur ist gleich mit dem Äon, in dem die Zeit aufgenommen und mit der Ewigkeit Gottes erfüllt wird, und die Überräumlichkeit wird von der Kreatur erfahren als Einhüllung und als Erfüllung mit dem ganzen Raum. Im Licht des Angesichtes Christi und aller anderen, denen sie dort begegnen, strahlt den Seligen all das Gute entgegen, das sie getan haben, aber in dem fürchterlichen Antlitz des Satans und in der Feindschaft der Verdammten wird sich das Böse spiegeln, das sie verübt haben und die

Qual ihres Gewissens. Die Zeit und der Raum, in dem wir gelebt haben, vergehen nicht ohne Spur, sie wirken noch weiter nach als Freude oder als Qual.

e. Die Welt als Zwecksystem, das im Menschen, besonders in Christus zusammengefaßt ist

Der dynamische Förderungsfaktor der Einheit innerhalb der Welt und der Faktor, der auch ihre Einheit mit Gott und damit die Überschreitung der Zeit vorwärtstreibt, ist der Mensch. Der Mensch ist von Anfang an das Verbindungsglied zwischen den einzelnen Teilen der Welt und denen des Raumes. Er ist dazu gerufen, diese Teile in sich aufs engste zusammenzuschließen. Der heilige Maximus Confessor nennt den Menschen daher mit Vorliebe nicht einen «Mikrokosmos», sondern den wahren «Makrokosmos». Wir glauben, daß der Mensch das Bindeglied ist, das die Welt zusammenhält, ist er doch durch alle seine Bestandteile, besonders aber durch seine Vernunft, mit allen Teilen der Welt verbunden. Die ganze Welt stellt ein System ausgeprägter Zwecke dar, das die menschliche Vernunft durch die Zusammenarbeit vieler einzelner stufenweise entziffert und zusammenfügt.

Der Mensch wird (bzw. er wird wieder) nur in dem Maße zum Faktor der Einigung der Welt, als er sich von den Leidenschaften loslöst, die die Menschen voneinander trennen. Die virtuelle Vereinigung des Ganzen kommt im Menschen stufenweise zustande und schreitet voran; er leitet also die ganze Schöpfung bis hin zur Vereinigung in Gott. Der gläubige Mensch, der von niederen Leidenschaften befreit ist, überschreitet zunächst seine Trennung gegenüber den Mitmenschen, dann seine Trennung von der sichtbaren Welt, die er in sich zusammenschließt und vergeistigt, dann die Trennung zwischen Erde und Himmel, und die Trennung zwischen sich und den Engeln und schließlich die Trennung zwischen der gesamten Schöpfung und Gott, indem er die ganze Schöpfung in sich zusammenfaßt.

Die Einigung der Menschen mit der Welt und mit Gott wurde jedoch in vollkommener Weise zuerst in Christus als dem göttlichen Logos verwirklicht, der den Sinn des Menschen in einem von niederen Leidenschaften völlig freien Wirken wiederhergestellt hat. Der Sohn Gottes wurde Mensch, weil der Mensch das die ganze Welt zusammenschließende, vereinende Bindeglied ist.<sup>96</sup> Indem Christus zuletzt «das geschaffene Wesen durch Liebe mit den ungeschaffenen verbunden hat, macht er deutlich, daß beide nach Anlage und gemäß der Gnade ein und dasselbe sind, er zeigt dabei, daß sich in ihm Mensch

und Gott vollständig gegenseitig durchdringen, so daß der Mensch das wird, was auch Gott ist, mit Ausnahme der Wesensidentität».97

Dann, wenn wir die völlige Vereinigung mit Gott im künftigen Leben verwirklichen, werden wir Zeit und Raum überschritten haben, denn in Gott gibt es keinen Abstand mehr, der überschritten werden müßte. «Die Welt ist ein begrenzter Raum und hat eine begrenzte Festigkeit, und die Zeit ist eine fest umschriebene Bewegung . . . Wenn aber das Sein mit seinem Wirken und Denken über Raum und Zeit hinausgehen wird, also über das, ohne das nichts existiert, bzw. über die begrenzte Festigkeit der Bewegung, und sich unmittelbar mit der Vorsehung vereinen wird, wird es die Vorsehung als einen Sinn erfahren, der ein einfaches und festes Sein ist, das weder Grenze noch Bewegung hat».98 Nach dem natürlichen Durchmessen der Zeiten und Äonen «wird sich die Natur alles Geschaffenen . . . in Gott, der nach seinem Wesen der Eine ist, auflösen und keine Grenze mehr haben (an die jemand stoßen oder die jemand überschreiten könnte, Anm. d. Verf.), denn in Gott gibt es keinen Abstand mehr».99

In Christus hat Gott auch in räumlicher Hinsicht eine Kenosis vollzogen. Genauer und einfach gesagt: ist Gott den Menschen in Christus aufs äußerste nahegekommen, obwohl er seinem Wesen nach nicht aufhörte, allgegenwärtig zu sein. Die Kenosis besteht eigentlich in der Tatsache, daß er den Menschen als Gott aufs äußerste zugänglich und begreifbar (anfaßbar) wurde, indem er durch den Leib, der einen Ort im Raum einnimmt, das Menschsein auf sich nahm.

Die Tradition der Ostkirche hat, um diesen Sachverhalt einigermaßen verständlich zu machen, auf vielerlei hingewiesen: die Zugänglichkeit Gottes wird durch die göttlichen Energien offenbart; das Menschliche wird durch die Reinigung von Begierden dazu befähigt, Medium für die Manifestation des Göttlichen zu werden; das Menschliche wurde in Christus zur Stufe höchster Vergöttlichung oder zu höchster Durchdringung durch das Göttliche geführt, ohne dadurch aufzuhören menschlich zu bleiben; das Göttliche ist solcherart, daß es sich im gereinigten Menschlichen manifestieren kann.

Das Allerwichtigste aber ist, daß der Sohn Gottes, indem er unsere menschliche Natur in seine göttliche Hypostase aufnahm, durch diese Natur es vermochte, mehr als jeder andere Mensch für die ganze Menschheit offen zu sein, und es auch mehr als irgendein anderer vermochte, die gesamte Schöpfung in sich zusammenzufassen.

Ein orthodoxer Theologe der Gegenwart sagt: «Leontios von Jerusalem muß im Rahmen des Denkens des heiligen Kyrill verstanden werden, wenn er von einer <gemeinsamen> Hypostase Christi redet: eine Hypostase, die anstatt eine

«besondere», isolierte und individualisierte Hypostase in der Gesamtheit der Hypostasen zu sein, die die menschliche «Natur» ausmachen, ist im Gegenteil der hypostatische Archetyp der gesamten Menschheit, in dem diese, und nicht bloß ein Individuum, «rekapituliert» wird, der Archetyp, in dem die Vereinigung mit Gott gefunden wird. Dieser Sachverhalt ist nur möglich, wenn die Menschheit Christi nicht die eines «einfachen Menschen» ist (*ψιλὸς ἀνθρώπου*), sondern einer Hypostase, die frei ist von der Begrenztheit des Geschaffenen». <sup>100</sup> In Christus ist die menschliche Natur nicht nur durch die ungeschaffenen Energien vergöttlicht, sondern auch durch die göttliche Hypostase, die sie trägt und die sich in ihr und durch sie manifestiert. Deshalb strahlen die göttlichen Energien, die durch seine menschliche Natur hindurchlaufen, nicht aus einer anderen, fremden Hypostase hervor, sondern aus der dieser Natur eigenen Hypostase, die zugleich Hypostase der göttlichen Natur ist, durch die Christus als Mensch durch seine Menschheit, die organisch an uns geknüpft ist, mit uns verbunden ist und uns alle zugleich als Gott liebend umfaßt. Der Sohn Gottes ist, indem er zur Hypostase einer menschlichen Natur wurde, die nicht in eine eigene menschliche Hypostase eingeschlossen worden ist, eine Art Grundlage für alle menschlichen Hypostasen. Als solche Grundlage ist er in gleicher Weise das Fundament aller unserer natürlichen und durch die Gnade ermöglichten Werke, und wir umfassen, indem wir von ihm gehalten werden, zusammen mit ihm die ganze geschaffene Welt.

Gott ist uns in Christus virtuell maximal nahegekommen, und wenn wir die Vereinigung mit ihm durch den Glauben und durch die Loslösung von den Begierden verwirklichen, können wir uns mit allen, die an ihn glauben, vereinen und zugleich auch den ganzen Raum einnehmen, der durch das Kraftfeld der göttlich-menschlichen Energien Christi, die uns durchstrahlen, entsteht. Die Distanz zwischen uns und Gott und zwischen uns untereinander wird somit überwunden.

Da ein Teil der Menschen andererseits in geistlicher Distanz von Christus verharret, verhält sich der fleischgewordene Sohn Gottes unter dem Gesichtspunkt der Zugänglichkeit ihnen gegenüber ebenfalls distanziert. Diese Menschen nehmen daran Anstoß, daß Gott gerade in Jesus den Menschen maximal zugänglich geworden ist und glauben nicht an ihn. So gibt es, obwohl Gott auf transzendenter Ebene seinem Wesen nach allgegenwärtig ist, innerhalb der Ordnung seiner Selbsterschließung, die er in Christus verwirklicht hat, dieses Paradox: Gott ist in Christus den Menschen maximal nahegekommen, andererseits akzeptiert er es aber, daß man sich von ihm distanziert, daß die Menschen ihn suchen oder nicht suchen und daß er selbst es immer wieder neu unternimmt, ihnen nahezukommen. In Christus nimmt Gott also den Raum

als Begrenztheit an, gewiß, um ihn zu überschreiten, um ihn ganz zu durchdringen; denn indem er uns in Christus erfaßt, hebt er für sich zwar den Raum auf, aber insoweit wir in diesem Vorgang wir selbst bleiben, also nicht in Christus aufgehen, bleibt für uns der Raum als solcher bestehen.

Der Abstand zwischen uns und Gott wird in Christus überwunden und zwar nicht nur dadurch, daß Gott zu uns herabsteigt, sondern auch dadurch, daß wir zu Gott emporsteigen. Denn in Christus haben wir virtuell bereits alle den Abstand zwischen uns und Gott und den, der zwischen uns untereinander ist, überschritten; freilich noch nicht aktuell. Nur Christus hat auch als Mensch den Abstand zu Gott sowohl virtuell als auch aktuell überschritten. Den Menschen gegenüber hat nicht einmal er den Abstand zu allen überschritten, da ihn einige zwingen, sich von ihnen zu distanzieren. Und doch können wir nur in Christus den Abstand zu Gott und zu den anderen in aktueller Weise überschreiten. In ihm ist unser eschatologisches Ziel bereits erreicht, das wir ebenfalls erlangen können: die Überwindung der Zeit und des Raumes. Diese Größen sind dann nicht nur zwischen uns und Gott überwunden, sondern auch zwischen uns selbst als Menschen, denn wenn Christus uns wieder heimbringt, dann gibt es auch unter uns keinen Abstand mehr.

In Christus ist Gott jedem Menschen nicht nur mit seinem Wesen ganz nahegekommen, sondern er steht ihm auch mit seiner ganzen Energie zur Seite und ist bereit, in Aktion zu treten. Er hebt aber weder den Abstand zwischen sich und uns, noch den Abstand unter uns durch irgendeinen Zwang auf. Er erwartet unsere freiwillige Liebe zur Beseitigung dieses Abstandes: besser gesagt: er erwartet die Antwort auf das Angebot seiner Liebe, das er in seiner Menschwerdung und am Kreuz, das er für uns auf sich nahm, in so sichtbarer und eindrucklicher Weise gemacht hat. Die Überwindung des Abstandes ist also eine Sache der Freiheit und des Geistes. Wenn wir uns der Möglichkeiten des Geistes und der Freiheit nicht bedienen, um den Abstand zwischen uns und Christus, der selber Gott ist, zu überwinden, dann benützen wir sie auch nicht zur Überwindung des Abstandes gegenüber unseren Nächsten, was zu unserem Schaden ist. Wenn in Christus *Gott* erkannt wird, würde damit zugleich auch unser ganzer eigener Wert erkannt werden, der uns von Gott darin gezeigt wurde, daß er selbst Mensch geworden ist. Diese Erkenntnis will Christus den Menschen indessen nicht mit Gewalt abnötigen. Indem er diesen Abstand also nicht mit Gewalt beseitigt, nimmt Gott in Christus abermals eine Kenosis auf sich.

So ist das Kreuz für den Weg zur Überwindung des Abstandes unumgänglich. Schon, daß Gott es auf sich nahm, sein Angesicht im Antlitz eines Menschen sichtbar werden zu lassen, bedeutet für ihn ein Kreuz. Nur durch das Kreuz

geschieht wahre Annäherung. Es schließt für uns freilich die Freiheit und zugleich das Risiko in sich, Gott im Erscheinungsbild des Menschen nicht zu erkennen. Darin verbirgt sich paradoxerweise auch ein Mißverstehen des Wertes des Menschen seitens derer, die Gott nicht anerkennen. Die Tatsache, daß Gott uns im Kreuze nahekommend, schließt aber nun doch eine Kraft in sich, die nicht aufhört, an der Beseitigung des Abstandes zu arbeiten.

Aufs Ganze gesehen ist die Gegenwart bzw. Allgegenwart Gottes nach der Menschwerdung des Sohnes Gottes in eine dynamische Phase eingetreten, wodurch er seine Anziehungskraft auf uns ausübt, indem er in viel höherem Maße als vorher zur Überwindung des Abstandes zwischen uns und ihm und untereinander hilft. Die Gegenwart Gottes ist nicht statisch, also nicht ständig und überall gleich. Sie ist eine Gegenwart, die sich zwischen Personen ereignet, sie wird als Begegnung mit einer Person erfahren, die uns Menschen zugänglich ist. Es handelt sich hier um eine neue Allgegenwart, und zwar um die – wenn auch nicht leibliche – Gegenwart der menschgewordenen Hypostase, die den Menschen besonders zugänglich ist, die ihren Ursprung im persönlichen Willen Gottes hat, der in der Dreiheit von Personen da ist.

Diese neue, uns zugängliche aktive Gegenwart Gottes in Christus wird für die Menschen in der Kirche aktuell wirksam. Sie ist darauf angelegt, aus einer virtuellen zu einer aktuellen Gegenwart zu werden. Im Eschaton wird sie zur evidenten aktuellen Allgegenwart werden. Jetzt ist sie in der Kirche aktuelle Gegenwart, da deren Glieder im Glauben erkennen, daß Christus den Menschen in maximaler Weise objektiv nahe ist und daß durch ihren Glauben aus diesem Nahesein für sie eine tatsächliche aktuelle Gegenwart Christi werden kann. Diese Gegenwart nimmt in jedem jeweils im Maße seiner Bemühungen und seiner geistlichen Sensibilität an Intensität zu.

##### *5. Die Allmacht Gottes und die verschiedenen Kräfte der Geschöpfe, die sie durch die Teilhabe an ihr empfangen*

So wie Gott an sich überzeitlich und überräumlich ist, aber in der Zeit gegenwärtig und im Raum allgegenwärtig wird, indem er sich herabneigt und zu den geschaffenen räumlichen und zeitlichen Wesen in Beziehung tritt, so übersteigt er im Grunde auch die Allmacht, aber er tritt, indem er sich zu allen neigt, und zu ihnen in Beziehung tritt, die durch die Teilhabe an ihm irgendeine Kraft besitzen, als allmächtig hervor. Dionysius Areopagita sagt, daß Gott über jedwede Kraft, wie die Kreatur sie versteht oder erfährt, erhaben

ist, da er innerhalb der geschaffenen Ordnung alles verwirklichen könne (*ἡ θεαρχία πάσης ἐξηρημένη δυνάμεως*).<sup>101</sup>

Gott übersteigt jede Kraft (*πᾶσαν δύναμιν ὑπερέχων*).<sup>102</sup> Aber der, der von Anbeginn die Quelle aller Kraft, also der Allmacht in sich hat und ihre Ursache ist, ist dadurch selbst nicht ohne Kraft, er übersteigt sie vielmehr in positivem Sinn.<sup>103</sup> Dieses impliziert auch sein personaler Charakter, denn nur die Person ist als solche mehr als die Kraft, die sie manifestiert oder manifestieren will und kann. So ist auch die göttliche Person als solche höher als die Kraft, die sie manifestiert oder manifestieren will; sie ist als Kraftquelle unerschöpflich und «bringt alles durch unbeugsame und unumschreibbare Macht hervor».<sup>104</sup>

Man könnte vielleicht meinen, auch eine pantheistisch aufgefaßte Natur sei in der Manifestation der in ihr wirkenden Kräfte unerschöpflich. Die Natur ist aber in der Manifestation ihrer Kräfte monoton; sie ist an zyklische Wiederholung gebunden; sie löst die vorhandenen Individuationen auf, um andere, identische neu aufzubauen. Die Neuheit ihrer Manifestationen ist unbedeutend. Im Gegensatz dazu ist die Person in ihren Manifestationen ständig neu. Der Mensch als Person ist in seiner Eigenschaft als Geschöpf innerhalb des Rahmens der Schöpfungsordnung neu. Er ist aber nur Abbild der unendlichen Neuheit der göttlichen Person auf der Ebene, die die begrenzte Ordnung der Schöpfung übersteigt. Wenn die Geschöpfe nur als Individuationen hervortreten, die an einer geschaffenen Kraft teilhaben, könnte die Existenz Gottes als von der Natur unterschieden und als über wirkliche Allmacht verfügend bestritten werden. Die Schöpfung hat indessen an der Kraft Gottes nicht nur in ihrer geschaffenen, sondern auch in ihrer ungeschaffenen Form Anteil. Das ist gleichbedeutend mit einer unmittelbaren, immer neuen und unendlichen Teilnahme an der Allmacht Gottes als Person. Nur die durch die Gnade ermöglichte Teilhabe an Gott erweist sich seine von der Natur unterschiedene Existenz. Darin liegt die Bedeutung der Teilnahme der Schöpfung an den unerschaffenen Energien Gottes.

Alle Formen und Stufen der Existenz entstanden, bestehen und entwickeln sich durch Teilnahme an der Kraft Gottes, die er der Schöpfung frei und in unbegrenzter Verschiedenheit anbietet, sei es aufgrund der natürlichen Kräfte, sei es in Form der unerschaffenen Energien. «Er bewahrt die Kräfte, die zu allen Dingen mit ihrem jeweiligen Wesen gehören und nicht den unaufgelösten Bestand des Universums; und er schenkt denen, die vergöttlicht werden, selbst die Kraft zur Vergöttlichung».<sup>105</sup>

Darin ist auch die Möglichkeit gegeben, daß die Kraft der Schöpfung durch die Teilnahme an der unendlichen Macht Gottes über die Grenzen ihrer geschaffenen Kraft hinaus unendlich wachse.

Doch auch unter einem anderen Gesichtspunkt ist die Allmacht aufs engste an die Qualität Gottes als absolute Person gebunden. Eine Wirklichkeit mit unpersönlicher Kraft und mit einfachem Objektcharakter kann nicht allmächtig bzw. unter allen Gesichtspunkten kraftvoll sein, da sie keine Gewalt über ihre eigenen Bewegungen hat, sei es, daß sie dadurch wesentlich verändert würde oder nicht, sie ist vielmehr, was ihre Bewegungen betrifft, einem System von Gesetzen unterworfen. Eine Wirklichkeit, die in bezug auf eigenes Bewegen oder Nichtbewegen nicht frei ist, hat, recht beurteilt, überhaupt keine Kraft. Sie ist zwar Träger einer Kraft und doch zugleich kraftlos, und auch die Kraft, die von ihr getragen wird, ist in bestimmter Weise begrenzt. Diese Kraft, die Gesetzen unterworfen ist, verlangt nach einer Erklärung, die nur in einem Willen bestehen kann; und dieser Wille, der sie hervorruft, schreibt ihr auch Gesetze vor, die sie eingrenzen. Wahre Allmacht setzt einen absoluten Willen voraus.

a. Die Allmacht ist die Kraft einer Person, alles schaffen zu können, was sie will

Die formale Definition der Allmacht lautet: sie ist die Macht einer Person, alles schaffen zu können, was sie will. Diese Definition hat nicht einen Willen im Auge, der sich in seinen Regungen selbst einschränkt, und zwar in dem Sinn, daß das Subjekt eben nur das will, was es erfahrungsgemäß auch kann. Das wäre keine Allmacht mehr. Die Allmacht einer solchen Person wäre begrenzt. Eine Kraft, die nicht von einem Willen regiert wird, wie wir sie etwa in unwillkürlichen, nicht personengebundenen Bewegungen vorfinden, kann nicht als Macht bezeichnet werden. Ein Wille, der in seinen Manifestationen durch eine Kraft begrenzt wird, die aus einer unterlegenen, tieferen Sphäre stammt, weist zwar auf ein Subjekt hin, aber nicht auf ein absolutes, sondern auf ein Subjekt, das dem des Menschen gleicht, das eben nicht jedes Hindernis überwinden kann und nicht alles tun kann, was es tun will. In beiden Fällen liegt keine Allmacht vor. Es handelt sich in beiden Fällen um eine begrenzte Kraft, die, um begriffen zu werden, von außerhalb ihrer selbst begründet werden muß. Sie kann nur verstanden werden, wenn man annimmt, daß sie ihren Ursprung in einer unbegrenzten Kraft und folglich in einem persönlichen Willen hat, der alles zu tun vermag, was er will.

Bei Gott geschieht nichts ohne seinen Willen. Der göttliche Wille ist in seiner Zielrichtung weder durch das Vorhandensein des Bewußtseins einer begrenzten Kraft, noch durch Willkür bestimmt, sondern allein durch das Gute, und

dieses ist mit seinem Wesen eins. Denn Gott ist, wie Dionysius Areopagita sagt, «das aus sich selbst bestehende Gute».<sup>106</sup> «Bei Gott koinzidiert das Gute mit dem Dasein und Wesen», so sagt der heilige Johannes Damascenus.<sup>107</sup> Was sich Gott auch immer willkürlich vornähme, es würde doch nicht aus der Ordnung seines Wesens oder aus der Abhängigkeit von ihm herausfallen, weil es eben unendlich ist. Nicht gegen sich selbst handeln können, heißt, nicht gegen sein eigenes Wesen handeln können. Wenn die Allmacht mit der Unendlichkeit des göttlichen Wesens zusammengehört, so hieße gegen dieses Wesen handeln, zugleich aus der Allmacht herauszufallen. Gott kann also nur eine einzige Sache nicht: er kann nicht in einen Zustand geraten, in dem er nicht mehr alles machen könnte, was er will.

Dionysius Areopagita hält den für einen Scharlatan und Gaukler, der die Frage stellt: «Wenn Gott allmächtig ist, wie kommt es dann, daß euer Theologe (Paulus) sagen kann, Gott könne etwas nicht vollbringen?» Dionysius bemerkt dazu, wer so fragt, «will sich über den göttlichen Paulus lustig machen, der bekanntlich sagte, Gott könne sich selber nicht untreu werden (2 Tim. 2, 13)». Dann gibt er dazu folgende Erklärung: «Sich selbst untreu werden heißt, aus der Wahrheit fallen, die Wahrheit ist aber mit der Existenz gleichzusetzen; das Herausfallen aus der Wahrheit ist also zugleich ein Herausfallen aus der Existenz. Gott kann aber nicht aus der Existenz herausfallen, er kann nicht aufhören, da zu sein; man könnte auch sagen, er kann nicht nicht mehr können, er kann auch nicht nicht mehr wissen, denn das deutete auf einen Mangel hin, der bei ihm undenkbar wäre».<sup>108</sup>

Das Gute an sich oder das absolut Gute ist auch darum mit dem höchsten, vollkommenen Wesen selbst, also mit Gott identisch, weil es nicht bloß etwas Abstraktes oder etwas Gedachtes sein kann, es muß vielmehr tatsächlich vorhanden sein und in der Beziehung zwischen Personen in Erscheinung treten. Das Gute, das sich nicht bewußt, d.h. als persönlich sich auf einen anderen bezieht, der es ebenfalls bewußt als Person aufnimmt, kann als solches gar nicht bestehen. Das absolut Gute ist daher nicht anderes als die vollkommene liebende Verbindung zwischen absoluten Personen, die die denkbar innigste Einheit bilden, in der die Personen als solche aber doch unvermischt weiterbestehen. Und weil das Gute, das bei Gott ist, ewig ist, besteht es in nichts anderem als in der innigsten, unvermischten und ewigen Einheit unter den drei göttlichen Personen. Das ewige Gute ist die Heilige Trinität.

dann ganz in das Wesen derer eingehen wird, die den Sinn der Existenz in Freiheit erfüllt haben, wird er ihnen die ewige, selige Existenz schenken, die darin besteht, daß sie an ihm teilhaben, der der einzige ist, der im eigentlichen Sinne als existent, als gut und ewig existent da ist. Denen aber, die sich des Sinnes der Existenz in Freiheit in verkehrter Weise bedienen, wird er statt ewiger seliger Existenz ewige Verdammnis bereiten».<sup>109</sup>

Wenn Gott seine Macht nach außen hin manifestiert, um andere Personen in die Gemeinschaft mit sich und damit zum Guten zu erheben, macht er in seiner Allmacht eine Kraft zur Erschaffung von Personen wirksam, die ihrem Wesen und ihrer natürlichen Kraft nach begrenzt sind. Er läßt ihnen indessen seine ungeschaffene Kraft nur stufenweise nach dem Maße ihres Aufnahme- und Anwendungsvermögens zuteil werden, damit sie von ihr nicht überwältigt werden. Dieses ist die Kenosis, das Heruntersteigen Gottes in der Manifestation seiner Kraft. Andererseits haben die geschaffenen Wesen etwas Wunderbares an sich, sind sie doch dazu befähigt, Gott ganz in sich aufzunehmen. Gott hat also ein Wesen geschaffen, das dazu fähig ist, durch die Gnade vergöttlicht zu werden; dieses Wesen hat eine Natur, die dazu bestimmt und fähig ist, die Natur einer göttlichen Hypostase zu sein.

Dadurch, daß sich Gott herabläßt, verherrlicht er sich zugleich auch in freier Weise: er wird in seinen Manifestationen weder durch ein inneres, noch durch ein äußeres Gesetz gezwungen; und das geschieht zugleich, um den geschaffenen Wesen die Möglichkeit zu freier Manifestation und zu freier Gemeinschaft mit ihm zu geben. Denn die Voraussetzung der Gemeinschaft ist die Freiheit derer, die sie verwirklichen. Die Kenosis Gottes ist also die Voraussetzung dafür, daß sich die innere Gemeinschaft, zu der er ruft, erweitert, so daß außer den göttlichen Personen auch andere an ihr teilnehmen können. Andererseits ist gerade diese freiwillige Herablassung im Blick auf die Ausweitung der Gemeinschaft das Zeichen seiner absoluten Freiheit und Macht. Denn wir glauben, daß nur eine absolute Person andere Personen aus dem Nichts ins Dasein rufen kann, die, obwohl geschaffen, doch absolut sind, da sie sich sogar frei gegen ihn entscheiden können. In der Erschaffung solcher Personen, die in gewissem Sinne absolut sind, zeigt sich auch Gottes Vertrauen in seine eigene Allmacht: er ist sich dessen sicher, daß diese Personen seine Allmacht nicht gefährden werden, hat er doch seine Absolutheit durch sein eigenes Wesen zum Unterschied von diesen Personen, die nur durch die Teilhabe an ihm und aufgrund seines Willens absolut sind.

Die Kenosis, die Gott auf sich nimmt, ist andererseits kein identisch-definitiver Zustand. Gott steigt zu den Kreaturen herab, um sie umso höher zu sich emporzuheben, und so führt er zu immer höheren Stufen von Kräften empor,

in denen sich letztlich doch nur die eigene Kraft manifestiert. Der ewige Vorrat dieser immer höher werdenden Gaben ist seine Allmacht. Auf diese Weise ist die Kraft, die der Kreatur von Gott gegeben ist und deren Zweck darin besteht, sie zur unmittelbaren Teilhabe an seiner ungeschaffenen Kraft und an seinen Energien emporzuheben, ebenfalls eine Vorbedingung für die Beziehung der Allmacht Gottes zur Schöpfung, da auch sie mit der Zeit und dem Raum gleichzeitig (solidarisch) ist.

Die begrenzte Kraft der Kreatur ist als solche doch der Ursprung ihrer aufsteigenden Bewegung zum ewigen Gott; sie wird ihre Erfüllung, die sie sich aus sich selbst nicht geben kann – so wie auch die Zeit und der Raum, in denen diese Bewegung vor sich geht –, dann finden, wenn Gott sich der Kreatur jenseits ihrer Bewegung selbst ganz schenken wird. Dann wird sie am Leben und folglich auch an der unbegrenzten Kraft Gottes teilhaben, ohne sich mit ihm zu vermischen; sie wird ständig das Bewußtsein haben, sich an ihm zu freuen, so sehr das für die Kreatur eben möglich ist, also durch Teilhabe und nicht durch Verschmelzung des Wesens.

c. Die im Osten vorherrschende Anschauung von Gott als dem Allerhalter und weniger als von Gott dem Allmächtigen

Da Gott seine Macht jeweils in jener Form und in solcher Intensität manifestiert, die dem Geschöpf gerade entspricht, damit es zu voller Gemeinschaft mit ihm geführt werde, wird er in der Tradition des christlichen Ostens mit Vorliebe als der «Allerhalter» bezeichnet. Gott manifestiert aus dem unendlichen Vorrat seiner Allmacht, ja Über-Allmacht, nur soviel an Macht, als zur Erhaltung und Erlösung der Kreatur und zur Vollendung ihrer Gemeinschaft mit ihm nötig ist. Er gebraucht seine Allmacht nicht willkürlich. Die in der Ostkirche bevorzugte Bezeichnung «Allerhalter» unterstreicht, daß die Allmacht Gottes in ihrem Verhältnis zur Welt aus einem unbestimmten Zustand herausgetreten ist und sich bewußt und aus Liebe zu ihr auf ein der Welt erträgliches Maß festgelegt hat – zu ihrem Heil und nicht, um ihr zu schaden. In den abendländischen Kirchen blieb die Bezeichnung «der Allmächtige» mit dem Gedanken verbunden, Gott könne auch *gegen* die Welt wirken, ja sie vernichten. Dieser Gedanke stand im Dienste der Eingrenzung und Beherrschung der Welt und diente auch dazu, das Bewußtsein ihrer Nichtigkeit ständig wachzuhalten. Wenn die Allmacht Gottes in der östlichen Lehre die Grundlage für die Vergöttlichung der Kreatur bildet, und damit für die Kommunikation zwischen der göttlichen Macht und dem Geschöpf, wurde

die Allmacht im Abendland eher im Sinne einer Abgrenzung Gottes gegenüber der Kreatur und gleichsam zur Verteidigung von Gottes Majestät aufgefaßt. Im Katholizismus wurden daraus Konsequenzen bis hin zur Beherrschung des Staates und der Gesellschaft durch die Kirche gezogen, und im Protestantismus diente dieser Begriff zur Behauptung der Alleinwirksamkeit Gottes gegenüber jedweder menschlichen Wirksamkeit, die immer unter dem Vorzeichen der Sünde gesehen wird. Selbst die Erlösung wird als Genugtuung, die der von den Menschen gekränkten Ehre Gottes dargebracht wird, oder als Beschwichtigung des Zornes Gottes angesehen.

In der Ostkirche wird Gott für seine Gaben, die er dem Menschen zu seiner Vergöttlichung gibt, gepriesen. Die östliche orthodoxe Theologie legte als Fortsetzerin des patristischen Denkens das Schwergewicht auf die erhaltende, beschützende und helfende Güte Gottes (Gott als Retter, als Zuflucht). Dabei wird die Zuversicht hinsichtlich der Bestrebungen und Möglichkeiten des Menschen und das Vertrauen in dieselben betont, und ebenso auch die Achtung vor der Freiheit des Menschen. Die Erlösung wird als ein abermaliges Herabsteigen des göttlichen Lebens zu den Menschen angesehen, als Eröffnung der Aussicht auf die völlige Teilnahme der Menschen an Gott, die durch die Auferstehung begründet und auf die Vergöttlichung ausgerichtet ist.

Während daher das abendländische Christentum eher ein durch mangelndes Vertrauen bedingter Hemmschuh für den Fortschritt der Menschheit bedeutete, haben die orthodoxen Kirchen die Fortschrittsbestrebungen der Völker immer unterstützt. Im orientalischen Christentum wurde die Idee eines energiegeladenen, schenkenden Gottes hochgehalten, der den Menschen nach dem Maße ihres Wachstums immer höhere Kräfte zuführt, um sie zugunsten der Welt und im Blick auf die Vollendung zu höheren Stufen empor zu führen. Das christliche Morgenland legte den Ton mehr auf die Liebe Gottes zur Welt und auf seinen Willen, die Welt darin zu voller Gemeinschaft mit sich zu führen, während das abendländische Christentum eher Gottes Allmacht betonte, die der Welt die Ehrfurcht und den Respekt vor ihm einflößt. Daher wurde im Osten die *Königsherrschaft* Christi gedanklich nie von seiner Liebe und Güte getrennt. Die Herrschaft Christi wurde in paradoxer Weise als Herrschaft des «geschlachteten Lammes» (Offb. 5, 12–13) angesehen, so wie auch der Ausdruck «Allerhalter» mit der Bezeichnung Gottes als des liebenden, milden und vertrauten Vaters verbunden wurde.

Paul Evdokimov leitet dieses väterliche Verhältnis Gottes zur Welt von seinem Verhältnis als Vater zu seinem Sohn ab. So erklärt sich die Welt durch die Liebe, wie sie innerhalb der Heiligen Trinität vorhanden ist. Er sagt: «Das Wort Gottes läßt uns zuerst an ein mit allen Kräften ausgestattetes Wesen

denken, wodurch der Gedanke der Allmacht an die erste Stelle rückt; und doch handelt es sich dabei nie um Allmacht an und für sich, die nicht auf ein Objekt ausgerichtet ist. Wir bekennen: «Ich glaube an den einen, den Vater, den Allerhalter», «Ich glaube an Gott den Vater, den Allmächtigen». In diesen Bekenntnissen wird die Allmacht Gottes sofort als *väterliche* Allmacht bezeichnet. Gott ist vor allem anderen und wesentlich *Vater*, und erst in zweiter Linie Schöpfer und Richter; er ist – was zum Herzstück christlicher Hoffnung gehört – *Erlöser* und *Tröster*. Und er ist dieses, weil er *Vater* ist. Wenn also im Zentrum der Gottesanschauung die göttliche Vaterschaft bzw. die ewige Gemeinschaft zwischen dem Vater und dem Sohn steht, dann steht somit im Mittelpunkt der Offenbarung die Gemeinschaft zwischen Gott, dem Vater und dem Menschen als seinem Kinde. Das wesentliche Thema der Erlösung ist das der Aufnahme in die Sohnschaft». <sup>111</sup>

Im östlichen Christentum ist auch der Sinn der Erlösung von der innertrinitarischen Liebe Gottes her bestimmt. Christus wurde Mensch, um den Menschen in die Gemeinschaft der trinitarischen Liebe hineinzunehmen, um ihn zu vergöttlichen; und dieses geschieht nicht durch einen äußeren Krafteinsatz, der den Menschen ängstigt und einschüchtert, sondern durch herabneigende Liebe.

Im Einklang damit wurde in der Ostkirche die geistliche Macht Gottes als bedeutender und unmittelbarer angesehen als seine physische, weltgestaltende Kraft. Der Einsatz seiner geistlichen Macht ist immer mit einer Kenosis in bezug auf seine äußere Kraft verbunden. Der heilige Apostel Paulus sagt: «Der Herr sprach zu mir: Laß dir an meiner Gnade genügen, denn meine Kraft gelangt in der Schwachheit zur Vollendung. Darum will ich mich am liebsten vor allem meiner Schwachheit rühmen, damit die Kraft Christi Wohnung bei mir nimmt» (2 Kor. 12,9). Die geistliche Macht ist im Verhältnis zur physischen Kraft so groß, daß sie diese ganz überwältigen und in sich einschließen kann; sie kann zugleich Auswirkungen zeitigen, wozu diese nicht in der Lage ist, denn sie stellt die eigentliche unmittelbare Macht Gottes dar. Darum werden z. B. die Wunder, die von dieser Macht herrühren, als Auswirkungen dieser unmittelbaren Macht Gottes einfach «Machtthaten» (*δυνάμεις*) genannt, in denen die physisch wirksame Kraft eigentlich etwas Sekundäres und Indirektes darstellt. «Damals begann Jesus die Städte zu bedrohen, in denen seine meisten Machtthaten (*δυνάμεις*) geschehen waren» (Mt. 11,20; Lk. 10,13; Apg. 3,12; 8,13; Gal. 3,5).

Darum versteht der heilige Maximus Confessor unter der Bewegung, die er als Weg zu Gott ansieht, die Vergeistigungsbewegung des Menschen, die Bewegung also, durch die der Mensch vermittelt Stärkung durch die Kraft des

Heiligen Geistes über die niederen Lüste siegt und in seinem geistlichen Leben vorwärtsschreitet. Die Stufen innerhalb dieses Geschehens sind die folgenden: die Reinigung von den Begierden und Leidenschaften, das leidenschaftslose Erfassen des göttlichen Sinnes und Zweckes innerhalb der Dinge und ein einfaches, unmittelbares Begreifen und Schauen Gottes, das zur völligen Vereinigung mit ihm führt. Die Zunahme an geistig-geistlicher Kraft bedeutet beim Menschen zugleich ethisches Wachstum; denn das Wachstum im Sein (in der Existenz) bedeutet zugleich Zunahme hinsichtlich des Guten, da keiner sich Gott als der eigentlichen Kraftquelle nahen kann, der ihn nicht als die Verkörperung des Guten liebt.

Im zukünftigen Leben wird diese geistliche Macht bzw. die Kraft des Guten, der Liebe, die weniger eine Fähigkeit des Menschen als vielmehr eine Kraft darstellt, die den Menschen über die oben genannten Stufen zu Gott emporführte, die physischen Kräfte völlig aufheben: es wird diese Kräfte innerhalb der Welt, die sich gegebenenfalls auch Gott entgegenstellen konnten, dann nicht mehr geben. «Danach das Ende, wenn der Herr das Königtum Gott und dem Vater übergeben wird und jedwede Herrschaft und Gewalt und Macht auflösen wird» (1. Kor. 15,24). So wie die Zeit und der Raum von der Ewigkeit und dem geistlichen Über-Raum verschlungen werden, so wird auch die physische, an die Welt gebundene Kraft von der Macht des göttlichen Geistes verschlungen, die dem Menschen dann zugeeignet sein wird: «Alles Geschaffene wird dann zum Träger der unerschaffenen Energien.»<sup>112</sup>

Das göttliche Wesen ist als höchstes, unbegrenztes oder aus sich selbst existierendes Wesen die letzte und unerschöpfliche Quelle aller Energien, Ursprung unendlicher Kräfte und mithin der Grund jeder geschaffenen Kraft.

Durch die Tatsache, daß Gott verschiedene hypostasierte Substanzen ins Dasein ruft, verleiht er ihnen eine jeweils ihnen innewohnende Kraft. So wie alle Substanzen zur Einheit untereinander und – da sie ihren Ursprung im göttlichen Wesen besitzen – mit Gott bestimmt sind, so sind auch ihre Kräfte untereinander und mit der göttlichen Kraft verbunden, da ihr Ursprung ebenfalls im göttlichen Wesen liegt. Dionysius Areopagita sagt: «Keine einzige der Existenzen ermangelt des bewahrenden Schutzes und Festhaltens durch die göttliche Kraft. Denn was gar keine Kraft besitzt, ist nicht vorhanden, kann nicht etwas sein und kann sich auch an keinem Ort befinden».

Die unendliche Energie des göttlichen Wesens ist geistiger Art. Sie ist daher in der Lage, jedwede physische Kraft und mithin jede geschaffene Kraft zu überwinden. Dies tut sie aber stufenweise durch den menschlichen Geist, indem sie seine Energie je und je mit ungeschaffener göttlicher Energie kräftigt.

Wenn Gott in der Lage war, jede andere Substanz mit ihrer entsprechenden Kraft aus dem Nichts zu schaffen, vermag er umso mehr alle geschaffenen Substanzen samt den ihnen innewohnenden Kräften durch seine geistige Kraft vermittels des menschlichen Geistes zu überwinden. Der heilige Maximus Confessor legt großes Gewicht darauf, daß der Mensch das Verbindungsglied der Dinge dieser Welt untereinander und zwischen der gesamten Welt und Gott darstellt.<sup>113</sup> Er ist ein solches Verbindungsglied, da er es vermag, die physische und zum Teil seine biologische Kraft, die er in sich trägt, dem Geist zu unterwerfen, also zu vergeistigen. Durch die Erkenntnis kann sein Geist das ganze Universum umfassen. Die wahre Vergeistigung der Natur brächte er aber erst zustande, wenn er alle seine Geisteskräfte vermittels der Energien des göttlichen Geistes zur Auswirkung gelangen ließe. In unüberbietbarer Weise hat Christus dieses verwirklicht, und aus der Kraft Christi können es auch die, die sich mit ihm im Glauben verbinden, ihm nachfolgen und so leben, wie er lebte.

#### d. Die Kraft Gottes wird unüberbietbar in der Auferstehung Christi sichtbar

Die vollständige Überwindung der Natur durch die göttliche Geisteskraft wurde in der Auferstehung Christi Wirklichkeit. Karl Rahner machte darauf aufmerksam, daß die Auferstehung Christi die Erfüllung des Verlangens nach dem Sieg des Geistes über die automatischen Naturgesetze ist, ein Verlangen, das dem Menschen eingepflanzt ist, und das er den «transzendentalen Grund der Auferstehung» oder die «transzendente Auferstehungshoffnung» nennt. In diesem «transzendenten» Verlangen und in dieser Befähigung des Geistes, die Natur zu überwinden, liegt auch die Begründung einer «transzendentalen Christologie».<sup>114</sup>

Die Auferstehung Christi fügt sich in den Horizont unserer Existenz ein, der darin besteht, daß wir in der Spannung leben, die auf die Vollendung ausgerichtet ist. «Der Mensch ist das Wesen, das in Erwartung der Zukunft und der Vollendung lebt». Die transzendente Auferstehungshoffnung ist zugleich «der Verstehenshorizont für die Erfahrung des Glaubens hinsichtlich der Auferstehung Jesu».<sup>115</sup>

Die Auferstehung erfüllt die dem Wesen des Menschen eingepflanzte Hoffnung dadurch, daß sie den Menschen als Person dazu fähig macht, mit Gott als höchster Person und mit dem Nächsten in eine ewige, vollkommene Gemeinschaft einzutreten, indem alle Beschränkungen aufgelöst werden, die

dieser Gemeinschaft durch die irdische Natur auferlegt sind. Sie macht dank der gänzlichen Vergeistigung der Materie eine vollkommene, ewige, interpersonale Vertrautheit möglich.

In Christus wird der Sohn Gottes zum Träger sowohl der vollkommenen trinitarischen Liebe zu den Menschen als auch der menschlichen Liebe, die zu vollkommener Antwort auf diese göttliche Liebe erhoben ist. Im Auferstehungszustand breitet er diesen vollkommenen göttlich-menschlichen Dialog der Liebe, der in ihm verwirklicht ist, ungehindert aus, indem er auch uns in ihn einbezieht. In Christus bekommt der Mensch die Kraft, Gott in der einzigartigen Weise des eingeborenen Sohnes zu lieben und den Menschen mit der Liebe Gottes zu begegnen. Durch sein Auferstehungsleben wird uns diese Kraft ebenfalls zugewandt, und wir werden uns sie voll aneignen können, wenn wir selbst auferstehen.

Diese Liebe, die das höchste Opfer darbrachte, war die geistige «Kraft», die Christus auferweckte und die harten Gesetze der Natur durchbrach. Und diese «Kraft» ist es, die auch uns auferwecken wird (1 Kor. 15,43). Das Auferstehungsleben ist dadurch, daß es Frucht der Liebe und zugleich Bild der vollkommenen Liebe ist, das eigentliche, wahre Leben. «Wir werden lebendig sein mit ihm durch die Kraft, die er an uns erweist» (2 Kor. 13,4). Es ist die wunderbare Kraft Gottes, die in die Schöpfung hineinstrahlt. Die Schöpfung bliebe zweideutig, ohne einen klaren Sinn, wenn sie ewig den Einflüssen ausgesetzt bliebe, denen sie gegenwärtig unterworfen ist. Die Kraft Gottes zeigt sich aber als unendlich größer und als sinngewundene Wirklichkeit, und dieses gerade in der Auferstehung. Gott wird diese Welt einmal mit seiner unerschaffenen Herrlichkeit erfüllen, wenn er sie mit Unsterblichkeit begaben wird und sie in ein durchsichtig-klares Mittel seiner unendlichen Lebens- und Sinnentiefe verwandelt.

### **c. Die Attribute Gottes, die an seine Geistigkeit gebunden sind, und die Teilhabe der Geschöpfe an ihnen**

«Gott ist Geist» (Joh. 4,24). Das Wesen Gottes ist geistiger Art. Das bedeutet nicht nur Nicht-Materialität, sondern ist auch Grundlage geistiger Attribute, Grundlage von Erkenntnis, Gerechtigkeit, Reinheit und Liebe.

Die Attribute, die an die göttliche Existenz gebunden sind, sind geistiger Art, da diese göttliche Existenz als höchste Existenz selbst geistig ist. Die unmittelbar geistigen Attribute lassen den Geist-Charakter des göttlichen Wesens besonders deutlich hervortreten.

Die an Gottes Geistigkeit gebundenen Attribute sind noch schwerer zu verstehen und mithin in erhöhtem Ausmaß apophatisch, als das bei den an seine Existenz gebundenen der Fall ist. Denn wenn die Existenz und die an sie gebundenen Attribute von einem formalen Gesichtspunkt aus verstanden werden können, indem man davon ausgeht, daß sie sich von der Existenz der Geschöpfe und der an sie gebundenen Attribute insofern unterscheiden, als sie eben von all ihren Unvollkommenheiten und Begrenztheiten, die ihnen anhaften, frei sind, so geben die geistigen Attribute Gottes zwar einen ähnlichen Inhalt wieder, der aber doch nicht identisch ist mit denen, die die Geschöpfe aufweisen, die mit Geistigkeit begabt sind.

Aber wer kann in den unendlichen inhaltlichen Reichtum des geistigen Lebens Gottes eindringen? Und wer kann ihn definieren, wenn schon der Inhalt des geistigen Lebens der vernunftbegabten Geschöpfe so sehr komplex und unmöglich exakt zu bestimmen ist, besonders wenn es sich darum handelt, daß ein solches Geschöpf nicht nur seinen eigenen Inhalt, sondern auch den eines anderen gleichgearteten Geschöpfes erfassen soll?

Denn die Geistigkeit ist der ureigenste Inhalt der Person. Und die Person kann nur in dem Maße erkannt werden, als sie sich selbst mitteilt und somit von anderen erfaßt und erkannt werden kann. Dieser Inhalt steht unter dem Schutz einer eigenen Freiheit. «Wie geschrieben steht: Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und was in keines Menschen Herz eindrang, das hat Gott denen bereitet, die ihn lieben. Uns aber hat Gott dies durch seinen Geist offenbart, denn der Geist erforscht alles, selbst die Tiefen Gottes. Denn wer von den Menschen erkennt das Wesen des Menschen, es sei denn der Geist des Menschen, der in ihm ist? Ebenso hat auch niemand denn das Wesen Gottes erkannt, als nur der Geist Gottes» (1 Kor. 2,9–11).

Daher sind die heiligen Kirchenväter der Meinung, wir seien zwar in der Lage, ganz allgemein zu erkennen, daß Gott unendlich ist: man könnte sagen, es handle sich da um ein formales Attribut seiner Existenz. Was aber diese Unendlichkeit ihrem geistigen Inhalt nach ist, wissen wir nicht. Wir können die an die Geistigkeit Gottes gebundenen Attribute bloß als unendlich erkennen, da seine Existenz in jeder Hinsicht unendlich ist, aber wir kennen den konkreten Inhalt der Unendlichkeit dieser Attribute nicht.

## 1. Die Allwissenheit und Weisheit Gottes und die Teilhabe der geistigen Geschöpfe daran

### a. Die Allwissenheit Gottes

Wir wissen, daß Gott alles kennt; was dieses «Alles» aber ist und wie er es erkennt, wissen wir nicht. Dionysius Areopagita schreibt Gott gleicherweise das Kennen aller Dinge und das Überschreiten jedweder Erkenntnis zu: «Obwohl die Schrift aussagt, daß Gott alles kennt und nichts seiner Erkenntnis entgehen kann, muß das Göttliche, wie wir schon oft gesagt haben, in einer Gottes würdigen Weise verstanden werden. Wir dürfen Gott also nicht einen Verstand wie den unseren und sinnliche Erkenntnis zuschreiben, es sei denn durch Überschreitung, nicht durch Mangel. Ebenso dürfen wir dem nicht Vernünftigkeit im landläufigen Sinne zuschreiben, der über aller Vernunft ist, auch nicht Vollkommenheit dem, der über aller Vollkommenheit und vor aller Vollkommenheit ist. So halten wir auch das unnahbare Licht für ein unsichtbares, undurchdringliches Dunkel, das jenseits des sichtbaren Lichtes liegt». <sup>116</sup> Gott ist in diesem Sinne «unbegreifliche Vernunft» und «unaussprechliches Wort». <sup>117</sup>

Gott versteht nicht so wie wir verstehen, er denkt nicht wie wir, erkennt nicht wie wir, sondern in einer uns unendlich überlegenen Weise. In diesem Sinne verneinen wir bei ihm also diese geistigen Tätigkeiten. Er ist jedoch die Ursache für diese Tätigkeiten der Geschöpfe, und darum schreiben wir sie ihm doch in einem Sinne zu, der das uns zugängliche Verständnis überschreitet. «Komm, wenn du willst, daß wir jenes gute und ewige Leben preisen – sowohl als weise, als auch als Weisheit an sich, oder, besser, als die Grundlage aller Weisheit, die sich jenseits aller Weisheit befindet. Denn Gott ist nicht übervoll von aller Weisheit und sein Verstand ist ohne Zahl, sondern er steht höher als aller Sinn, als alle Vernunft und alle Weisheit». <sup>118</sup>

Nur auf diese Weise nehmen wir an der Erkenntnis Gottes gleichsam von ferne teil und wachsen dadurch von der rationalen Erkenntnis, die auf der Vernunft beruht, die Gott uns verliehen hat, zu einer Erkenntnis, die sich der seinen nähert, die aus der Vereinigung mit ihm herrührt.

Der Unterschied zwischen der Art, in der Gott erkennt und der, in der wir erkennen, besteht darin, daß Gott alles aus sich selbst erkennt, da er ja der Ursprung aller Dinge ist. «Die göttliche Vernunft erfaßt alles durch eine Erkenntnis, die alles übersteigt, da er vorher schon in sich selbst in seiner Eigenschaft als Urheber die Kenntnis von allem besitzt». <sup>119</sup> «Alle anderen

Dinge erkennt er von sich aus, aus seinem Inneren, sozusagen von ihrem Ursprung und Wesen her. Denn der göttliche Geist weiß über die existierenden Dinge Bescheid – nicht etwa durch sie oder von ihnen her, sondern er weiß von allem und jedem im voraus aus sich selbst und in sich selbst im wesentlichen alles, und dieses in seiner Eigenschaft als Ursprung aller Dinge und dadurch, daß er doch alles vorher bereits ausgedacht und konzipiert hat». <sup>120</sup>

Die abendländische Theologie verstrickte sich in die Diskussion darüber, ob ein Unterschied besteht zwischen der Erkenntnis, die Gott über sich selbst und jener, die er bezüglich der Kreatur besitzt. Karl Barth meint, die Erkenntnis Gottes bezüglich der Kreatur sei begrenzt, weil die Kreaturen selbst begrenzt sind, während seine Erkenntnis von sich selbst unbegrenzt ist, da er selbst unendlich ist. <sup>121</sup> Demgegenüber betont die katholische Dogmatik, daß sowohl die Selbsterkenntnis Gottes als auch seine Erkenntnis bezüglich der Kreaturen unendlich ist, da jede Tätigkeit Gottes und mithin auch sein Erkennen unendlich ist (intellectus infinitus, nach der Definition des I. Vaticanums). <sup>122</sup> Die Schwierigkeit für beide Auffassungen beruht darauf, daß die Erkenntnis Gottes bezüglich der Geschöpfe von seiner Selbsterkenntnis getrennt wird.

Dionysius Areopagita trennt diese beiden Arten der Erkenntnis nicht. Er sagt: «Gott hat also nicht eine Erkenntnis seiner selbst und eine andere, die alle anderen Dinge, die da sind, gemeinsam erfaßt. Denn indem er sich selbst als die Ursache alles Vorhandenen erkennt, wird ihm das nicht etwa durch die Schwächung seiner Beschäftigung entgehen, was von ihm selbst stammt und was ihm gehört. Daher erkennt er die vorhandenen Dinge nicht durch eine Erkenntnis, die auf sie gerichtet wäre, sondern durch eine solche seiner selbst». <sup>123</sup>

Doch indem er die Geschöpfe erkennt, weil er sich selbst als ihren Ursprung kennt, sondert er den ganzen Inhalt seiner Existenz nicht von seiner Eigenschaft als ihre Ursache ab. So ist in die Erkenntnis Gottes bezüglich der Dinge auch seine Selbsterkenntnis eingeschlossen. Denn nur seine gesamte Existenz ist eine ausreichende Erklärung für ihren Sinn. Er sieht die Kreatur im gesamten, für uns unbegreiflichen Licht seiner Existenz.

Im Unterschied zu ihm trennen wir die Erkenntnis der Dinge von der Erkenntnis Gottes. Und wenn wir auch damit beginnen, diese beiden Weisen der Erkenntnis zu verbinden, erkennen wir Gott erst recht nur gerade als Ursache aller Dinge, darin aber noch nichts von seinem eigentlichen Wesen. <sup>124</sup> Aber auf höherer Stufe des geistigen Lebens erkennen wir mehr von Gott, um ihn dann im künftigen Leben völlig zu erkennen (1 Kor. 13,12), weil wir dann ganz mit ihm verbunden sind, weil er sich uns dann ganz zu eigen gibt. <sup>125</sup>

So können wir Menschen in diesem Leben – mit Ausnahme jener, die heilig geworden sind – auch die Kreaturen nicht zur Gänze erkennen, so wie Gott sie kennt; auch unsere Erkenntnis bezüglich der Dinge ist also keineswegs identisch mit der seinen. Denn indem wir die Dinge von der Erkenntnis Gottes trennen, ist es uns auch unmöglich, die Dinge in der Ganzheit ihres Sinnes zu verstehen.

Die östlichen Kirchenväter sind im allgemeinen der Meinung, die vollkommene Erkenntnis bedeute zugleich die Vereinigung zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten, während das Nichtwissen zur Trennung führt oder Ergebnis einer Trennung ist. Dionysius Areopagita sagt: «Die Erkenntnis ist der Faktor, der die Erkennenden mit den Erkannten verbindet, die Ignoranz hingegen ist die Ursache einer stetigen Veränderung und Trennung des Nichtwissenden, die er selbst hervorruft». Wenn wir im künftigen Leben Gott in vollkommener Weise erkennen, werden wir daher mit ihm zugleich in beständiger Weise vereint sein.<sup>126</sup>

In diesem Sinne kann nach der Meinung des Dionysius Areopagita die ekstatische Gotteserkenntnis der geistlich Fortgeschrittenen nicht mit der Auffassung gleichgesetzt werden, Gott befinde sich jenseits aller Annäherungsmöglichkeit, in einer vollkommen unzugänglichen Transzendenz, wie das Hans Urs von Balthasar behauptet.<sup>127</sup> Die Vereinigung mit Gott, wie sie die Erkenntnis mit sich bringt, deutet sowohl darauf hin, daß Gott zugänglich ist, als auch darauf, daß der Erkennende im Vollzug dieser Vereinigung auch weiterhin als Person fortbesteht. Sie führt nur dazu, daß die erkennende Vernunft, um sich mit Gott zu vereinigen, ihre eigenen geschaffenen Kräfte übersteigen muß, also aus sich herauszutreten genötigt ist, da die Kraft zu dieser Vereinigung von Gott allein kommt. Dieses drückt Dionysius Areopagita folgendermaßen aus: «Man muß wissen, daß unsere Vernunft zwar die Kraft besitzt, das Verstehbare, worüber sie nachsinnt, zu begreifen, aber die Vereinigung mit dem, was jenseits ihrer selbst liegt, übersteigt das Wesen der Vernunft. Folglich wird das Göttliche durch solche Vereinigung begriffen, und zwar nicht durch uns selbst, sondern durch unser völliges Heraustreten aus dem Unseren, indem wir ganz Gottes werden. Denn es ist besser, Gottes zu sein, als uns selbst anzugehören. Auf diese Weise wird nämlich das Göttliche denen zuteil, die Gottes sind».<sup>128</sup>

Diese Auffassung über die Erkenntnis als Vereinigung und über das Fortschreiten in der Erkenntnis als zunehmendes Einswerden stimmt mit der Vorstellung von der Zeit als Vorstufe der Ewigkeit im Blick auf die völlige Vereinigung mit Gott in der Liebe überein. Das Zunehmen der Liebe zu Gott bedeutet ein Fortschreiten in der Vereinigung mit ihm, und das ist zugleich ein Fortschreiten in der Erkenntnis Gottes und der Geschöpfe, bis zu ihrer völligen Erkennt-

nis in vollkommener Vereinigung und Liebe, was gleichbedeutend ist mit «ewigem Leben» (Joh. 3, 16).

b. Das Erkennen Gottes als Einswerden mit ihm setzt das Personsein sowohl des Erkennenden als auch Gottes voraus

Wir wollen zunächst unterstreichen, daß die Art des Erkennens, das durch unvermischte Vereinigung vor sich geht und das sowohl bei Gott in Bezug auf die Geschöpfe als auch bei den Geschöpfen im Blick auf Gott vorliegt, sowohl bei Gott als auch bei denen, die er erkennt und die ihn ebenfalls erkennen, Personcharakter voraussetzt. Auch ein Erkennen der Dinge setzt schon ein Aus-sich-Heraustreten des Erkennenden voraus. Solches Erkennen setzt zudem auch ein Heraustreten zu anderen Personen voraus. Diese Personen gelangen auf diese Weise dahin, sich der Dinge aufgrund dieser Erkenntnis gemeinsam bedienen zu können. Mit den Dingen kann aber keine Einigung zustandekommen, zu der sie selber etwas beitragen, denn sie besitzen unter ihrer Oberfläche keine freie Tiefenschicht, die sie willentlich verbergen könnten, es bedarf daher keines geistigen Fortschreitens in der Liebe, um in diese Tiefe erkennend einzudringen. Wenn indessen eine Person eine andere in ihrem Inneren erkennen will, so wie sie sich selbst kennt, dann muß sie sich mit ihr in Liebe vereinigen; dann werden beide durch diese Erkenntnis bereichert. Gewiß ist Gott im Vollzug des Erkennens der Dinge auch mit diesen vereint, und zwar in einem viel höheren Maße als wir, da er ja ihr Ursprung ist. Aber diese Einigung beruht nicht auf Gegenseitigkeit. Er ist mit ihnen vereint, weil ein Teil von ihnen unser Siegel trägt und mit den anderen, weil sie das Siegel seiner personalen Beziehung zu uns an sich haben. Nur dadurch verlieren sie sich weder in Gott noch in den Menschen.

Die zweite Schlußfolgerung daraus, daß keine vollkommene Erkenntnis ohne liebende Vereinigung zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten möglich ist – da weder das kühle Sich-Distanzieren von der personalen Wirklichkeit noch die totale Einsamkeit die Möglichkeit völliger Erkenntnis bietet – besteht darin, daß Gott dank der Dreiheit seiner Personen eine vollkommene Erkenntnis seiner selbst besitzen muß. Vollkommene Erkenntnis ist immer auch Liebe, und als solche einer anderen Person zugewandt. Die Selbsterkenntnis vermittelt nicht die gleiche Freude und Liebe wie das Erkennen einer anderen Person. Für Gott allein trifft es durch die Dreiheit der göttlichen Personen, die völlig vereint sind, zu, daß eine vollkommene personale Erkenntnis möglich ist.

Die Erkenntnis ist letztlich liebende Bezugnahme eines Subjektes auf ein anderes Subjekt. Auch bei der Bezugnahme auf ein Objekt meint das erkennende Subjekt mittelbar ein anderes Subjekt. Und nur in dieser Bezugnahme ereignet sich auch Selbsterkenntnis, nur darin kommt es zur eigenen Artikulation als Subjekt. Gott hat einen solchen vollkommenen Beziehungspol in sich selbst. Er bezieht sich auf sich selbst wie auf andere Personen, und diese Personen beziehen sich vollkommen gegenseitig aufeinander. Der Vater erkennt sich in seiner Beziehung zum Sohn. Indem er den Sohn erkennt, erkennt er sich selbst in ihm. Er fährt in seiner Bewegung in Richtung auf den Sohn, der in sich selber ruht, fort, und diese Bewegung setzt sich im Sohn in Richtung auf den Vater fort. Die vollkommene Erkenntnis oder die völlige Allwissenheit Gottes beruht darauf, daß jede der drei göttlichen Personen die anderen in sich selbst erkennt, sie zugleich aber auch als von ihr unterschiedenes Personsein wahrnimmt. So artikuliert sich jede der trinitarischen Personen vollkommen und ewig in sich selbst. Und dieses dank der gegenseitigen dynamischen Selbstmitteilung der Personen, der sogenannten Perichorese (*περιχώρησις*). Diese Selbstmitteilung darf indessen nicht als Mitteilung physischer Kräfte verstanden werden. Sie besteht darin, daß jede Person sich den beiden anderen bewußt in völliger und unendlicher Liebe zuwendet, sich ihnen öffnet und nichts für sich selbst zurückbehält, sondern sich jeweils ganz der anderen hingibt. Es handelt sich hier um eine totale und unendliche geistige Perichorese der bewußten Liebe.

In der gegenseitigen Erkenntnis der trinitarischen Personen als Subjekte ist in Gott mit der Ewigkeit zugleich auch der Grund für eine mögliche Erkenntnis anderer Subjekte gelegt und damit auch für ihre Erschaffung als in sich selbst abgegrenzte geistige Wesen. Gott läßt sich in seiner erkennenden Liebe zu diesen geschaffenen, begrenzten Subjekten herab und teilt sich ihnen selbst mit; gleichzeitig erhebt er sie durch seine Liebe zu eigener Selbstmitteilung und eröffnet ihnen den Zugang zu seiner Erkenntnis.

Der Ursprung dieser Gottesaktion liegt in seiner innertrinitarischen Gemeinschaft. Darum sagt der heilige Isaac Syrus: «Die Sonne, die in dem leuchtet, der sich reinigt, ist das Licht der Heiligen Dreieinigkeit».<sup>129</sup>

Nichts kann ohne die Heilige Dreieinigkeit verstanden werden. Der heilige Gregor von Nazianz nennt Gott daher eine dreifache Sonne mit einem einzigen Schein: «Er zertrennt sich nicht willentlich, teilt sich nicht in Kräfte auf... sondern ist in denen, denen er sich mitteilt, ungetrennt vorhanden... wie die einzige Lichtvermischung in drei Sonnen, die sich gegenseitig umfassen».<sup>130</sup> Wenn nicht drei Sonnen wären, wäre der Lichtglanz nicht vorhanden. Eine einzige Sonne würde nicht mehr leuchten. «Denn wenn man versuchte, eine

von den dreien herauszuberechnen, bräche das Ganze in sich zusammen, besser gesagt, man fiel dabei selbst aus dem Ganzen heraus». <sup>131</sup>

Wenn unter den geschaffenen Wesen Geistwesen ohne Leiblichkeit (Engel) und solche mit Leibern (Menschen) vorhanden sind, so ist Gott der überwesentliche Geist, der Lichtozean, in dem es keine Dunkelheit gibt, das überessentielle Subjekt. Er «wohnt in einem unzugänglichen Licht, dem niemand nahen darf» (1 Tim 6, 16) und bleibt für den Menschen vom Dunkel der Transzendenz verhüllt.

Dionysius Areopagita meint, das Licht habe seinen Ursprung in der überexistenten und überessentiellen Existenz Gottes. Die Überexistenz Gottes impliziert das Licht, das eine höhere Stufe der Existenz darstellt, die aus Gott hervorgeht. <sup>132</sup> Denn das Licht vereint, vollendet und wendet alles zu dem hin, der, da er in überexisterter Weise existiert, Urquell des Lichtes ist und alles mit dem einen, einigenden Licht erfüllt, während das Nicht-Erkennen (die Ignoranz) die Existenz trennt, entstellt und schwächt. <sup>133</sup>

Nur diese völlige trinitarische Einheit und Erkenntnis macht die Freude Gottes verständlich, auch andere Personen zu erkennen, indem er sie liebt, und auch die Freude dieser anderen Personen, Gott und sich untereinander zu lieben. Diese Liebe vollzieht sich in einer unvermischten Vereinigung, durch «Ekstase», also durch ein Aus-sich-Heraustreten, Sich-selbst-Überschreiten. Wenn es die trinitarische Liebe nicht gäbe, gäbe es innerhalb Gottes auch keine Erkenntnis, und mithin wären auch die Erkenntnis und die Liebe zwischen ihm und den geschaffenen Personen nicht möglich. Das Erkenntnistreben kommt aus der interpersonalen Liebe, diese aber kommt aus der Heiligen Trinität. Die Etymologie des lateinischen Wortes «cognosco» (cum-gnosco) macht deutlich, daß man sich schon in unvordenklicher Zeit über den interpersonalen Charakter des Erkennens Rechenschaft gegeben hat. Denselben Sachverhalt läßt auch das lateinische Wort für Gewissen, «con-scientia» erkennen. Es handelt sich darin um ein waches Personbewußtsein. Ich kann mich selber ohne Beziehung zu anderen nicht erkennen. Letztlich erkenne ich mich selbst und werde meiner selbst bewußt, wenn ich zu Gott in Beziehung trete. Das Licht meiner Erkenntnis bezüglich der Dinge und auch meiner selbst erreicht mich über das allgemeine Menschenbild und stammt letztlich aus der höchsten personalen Gemeinschaft, aus der Trinität. Wir sind uns unserer selbst nur durch unsere Beziehung zu anderen und letztlich nur vor Gott bewußt. Das einsame Ich hätte kein Bewußtsein; durch sein Bewußtsein weiß es etwas um einen geistigen «Ort», den es im Verhältnis zu anderen einnimmt. Indem es seiner selbst zunehmend bewußt wird, nimmt auch seine Selbsterkenntnis zu, und diese zunehmende Selbsterkenntnis ereignet sich gleichzeitig mit einer wachsenden Erkenntnis Gottes, der Nächsten und der Dinge.

Das Dritte, das aus dem Verständnis der Erkenntnis als Vereinigung hervorgeht, ist das Folgende: Der Umstand, daß die ihrer selbst bewußten Geschöpfe bis zu ihrem völligen Eingehen in Gott und bis zu ihrem Einswerden untereinander einen langen Entwicklungsweg zurücklegen müssen, der sie zugleich dahin führt, daß sie Gott und sein Wirken völlig verstehen und erkennen, beruht auf dem Paradox, daß sich Gott einerseits schon von Anfang an mit den Geschöpfen, deren Urheber er ja ist, in völliger Einheit befindet, sie also auch vollkommen erkennt, daß er aber andererseits doch nicht mit ihnen vereint ist, da sie ihrerseits die Vereinigung mit ihm noch nicht bewußt vollzogen haben, und er selbst diesen Zustand des gegenseitigen Einswerdens und völligen Eingehens ineinander noch nicht vollzogen hat; folglich sieht er sie als noch nicht vollständig verwirklicht und als Geschöpfe an, die sich auf dem Weg zum Ziel ihrer Vollendung befinden.

Gott sieht die völlige Vereinigung der Geschöpfe mit ihm und sein Einswerden mit ihnen als das ihnen bevorstehende Ende und Ziel an, das für ihn aber schon Gegenwart ist. Aber gleichzeitig mit dieser völligen Vereinigung, die er in ihrem Ende und Ziel schon erblickt, sieht er auch einen bestimmten Abstand und ein Unerfülltsein, eine aktuelle Unvollkommenheit an ihnen, wodurch sie von ihm noch getrennt sind. Er sieht also das Bild ihrer Vollendung und ihres völligen Einswerdens mit ihm gleichsam als eine Potenz an, als eine Möglichkeit, die in sie hineingelegt ist, wodurch sie nach und nach stufenweise zur tatsächlichen Vereinigung mit ihm und zu ihrer vollendeten Erfüllung gelangen. Gott sieht seine Geschöpfe, die sich auf diesem Weg befinden, bereits in gewisser Weise als real mit ihm verbunden an, also als unterwegs zur tatsächlichen völligen Vereinigung mit ihm und zwar von dem Augenblick an, da sie ihn als den Urheber aller Dinge erkennen. Diese Erkenntnis schließt aber immer zugleich den Glauben an ihn in sich.

Anders verhält es sich aber mit denen, die Gott in keiner Weise, nicht einmal in seiner Eigenschaft als letzte Ursache gelten lassen. Sie befinden sich in völligem Nicht-Erkennen, also in einer willentlichen Trennung von ihm. Sie empfangen willentlich nichts mehr aus Gott, da sie sich jeder Verbindung mit ihm verschließen. Gott ist aber erst recht in ihnen gegenwärtig und auch gegen ihren Willen mit ihnen verbunden, da er ihr schöpferischer Ursprung ist und ihr Erhalter bleibt. In gewisser Weise erkennt Gott sie also in seiner Eigenschaft als ihr Urheber auch durch sich selbst und aus sich selbst. Und doch kennt Gott sie in anderer Beziehung nicht, weil sie von ihm getrennt sind und sich willentlich von ihm geschieden haben.

Darum behauptet Dionysius Areopagita – indem er vorher bestreitet, daß Gott nur jenseits der Geschöpfe, von ihnen isoliert und in totaler Transzendenz

vorhanden ist, wie das etwa heute Urs von Balthasar meint – man könne Gott wann immer in seinen Geschöpfen erkennen, es sei aber zugleich auch möglich, ihn nie in den Geschöpfen wahrzunehmen: «Darum ist Gott sowohl in allen Dingen als auch außerhalb aller Dinge zu erkennen: er ist dann da als Vernunft, Wort, Weisheit, als Bewährung, Gefühl und Meinung, als Vorstellung, Name und als alles andere, aber gleichzeitig ist er gerade darin nicht vorhanden, nicht ausgesprochen und nicht wirklich benannt. Er ist eben nicht etwas von dem, was vorhanden ist und wird nicht aus dem Vorhandenen erkannt, gleichzeitig aber ist er alles in allem und nichts in keinem; er wird aus allem von allen erkannt und bleibt doch von keinem und aus nichts bekannt.» Gott kann aus allem und in Analogie zu allem als letzte Ursache erkannt werden. Doch «seine göttlichste Erkenntnis, ein Erkennen durch Nicht-Erkennen, geschieht durch die Vereinigung mit ihm, die alle Vernunft übersteigt». <sup>134</sup>

Da Gott als Schöpfer alle Geschöpfe in sich schließt und sie daher unendlich mehr erkennt als wir das je vermögen, sieht er, daß doch nicht alle auf dem Wege zu ihrer völligen Vereinigung mit ihm voranschreiten, wie das aufgrund ihrer ursprünglichen Vereinigung mit ihm der Fall sein müßte; in diesem Fall können auch diese Geschöpfe Gott nicht mehr sehen. Er erkennt sie nicht als solche Geschöpfe, die auf dem Wege sind, ihr potentiell Bild, das in sie hineingelegt ist, zu aktualisieren, um am Ende dieses Entwicklungsprozesses mit ihrem ganzen Wesen in Gott aufzugehen und sich mit ihm zu vereinigen. Und auch sie erkennen ihn weder im Laufe ihres irdischen Lebens noch in der Ewigkeit in Erwidern seiner Liebe, weil sie nicht mehr fähig waren, ihn zu erkennen.

Dies kann der Sinn der beiden Aussagen der Heiligen Schrift sein: a) Gott erkennt alle Dinge, und b) Gott kennt die nicht, die seinen Willen nicht tun, die ihm nicht angehören.

Wir nennen hier einige Beispiele für Schriftaussagen ersterer Art. Der Psalmist schreibt Gott die Erkenntnis unseres allerpersönlichsten, innersten Wesens und des Wesens aller Dinge zu: «Gott kennt die geheimsten Gedanken des Herzens» (Ps. 44, 22), denn er ist es, «der allen ihr Herz gestaltet hat, der alle Dinge kennt» (Ps. 33, 15). Und im Hiobbuche wird gesagt: «Gott blickte bis zu den Enden der Erde und umfaßte mit seinen Augen alles, was unter dem Himmel ist» (Hiob 28, 24). Der heilige Apostel Paulus ruft aus: «O, welche Tiefe des Reichtums, der Weisheit und des Wissens Gottes! Wie unbegreiflich sind seine Gerichte und unbetretbar seine Wege, denn wer hat den Gedanken des Herrn erkannt, oder wer ist sein Ratgeber gewesen!» (Röm. 11, 33–34).

Andererseits redet die Heilige Schrift von einer besonderen Erkenntnis Gottes

in bezug auf die, die ihn lieben, die sich ihm öffnen oder von ihm erfüllt sind. Der heilige Apostel Paulus sagt: «Wer aber Gott liebt, der ist von ihm erkannt» (1 Kor. 8, 3). Oder: «Der Herr kennt die Seinen» (2 Tim. 2, 19). Der Psalmist bittet Gott, er wolle vom Himmel herniederblicken und sehen und die Stimme seines Gebetes hören, woraus ersichtlich ist, daß Gott auch nicht sehen und nicht auf das Gebet hören könnte, wenn er es nicht wollte (Ps. 34, 6. 7; Ps. 61, 1, etc).

In der Tat sagt der Heiland zu denen, die seinen Willen nicht erfüllten: «Ich habe euch nie gekannt; hinweg von mir, ihr Täter der Gesetzlosigkeit» (Matth. 7, 23). Oder: «Wenn ihr an die Tür klopfen werdet und ruft: Herr, tu uns auf, wird er antworten und sagen: Ich weiß von euch nicht, woher ihr seid – hinweg von mir alle, die ihr Ungerechtigkeit vollbracht habt» (Lk. 13, 27).

Gott wird diese in sich selbst also zwar als solche ansehen, die er erschaffen hat, er sieht sie aber nicht als solche, die vor ihm bestehen und sich im Sinne des Wesens entfalten, das er als einen ewigen Sinn in sie hineingelegt hat. Sie haben sich in der Zeit ihres irdischen Lebens von ihm entfernt. Gott sah sie nicht, daß sie in ihm blieben und zunahmen. Darum sagt er ihnen zuletzt: ich habe euch nicht gekannt, ihr seid nicht bei mir geblieben, entfernt euch nun gänzlich von mir. «Kein Ungerechter darf vor Gott hintreten» (Hiob 13, 16); er hat das zu seinen Lebzeiten willentlich nicht getan, darum wird er es im ewigen Leben auch nicht mehr tun können. Dieses Nicht-Erkennen Gottes bezüglich derer, die seinen Willen nicht tun, ist eine Art Vergessen, eine Art Nicht-Beschäftigung Gottes mit ihnen. Gott vergißt gleichsam die, die ihn vergaßen, die nicht zu ihm hinstrebten und sich nicht an ihm festhielten. Gott will sie nicht zwingen, zu ihm zu kommen, er kann und will sie nicht zur Gegenliebe nötigen. Indem er das nicht tut, kann er sie auch nicht in jenem Zustand sehen, den ihnen seine Liebe, wenn sie sie angenommen hätten, zgedacht hatte. Wenn der Mensch aber anfängt, unter diesem Zustand zu leiden, sich wieder zu Gott hinwendet und sich ihm wieder bemerkbar macht als einer, der doch wieder den Weg zur Vereinigung mit ihm betreten möchte, also den von Gott in ihn hineingelegten Sinn zu verwirklichen trachtet, dann schreit er zu Gott. Und Gott hört auf, ihn in Vergessenheit zu belassen, er blickt wieder auf ihn als auf einen, der zurückgekehrt ist und nach immer innigerer Vereinigung mit ihm strebt. Das Vergessen Gottes hört also in bezug auf diesen Menschen auf, ja es wandelt sich in ein Vergessen seiner Fehler, in ein Vergessen des Vergessens. Darum bittet der Mensch Gott, indem er sich ihm zuwendet, er möge seiner nicht mehr vergessen: «Ich sprach zu dem Herrn: Warum kehrst du dein Antlitz um, warum vergißt du unser Elend und unsere Bedrängnis?»

(Ps. 44, 25); oder: «Wie lange noch, Herr, willst du mich vergessen, bis zum Ende? Wie lange wirst du dein Antlitz von mir abwenden?» (Ps. 13, 1). Und er ist davon überzeugt, Gott werde seinen elenden Zustand nicht in Vergessenheit geraten lassen, er bittet, Gott möge vielmehr sein ungerechtes Leben von vorher vergessen. «Keine von seinen Sünden, die er begangen hat, soll ihm noch angerechnet werden, und um der Gerechtigkeit und des Rechtes willen, die er geübt hat, wird er leben» (Ez. 18, 22; 33, 16). Dieses ist die Vergebung Gottes und seine Hinwendung, die der Mensch im Laufe seines irdischen Lebens erreichen kann. Andererseits können aber auch die, die mit Gott vereint lebten, von Gott vergessen werden, wenn sie aus der Vereinigung mit ihm heraustreten und von ihm abfallen (Ez. 18, 24).

Diese Unterschiedlichkeit der Erkenntnis Gottes hinsichtlich der Menschen zeigt, daß es sich um das Erkennen einer Person handelt, deren Absicht es ist, ihre Beziehungen zu den Menschen als Personen zu vertiefen. Es handelt sich also nicht um eine philosophische Erkenntnis, die dem Wachstum der Menschen in ihrer Beziehung zu Gott und in ihrem Heil indifferent gegenüberstehe.

Gott kennt alle Wandlungen unseres Verhältnisses zu ihm im Laufe unseres irdischen Lebens bereits im voraus, und ihnen entsprechen die Veränderungen seines Verhältnisses zu uns. Er weiß auch vorher, daß ein Teil der bewußten Wesen in ihrem Ringen, das auf der ihnen verliehenen Freiheit beruht, einmal oder auch mehreremale neu ansetzen werden, um ihren Sinn zu erfüllen und um diesen Sinn in ihrer Entwicklung auf Gott hin und in ihm selbst zu finden.

c. Gottes Präscienz bedeutet nicht, daß alles prädestiniert ist, weil er die Freiheit seiner Geschöpfe achtet

Schwieriger erscheint das Problem der Präscienz Gottes in bezug auf die, die endgültig fern von ihm bleiben und die Gott folglich in Ewigkeit vergessen wird. Hier erhob sich die Frage: Macht diese Präscienz ihres bleibenden Nicht-Umkehrens ihre Umkehr nicht etwa unmöglich? ist es nicht etwa so, daß Gottes Präscienz die Manifestation seiner eigenen Freiheit ihnen gegenüber unmöglich macht und ebenso auch die Möglichkeit der Manifestation ihrer eigenen Freiheit verhindert?

Der heilige Johannes Damascenus gab eine Antwort auf diese Frage: «Gott weiß zwar alles vorher, aber er bestimmt nichts im voraus». <sup>135</sup> Gott achtet in seinem Vorherwissen hinsichtlich seiner Geschöpfe auf ihre Freiheit. Er weiß im voraus, was sie in Freiheit tun werden. Er wollte sie nicht prädestinieren

und verzichtet darauf, im voraus zu wissen, welche zur Seligkeit oder zur Unseligkeit prädestiniert sind. Er achtete auch auf seine eigene Freiheit, alles tun zu können, um ihnen zu helfen, falls sie umkehren wollten. Seine Präsciencz schloß den Sachverhalt ein, daß sie, was er auch immer in Zukunft unternehmen würde, ihre Umkehr freiwillig unterlassen werden.

Gottes Präsciencz hinsichtlich derer, die zur ewigen Verdammnis eingehen, besteht nur darin, daß er sie nicht in der vollendeten Einheit mit sich sieht, die für ihn ja bereits Gegenwart ist, noch bevor sie tatsächlich geschehen ist. Er sieht sie also unter dem Gesichtspunkt der Möglichkeit, die er ihnen von Anbeginn her beigelegt hat, die sie von der Schöpfung her, also potentiell in sich tragen, nämlich durch ihren eigenen Willen die Einheit mit ihm zu erstreben und zu aktualisieren. Er umfängt auch sie noch als seine Geschöpfe und weiß, was sie hätten werden können, wenn sie es gewollt hätten, in ihm zu bleiben und sich innerhalb seines Heilswillens zu entwickeln. Er sieht aber, daß das, was virtuell in ihnen angelegt war, durch sie dadurch, daß sie nicht in ihm blieben, nicht zu aktueller Entfaltung gekommen ist. Er sieht sie als willentlich von ihm endgültig Getrennte. Er sieht, daß seine eigene Freiheit ihnen gegenüber nichts mehr zu ihrer Rückkehr zu ihm ausrichten könnte. Mit anderen Worten, jedermanns Heil hängt auch von seinem eigenen Willen ab, nachdem einmal Gottes Wille, alle zu retten, potentiell in das Wesen aller Geschöpfe hineingelegt wurde und von Gott her von Anfang an feststeht (1 Tim. 2,4). Der heilige Johannes Chrysostomus sagt: «Wenn es nur von ihm abhängig gewesen wäre, wären alle Menschen gerettet worden und zur Erkenntnis der Wahrheit gekommen (1 Tim. 2,4). Wenn es nur auf ihn angekommen wäre, gäbe es keine unterschiedlichen Ehrenstufen, denn Gott hat doch alle geschaffen und er sorgt für alle».<sup>136</sup>

Jeder, der in der ursprünglichen Einheit mit Gott bleiben und dieselbe weiter entfalten will, kann dieses, da diese Einheit von Anfang an in ihn hineingelegt ist, leicht tun, ist doch die Vereinigung mit Gott potentiell in eines jeden Wesen schon vorhanden. Jeder, der den Wunsch nach Erlösung in sich verspürt, hat darin bereits den Beweis dafür, daß er nicht zur ewigen Verdammnis prädestiniert ist. Verdammt werden nur jene, die gar nicht wirklich die Frage nach der Erlösung stellen und die die Qual der Frage nicht kennen: Sollte ich zur Verdammnis bestimmt sein? Denn wenn sie diese Qual einmal verspürten, lieferten sie schon dadurch den Beweis, daß sie erlöst werden möchten, und sie würden erlöst.

#### d. Unsere Gotteserkenntnis in Christus

In Christus erreicht die Menschheit den Höhepunkt ihrer Verwirklichung und ihrer Vollendung: in potentieller Weise ist dieses vor der allgemeinen Auferstehung der Fall und wird nach dieser Auferstehung dereinst aktuelle Wirklichkeit. Dann wird die Menschheit völlig in Gott eingeschlossen sein, und darum wird sie dann von ihm in vollkommener Weise erkannt werden, man könnte sagen: Gott erkennt sie dann in ihrer völlig vollendeten und ihm zugewandten Gestalt. Da das menschliche Wesen in Christus ans äußerste Ziel der Gottes- und Selbsterkenntnis gelangt ist, über das hinaus es keine Entwicklungsmöglichkeit mehr gibt, weil die höchste Stufe erreicht worden ist, auf der sich dieses Wesen selbst und Gott erkennen kann, erkennt Gott seinerseits dieses Wesen ebenfalls von diesem äußersten und höchsten Ziel her. In Christus erkennt Gott die menschliche Natur und diese wiederum erkennt Gott auf einer Stufe, auf der keiner von uns jemals Gott erkennen kann, da keiner Gott in entsprechender Weise zu lieben vermag, und Gott empfindet die Liebe der menschlichen Natur und erkennt sie daher auf ihrer höchsten Verwirklichungsstufe. In Christus also erkennt Gott das Wesen aller Menschen auf höchster Stufe, weil die Menschheit an seinem Leben völlig teilhat, und Gott erkennt dieses Wesen andererseits, weil Christus in maximaler Weise am Leben der Menschen partizipiert. Darin besteht wohl die Idiomenkommunikation in Christus nach ihrem wirklichen Verständnis. Sicher bleibt die Gotteserkenntnis der menschlichen Natur eine Erkenntnis menschlicher Art, und die Erkenntnis dieser Natur durch Gott bleibt eine göttliche Erkenntnis. In Christus ereignete sich ein völliges gegenseitiges Ineinandertreten von Gottheit und Menschheit, mehr als dieses durch Gnade geschehen kann. Es ist ein Ineinandertreten von Gottheit und Menschheit, mehr als dieses durch Gnade geschehen kann. Es ist ein Ineinander-Aufgehen zu einer einzigen Hypostase.

In Christus erkennt Gott das Menschliche wie sich selbst, da Christus auch Mensch ist, und das Menschliche erkennt in ihm Gott wie sich selbst, denn er, der Mensch ist, ist zugleich auch Gott. Obwohl Christus beides ist, bleibt er doch sowohl Gott als auch Mensch. Denn indem er als Mensch die göttliche Unendlichkeit erkennt, die seine eigene wurde, wird diese für ihn dem Wesen nach zu einer uneigentlichen Unendlichkeit; und indem er als Gott die menschliche Endlichkeit als seine eigene erkennt, wird sie für ihn im Wesen zu einer uneigentlichen Endlichkeit, also zu einer Endlichkeit, durch die die göttliche Unendlichkeit hindurchscheint, so daß diese Unendlichkeit die menschliche Endlichkeit überwältigt und gleichsam verschlingt. Er wird als Mensch nicht unendlich, da er, weil er zwar Gott, aber auch Mensch ist, sich

selbst als Mensch erkennt, aber die Sinne und Wurzeln der menschlichen Existenz enthüllen sich ihm in der göttlichen Unendlichkeit; und als Gott wird er nicht endlich, da er, weil er zwar Mensch, aber auch Gott ist, sich selbst als Gott erkennt, aber der unendliche Abgrund der göttlichen Existenz enthüllt sich ihm auch durch menschliche Transparenz.

In Christus ist uns die Möglichkeit eröffnet, zu der Stufe vorzudringen, auf der Gott den Menschen erkennt, wie er sich selbst erkennt und auf der der Mensch Gott erkennt wie sich selbst. Um dieses aber zu erreichen, müssen wir in der Vereinigung mit Christus voranschreiten. Dadurch dringen wir zu der Stufe vor, auf der jeder von uns den Nächsten wie sich selbst erkennen wird, weil er ihn wie sich selbst lieben wird. Denn weil Christus die göttliche Hypostase der Menschheit verkörpert, setzt er seiner Liebe zur ganzen Menschheit keine Schranken, die er ja als seine eigene Menschheit zu eigen hat; und in ihm als einer Hypostase, die allen offen steht, können sich alle lieben und erkennen wie sich selbst. Es ist dazu nur nötig, daß auch wir keine derartigen Schranken zwischen uns und Gott aufrichten. Er bildet als Hypostase gleichsam unser Haupt. Dadurch ist uns die Möglichkeit eröffnet, daß auch wir in der Erkenntnis Christi als Gott voranschreiten, daß wir ihn wie uns selbst erkennen, da er ja als Hypostase vorhanden ist, zu der wir als zu unserem Haupt gehören.

#### e. Die Weisheit Gottes

Die heiligen Kirchenväter trennen die Gotteserkenntnis nicht von seiner Weisheit. Sie reden sehr oft von der Weisheit Gottes und sehr selten von seiner Erkenntnis. Das entspricht auch der Weise, in der die Heilige Schrift redet. Von der Erkenntnis Gottes ist nur zweimal beim heiligen Apostel Paulus die Rede. Und beide Male wird sie zusammen mit seiner Weisheit erwähnt (Röm. 11, 33; Kol. 2, 3). Über die Weisheit Gottes wird aber sowohl im Alten wie im Neuen Testament an vielen Stellen gesprochen (Spr. 3, 13, 19; 9, 1; Jes. 28, 29; Jer. 51, 15; Lk. 11, 49; Apg. 6, 10; Röm. 11, 33; 1 Kor. 1, 24; 2, 7; Eph. 3, 10; Jak. 3, 17).

In der Heiligen Schrift ist indessen vom Erkennen Gottes als Tätigkeit die Rede. «Gott erkennt das Verborgene des Herzens» etc. Ebenso wird des öfteren von einer Erkenntnis gesprochen, die Gott denen gibt, die er liebt.

Es läßt sich nicht behaupten, daß das Wissen Gottes, von dem die Schrift redet, sich zum großen Teil auf ihn selbst bezieht und die Weisheit mehr auf die Welt. Es ist wahr, daß die Heilige Schrift sehr oft aussagt, daß Gott Erkenntnis,

die sich auf ihn bezieht, verleiht, aber auch die Weisheit, die er den Menschen schenkt, bezieht sich letzten Endes ebenfalls auf ihn. Und die Erkenntnisakte Gottes, die in der Heiligen Schrift erwähnt werden, beziehen sich fast immer auf Menschen oder auf Sachen.

Sicher müssen wir zugeben, daß es eine Erkenntnis Gottes gibt, die sich auf ihn selbst in Absehung von der Schöpfung bezieht, aber von dieser wissen wir nichts. Uns ist nur eine Erkenntnis Gottes offenbart, die mit der Welt in Verbindung steht. Wenn Gott viel über seine Erkenntnis und sein Handeln in bezug auf die Welt aussagt, so spricht er über sich selbst nur so viel aus, wieviel wir brauchen, um seine Beziehung zur Welt zu begreifen. Wir können also aus der Erkenntnis Gottes hinsichtlich seiner selbst kein besonderes Objekt unseres Erkennens machen. Hier hat der Apophatismus in allerbetontester Weise seinen Ort.

Alles, was uns Gott über seine Erkenntnis offenbart hat, hat gleichzeitig eine Beziehung zur Weisheit und ist an die Welt gebunden. Man kann nicht behaupten, die Erkenntnis Gottes habe theoretischen und seine Weisheit einen praktischen Charakter. Alle Erkenntnisakte Gottes, die sich auf die Welt beziehen, haben gleichzeitig praktischen Charakter, da sie darauf ausgerichtet sind, die Welt zu ihm zu führen. Auch durch die Erkenntnis seiner selbst, die er uns verleiht, verfolgt er den gleichen Zweck.

Die Unterscheidung zwischen der Erkenntnis Gottes als einer theoretischen Tätigkeit und seiner Weisheit als einer praktischen Betätigung kam im Abendland gleichzeitig mit der Scholastik auf und man verspürt darin eine gewisse Überbetonung des Wertes der spekulativen Erkenntnis an sich, die eine transformatorische Aufgabe hat und folglich an die Liebe gebunden ist.

Was bisher über die Allwissenheit Gottes gesagt worden ist, steht zu diesem Verständnis des transformatorischen Zweckes der Erkenntnis Gottes in bezug auf uns und unserer Erkenntnis in Beziehung zu ihm, d. h. also zu der Weisheit, nicht im Widerspruch.

Wenn aber doch ein gesondertes Reden über die Erkenntnis und über die Weisheit Gottes berechtigt ist, so meinen wir, daß diese Berechtigung von der Notwendigkeit herrühre, beim Betrachten der verschiedenen Teilakte, in denen sich die Gotteserkenntnis zusammen mit der Gabe seines Erkenntnens durch die Menschen manifestiert, auch auf die Verbindung zu achten, die zwischen diesen Akten und allen anderen Aktionen Gottes besteht und die zusammen einen Gesamtplan für die Welt bilden. Diese Verbindung und dieser Gesamtplan können speziell als Weisheit Gottes bezeichnet werden.

Gewiß ist die Weisheit Gottes in jedem dieser Akte enthalten. Denn jeder Erkenntnisakt Gottes ist mit dem Ganzen seines Planes bezüglich der Welt

verbunden. Diese Verbindung wird uns freilich erst mit der Zeit deutlich. Die vollkommene Gotteserkenntnis manifestiert sich in der Verbindung aller Erkenntnisakte, also in der Weisheit. Wer nur über eine Teilerkenntnis verfügt, ohne die Verbindung zum Ganzen zu sehen, besitzt nicht nur keine Weisheit, sondern auch die Erkenntnis, die er über den betreffenden Teil-Gegenstand hat, ist unvollkommen. Unsere unvollkommene Erkenntnis und die Weisheit bilden nur einen Weg zur maximalen Erkenntnis und Weisheit, die durch völliges Einswerden mit Gott erzielt wird. Denn nur in Gott werden wir einmal alle Dinge in ihrer unendlichen Kausalität und in ihren Verknüpfungen mit allem erkennen.

In den folgenden Ausführungen, die der Weisheit Gottes gewidmet sind, werden wir den Blick vor allem auf die Gesamtheit des Planes richten, den Gott mit der Welt verfolgt. Dieser Plan mit der Welt läßt ebenfalls eine Kenosis Gottes sichtbar werden. In ihm läßt sich Gott zu den Maßen, Möglichkeiten und Notwendigkeiten der Welt herunter. Durch seine Weisheit schafft und erhält Gott zwischen den Komponenten der Welt eine Harmonie, wodurch er alle diese Teile unvermischt und ungetrennt zusammenhält. Auch dieses ist ein Widerschein der Einheit und Unterschiedenheit, die im Inneren Gottes selbst vorhanden ist. Indem er aber das endgültig Beste aller Komponenten der Welt und der Welt als Ganzes verfolgt, kann er dieses Beste nur als ihre maximale unvermischte Einheit untereinander und zugleich als ihre maximale ungetrennte Einwohnung in sich selbst ansehen. Darum ist die Weisheit nicht nur ein Herabsteigen Gottes zur Welt und zu allen, die in ihr vorhanden sind, sondern auch ein Ganzes entsprechender Handlungen, die darauf hinzielen, die Welt immer mehr zur gemeinsamen und harmonischen Teilhabe am ewigen Leben und an der göttlichen Seligkeit emporzuheben. Die höchste Weisheit Gottes hinsichtlich der Welt konkretisiert sich in dem «ewigen Ratschluß» in dem Heilsplan, der die Welt zur Vollendung in Gott hinführt.

Die Weisheit Gottes, die er uns in der Offenbarung und vor allem in Christus, dem Auferstandenen, eröffnet hat, der uns die Aussicht auf unsere eigene Auferstehung aufatet, widerstreitet dem Wesen der Weltordnung nicht, sondern stellt sie wieder her, ergänzt sie und hebt sie auf eine andere Stufe. Weil sie aber unseren gefallenem Zustand bessern und wiedergutmachen will, scheint sie ihr oft entgegenzustehen.

Einem Urteil, das bloß die starre Naturordnung zur Kenntnis nimmt, erscheint die sich in ihr offenbarende Weisheit höher zu sein als jene, die sich uns in der Offenbarung, die in Christus gipfelt, mitteilt; ja sie erscheint ihm sogar als die einzige wahre Weisheit. Nach unserer Auffassung ist indessen eine Weisheit

tiefer, in der die Weltordnung als Grundlage der Entwicklung des menschlichen Wesens zum ewigen Leben hin offenbart wird. Denn diese erst entspricht dem Wert und Verlangen des menschlichen Wesens. Sie ist tiefer, weil sie die Weltordnung als Grundlage für einen höheren und ewigen Dialog des menschlichen Wesens mit Gott und seinen Nächsten ansieht, und weil sie dieses Wesen in der höheren und komplexen Ordnung interpersonalen Beziehungen wieder zurechtbringt, die von dem unendlich zarten und vielschichtigen Dialog mit Gott in Gang gehalten werden, wodurch auch die Naturordnung in einem höheren Sinn verändert wird.

Welch abgrundtiefe Weisheit verbirgt sich doch in der Menschwerdung des Sohnes Gottes, durch die für die Menschen die Aussicht auf das ewige vergöttlichte Leben, auf eine ewige, unaussprechliche Verherrlichung eröffnet wird! Der heilige Apostel Paulus betet darum, den Christen zu Ephesus möge der Geist dieser Weisheit geschenkt werden, damit sie verstehen mögen, «welches die Hoffnung ist, zu der er sie berufen hat, und welches der Reichtum des herrlichen Erbes Christi ist, das für die Heiligen aufbewahrt wird» (Eph. 1, 18). Welch abgrundtiefe Weisheit tritt darin zutage, daß durch die Menschwerdung ein und dieselbe Person gleichzeitig sowohl Gott als auch Mensch ist, die in der Lage ist, den menschlichen Geist in sich selbst und damit für uns alle bis zur göttlichen Unendlichkeit emporzuheben! Welch abgrundtiefe Weisheit ist doch im Kreuz und im Leiden sichtbar, das der Sohn Gottes selbst für uns auf sich nimmt, indem er sich selbst verleugnet und in Geduld verharrt und uns dadurch das höhere Leben in Gemeinschaft mit Gott ermöglicht! Welch abgrundtiefe Weisheit liegt doch darin, daß uns durch die Auferstehung Christi die Aussicht auf das ewige Leben eröffnet und geschenkt wird! Welch unendliche Tiefen beglückender Sinnerfüllung vermittelt die Weisheit, die der Weltordnung im Heilswirken Christi zuteil wird, die, wenn sie auf sich selbst gestellt bliebe, nur das Bruchstück eines Sinnes in sich trüge, der zu nichts führt!

Welch abgrundtiefe Sinnfülle offenbart sich uns in Gott, der Person ist und zugleich in drei Personen erscheint und darin mit der Wärme unendlicher Gemeinschaft, deren er fähig ist, in liebende Beziehung zu uns als Personen tritt – wenn man diesen lebendigen Gott etwa mit dem simplen, monotonen, gleichförmigen und leblosen «Gottesgedanken» vergleicht, der sich aus dem «natürlichen» Nachdenken ergibt.

In der Kenosis der Liebe, die nur Gott als Person auf sich nehmen kann, offenbart sich uns, wenn wir uns von dieser Liebe erobern lassen, das, was der heilige Apostel Paulus sagt: «Indem ihr in der Liebe verwurzelt und fest gegründet seid, sollt ihr dazu fähig werden, zusammen mit allen Heiligen zu

begreifen, welches die Breite und Länge, die Tiefe und Höhe ist, und ihr sollt die Liebe Christi, die alle Erkenntnis übersteigt, erkennen, damit ihr mit aller Gottesfülle erfüllt werdet» (Eph. 3, 18–19).

Die Weisheit, die so verstanden wird, kann keinen anderen Grund haben als den, der in der vollkommenen innertrinitarischen Gemeinschaft besteht. Durch die Weisheit will Gott alles zu der Vollkommenheit hinführen, die aus dieser Gemeinschaft hervorstrahlt. Auch die Weisheit, die wir besitzen, ist ein Strahl, der aus der innertrinitarischen Gemeinschaft hervorgeht. Der «Einzelne» in abstraktem Sinn, wie er im Denken einiger Philosophen vorkommt, kann gar nicht weise sein. Wo keine interpersonale Beziehung vorhanden ist, gibt es kein Erwägen und kein Maß, sondern einseitige Übertreibung und Exklusivismus. Das Streben nach Weisheit kommt aus dem gemeinsamen Leben und wird von ihm erforscht.

Das, was wir im Verlauf unseres irdischen Lebens aufgrund der Naturordnung erkennen, und das, was wir aus der Ordnung des menschlichen Geisteslebens verstehen, ja sogar das, was uns aus dem erlösenden Handeln Gottes im Hinblick auf uns klar wird, ist nichts anderes als ein fernes, schwaches Aufleuchten der göttlichen Erkenntnis und Weisheit, die höher als jedwede Erkenntnis und Weisheit ist, die wir hier jemals erlangen können. Durch sie werden wir dahin geleitet, wo wir ihrer ganz teilhaftig werden, wenn wir im ewigen Leben in die Einheit mit Gott eingehen. «Indem wir diese Weisheit gelten lassen, die jenseits alles Verstandes und aller Vernunft (*ἄλογον καὶ ἄνουν*) und damit – im Sinne des Transzendierens – töricht ist, werden wir dessen inne, daß sie der Ursprung allen Verstandes, aller Vernunft und allen Begreifens ist. In ihr ist aller Rat beschlossen, aus ihr kommt alles Wissen und Verstehen, in ihr sind verborgen alle Schätze der Weisheit und der Erkenntnis» (Kol. 2, 3). Denn aus dem bisher Gesagten folgt, daß die überweisheitliche und allweise Ursache sowohl die Grundlage der Weisheit an sich als auch der Weisheit als Ganzes und der Weisheit eines jeden ist». <sup>137</sup>

## 2. Die Gerechtigkeit und die Barmherzigkeit Gottes

Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit können innerhalb der Beziehung Gottes zu uns nicht voneinander getrennt werden. Seine Gerechtigkeit gegenüber den Geschöpfen hat ihren Grund in der Gleichheit der trinitarischen Personen. Gott ruft, indem er sich wohlwollend und gütig herabneigt, Geschöpfe ins Leben und läßt sie gemäß einer Gerechtigkeit, die die Gleichheit der göttlichen Personen widerspiegelt, an seiner Seligkeit teilnehmen.

Gott ist nicht gerecht, ohne zugleich barmherzig zu sein, und seine Barmherzigkeit besteht nicht ohne seine Gerechtigkeit. Denn er ist uns gegenüber gerecht, indem er sich freiwillig und barmherzig zu uns herabläßt. «Richte mich, Herr, nach deiner Gerechtigkeit» (Ps. 35, 24) betet der Psalmist, und: «Meine Zunge wird deine Gerechtigkeit verkündigen» (Ps. 35, 28). Doch sagt er auch: «Deine Barmherzigkeit steht mir vor Augen» (Ps. 26, 3), und: «Halte deine Barmherzigkeit über denen, die dich kennen und deine Gerechtigkeit über denen, die in ihren Herzen redlich sind» (Ps. 36, 11).

Wenn Gott nur gerecht wäre, dann wäre er nicht völlig frei; wenn er nur barmherzig wäre, dann stellte er die menschlichen Anstrengungen überhaupt nicht in Rechnung und ermutigte sie auch nicht. Die Menschen wären dann zu einfachen, passiven Gefäßen seiner Gnade herabgewürdigt. Die geschaffene Welt besäße keine tatsächliche und bleibende Wirklichkeit und die Menschen könnten durch ihr eigenes Bemühen gar nicht fortschreiten.

Weil Gott gerecht ist, will er einerseits, daß alle untereinander gleich seien, andererseits teilt er ihnen soviel von seiner Seligkeit zu, wieviel sie aufgrund ihrer Bemühungen, derer er sie befähigt hat, empfangen können; hat er sie doch selbst mit der Fähigkeit ausgerüstet, das, was die Geschöpfe bekommen können, in maximaler Weise anzunehmen. In seiner Gerechtigkeit bezieht sich Gott auf alle in gleicher Weise, und doch denkt er im Rahmen dieses Ganzen auch an jeden einzelnen besonders. Unser Streben nach Gerechtigkeit geht von einer Idee oder Modellvorstellung aus und zielt auf ihre allgemeine Verwirklichung. Gott geht nicht von einer Idee der Gerechtigkeit aus, sondern von einer bereits in ihm vorhandenen Wirklichkeit. Wenn die Sünde nicht einen Teil unseres eigentlichen, authentischen Wesens als Menschen verdeckt hätte, müßten auch wir nicht von einer Idee der Gerechtigkeit ausgehen, dann wäre die in völliger Gleichheit unter uns vorhandene, wirkliche Gerechtigkeit unser Ausgangspunkt.

Das Gerechtigkeitsgefühl dessen, der die Macht hat, anderen Gerechtigkeit zu schaffen, beruht auf dem Drang, ihnen zu helfen. Dieser Drang, Gerechtigkeit zu schaffen, ist in Gott in höchstem Maße vorhanden. Wer aber nicht teilhat an der Gerechtigkeit, in dem beruht das Gerechtigkeitsstreben eben auf dem Gefühl eines Mangels und wird zur Forderung oder zum Anspruch auf Gerechtigkeit. Jeder beansprucht das, was ihm zusteht, und wünscht, daß darauf in einer für alle im wesentlichen gleichen Weise Rücksicht genommen wird. Vor Gott können die Menschen im Grunde keinen Anspruch auf Gerechtigkeit erheben, sind sie doch nur durch seine Gnade ins Dasein gerufen und zwar ausdrücklich dafür, um an der Seligkeit teilzuhaben. Gott hat sie aber frei geschaffen und ruft sie daher in der Beziehung zu ihm zur Gerechtigkeit.

Er bietet ihnen alles, was er hat, an, mit der Ausnahme, daß er ihnen ihre Geschöpflichkeit beläßt, daß sie also nicht wie er unerschaffen und damit Ursprung oder Existenz sein können.

In den Menschen ist eine tiefe Überzeugung vorhanden, daß Gott sich ihnen gegenüber gerecht verhält, darum erwarten sie berechtigterweise Gerechtigkeit von ihm und verspüren den Drang in sich, sie von ihm zu erbitten.

a. Gott, der innerhalb der Beziehungen der drei Personen der Trinität gerecht ist, kann auch im Verhältnis zu seinen Geschöpfen nur gerecht sein

Weil wir überzeugt sind, daß Gott gerecht ist, können wir ihn bitten: «Herr, du bist gerecht und läßt mich teilhaben an deiner Seligkeit, erfülle doch deinen guten, gerechten Willen auch an mir. Du hast mich zur Gerechtigkeit erschaffen, siehst aber die Ungerechtigkeit an mir, unter der ich leide. Erfülle deine Gerechtigkeit, für die du mich erschaffen hast, an mir!» Gleichzeitig müssen wir aber auch beten: «Herr, ich danke dir, daß du mich dazu geschaffen hast, daß du deine Gerechtigkeit an mir erfüllst.» Wir müssen also, wenn wir im Gebet Gott um Gerechtigkeit bitten, ihm zugleich auch dafür danken. Wenn wir aber Gott darum bitten, uns an seiner Seligkeit teilhaben zu lassen, müssen wir ihn auch darum bitten, in seiner Gerechtigkeit auch die anderen an der Seligkeit teilhaben zu lassen. Das Verlangen des Menschen, für sich selbst Gerechtigkeit zu haben, das auf der Überzeugung fußt, daß Gott gerecht ist, muß also mit dem Wunsch nach der gleichen Gerechtigkeit für alle vorhanden sein. Es darf dabei nicht vergessen werden, daß Gott, der ja der Gerechte und gleichzeitig der Barmherzige ist, auch sie dazu geschaffen hat, gemäß der Gerechtigkeit sich der Seligkeit zu erfreuen.

Der Mensch hat aber das Recht, von den anderen Menschen für sich selbst und für andere Gerechtigkeit zu fordern, und er kann sich dabei darauf berufen, daß Gott sie alle gleich geschaffen und ihnen das Recht gegeben hat, in gleicher Weise an den Gütern, die er ihnen in der Schöpfung verliehen hat, und die sie durch ihren Einsatz auch noch steigern können, teilzuhaben. Und wenn von anderen Menschen Gerechtigkeit gefordert wird, soll dabei nicht auch an ihre Barmherzigkeit appelliert werden, denn nicht sie sind es ja, die den Fordernden geschaffen haben, sie sind in gleicher Weise Geschöpfe und begehen ein Unrecht, wenn sie in materieller Hinsicht und was die Ehre betrifft, eine höhere Stellung beanspruchen. Bei seiner Gerechtigkeitsforderung von anderen darf der Mensch dessen gewiß sein, daß Gott ihn darin unterstützt. Gewiß darf er über diesem Fordern die Liebe zu den andern, von denen er Gerechtig-

keit verlangt, nicht vergessen. Ebenso sollen sich jene, die sich in außerordentlicher Weise um das Wohl aller bemühen, besonderer Ehre erfreuen. Dabei weiß der Christ, daß die wertvollsten Güter die geistigen und geistlichen sind und daß sein Heil von diesen abhängt und nicht von solchen materieller Art. Und die geistlichen Güter werden durch die eigenen Anstrengungen dessen gemehrt, der sie besitzt, und hängen nicht davon ab, was andere ihm geben. Freilich sollen die anderen ihn nicht daran hindern, seine geistigen und geistlichen Möglichkeiten durch eigenes Bemühen zu entfalten.

Bezüglich der Seligkeit weiß der Christ, daß Gott, der alle dazu geschaffen hat, an ihr teilzuhaben, ihr Erlangen doch auch an eigenes Bemühen geknüpft hat. «Das Reich Gottes wird mit Gewalt eingenommen» (Mt. 11, 12). Es ist auch richtig, daß die materiellen Güter einerseits nach dem Grundsatz der Gleichheit verteilt werden, wenn dabei andererseits doch auch die Anstrengungen des einzelnen in Rechnung gestellt werden müssen. Wir müssen uns bemühen, vor Gott gerecht zu sein, ihm offen und frei und ohne Hintergedanken zu begegnen. Wir müssen ihm geben, was ihm unsererseits gebührt, nämlich Anbetung und Dank, und dazu gehört eben auch unser Bemühen um Seligkeit, die uns dann nach dem Maß des geistlichen Lebens, das wir erreicht haben, zuteil wird.

Weil Gott gerecht ist, erwartet er auch von uns, daß wir gerecht seien. Nur der Gerechte kann sich der Gerechtigkeit Gottes erfreuen. Gott muß in jeder Beziehung als gerecht angesehen werden. Er schenkt nicht nur gemäß seiner Gerechtigkeit, sondern verlangt auch Gerechtigkeit vor ihm und gegenüber den Menschen. Wer seinerseits die von Gott befohlene Gerechtigkeit nicht erfüllt, wer Gott nicht als den Ursprung und den Förderer der Gerechtigkeit anerkennt und demnach in seiner Beziehung zu ihm und zu den Nächsten ungerecht ist und seinen Willen verachtet, kann nicht an der Seligkeit bei Gott teilhaben. Die wahre Gerechtigkeit besteht also darin, daß jeder von Gott als dem Gerechten das bekommt, was ihm nach seiner eigenen Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit zusteht. Gott will, daß wir auch in dieser Beziehung zunehmen und an seiner Gerechtigkeit und Barmherzigkeit teilhaben, indem wir selbst den anderen gegenüber gerecht und barmherzig werden. Weil wir mit unserer Gerechtigkeit nie zu der vollkommenen Gerechtigkeit gelangen können, die wir von ihm erbitten, sind wir darauf angewiesen, ihn nicht nur um seine Gerechtigkeit zu bitten, also nicht nur darum, daß er uns gemäß unserer Gerechtigkeit richtet, sondern ihn auch um seine Barmherzigkeit anzurufen (Dan. 9, 18). «Die Taten unserer Gerechtigkeit sind wie ein schmutziges Gewand» (Jes. 64, 6).

Christus allein hat als Mensch völlige Gerechtigkeit getan. Aus seiner Gerech-

tigkeit schöpfen wir die Kraft, auf dem Weg zum ewigen Leben voranzukommen, in welchem wir uns seine Gerechtigkeit, die die menschliche Form der göttlichen Gerechtigkeit ist, völlig aneignen werden (1 Kor. 1,30; 2 Kor. 5,21; Eph. 6,14). Weil wir die Gerechtigkeit immer nur durch die Barmherzigkeit erlangen und sie, da unsere Bemühungen, sie zu erlangen, immer ungenügend sind, nie völlig zu eigen haben, können wir nur in Demut vor ihm bestehen.

Obwohl zur wahren Gerechtigkeit vor Gott, wie wir eben sagten, auch die Demut gehört und wir darin anerkennen, daß alles, was wir haben, aus seiner Barmherzigkeit stammt, steht die Bitte um Gottes Barmherzigkeit nicht im Widerspruch zur Bitte, uns gemäß seiner Gerechtigkeit am Heil teilnehmen zu lassen. Zur Bitte um Gerechtigkeit von Gott gehört notwendig die Anerkennung dessen, daß Gott uns an der Seligkeit zwar nach seiner Gerechtigkeit teilgibt, daß dieses aber zugleich aufgrund seiner Güte und seiner Barmherzigkeit geschieht, daß Gott aber, indem er uns Barmherzigkeit erweist, in der Bestimmung zur Seligkeit nicht willkürlich und unberechenbar vorgeht, wie dieses die calvinistische Lehre behauptet. Gott ist barmherzig, aber er ist auch der «gerechte Richter», er achtet auch auf das Geschöpf und seine Bemühungen. Wer die Barmherzigkeit erbittet, ist gerade dadurch gerecht, denn er bemüht sich, demütig zu sein und anerkennt, daß er das, was er hat, aufgrund des Erbarmens Gottes besitzt, und so hat er also aufgrund der Gerechtigkeit teil an der Seligkeit.

Wir sprechen hier nicht von der Gerechtigkeit im Zusammenhang des Lebens in der Welt. Diese Gerechtigkeit hängt von anderen Voraussetzungen ab. Wer in der Welt unter Ungerechtigkeit leidet, ist dazu berechtigt, von den anderen Gerechtigkeit und nicht Barmherzigkeit zu fordern. Er ist auch dazu berechtigt, die Ungerechten zu rügen und gegen alle, die das Recht zu ihren Gunsten auslegen und niedertreten, zu protestieren. Er soll aber durch die Art, in der er dieses tut, seine eigene geistige Würde nicht verlieren. Darum wird es gut sein, wenn er die Gerechtigkeit nicht für sich, sondern für die anderen fordert. Das ist Sache der Nächstenliebe.

Der Christ soll nie vergessen, daß es eine andere Gerechtigkeit gibt, die von Gott kommt und die den Menschen gemäß ihres Bemühens um eigene Gerechtigkeit zugeteilt wird. Sie ist bei den Menschen verschieden, je nachdem, wie weit sie es in ihrer Gerechtigkeit gebracht haben. Darum erfreut sich der, der innerhalb der Welt und ihrer Ordnung Unrecht leidet, der Gerechtigkeit Gottes, wenn er vor Gott rechtschaffen ist und umgekehrt. Es kann auch sein, daß die, die innerhalb der Welt relativ gleichgestellt sind, vor Gott sehr verschieden stehen und an der Seligkeit eben nicht in gleicher Weise beteiligt sind. Und dieses nicht, weil Gott etwa nicht wollte, daß alle sich seinerseits

der gleichen Gerechtigkeit erfreuen, sondern weil sie sich selbst durch ihre Bemühungen oder ihre Gleichgültigkeit vor Gott eben als würdig oder als unwürdig erweisen und diese Verschiedenheit herbeiführen.

b. Im gesellschaftlichen Bereich verursachen andere die Ungerechtigkeit, innerhalb des geistlichen Lebens wird sie nur durch den Kampf mit sich selbst überwunden

Die Ungleichheit innerhalb der Sozialordnung ist durch andere verschuldet, aber die in der Ordnung des Geistes hängt von jedem einzelnen ab. Darum kann die erstere durch den Kampf gegen andere beseitigt werden, die zweite läßt sich indessen nur durch den Kampf mit sich selbst beseitigen. Wenn alle diesen Kampf mit sich selbst führten, käme es nicht nur auf geistig-geistlichem Gebiet zu Gerechtigkeit und Gleichheit, sondern auch zur Verwirklichung wahrer Gerechtigkeit in der äußeren Ordnung. Im Abschnitt über die Präscienz Gottes führten wir einen Ausspruch des Johannes Chrysostomus an, in welchem er darauf hinweist, wie sehr Gott es wünscht, daß in beiden Hinsichten unter den Menschen Gerechtigkeit herrsche, wie sehr aber auch ihr Erlangen von den menschlichen Bemühungen darum abhängt. Er sagt das gleiche, auch wenn er von der Gerechtigkeit als Barmherzigkeit Gottes spricht: «Denn er ist menschenliebend und barmherzig, und so wie eine Frau, die von den Geburtswegen erfaßt ist, gebären möchte, so wünscht auch er, seine Barmherzigkeit auszuschütten. Unsere Sünden aber hindern ihn daran».<sup>138</sup>

Der vollen Gerechtigkeit Gottes werden sich die Gerechten besonders im künftigen Leben erfreuen, wie das im Gleichnis vom unbarmherzigen Reichen und vom armen Lazarus dargestellt ist (Lk. 16,25).

Gott nährt das Verlangen nach der wahren Gerechtigkeit in uns, er gibt uns sie aber nicht gleich fertig, damit wir uns ihr durch unser ständiges Bemühen nähern und dadurch ihm selber näher kommen. Gott erhält dieses Verlangen unter anderem auch dadurch in uns wach, daß er jene, die anderen, besonders den Gerechten, die äußere Gerechtigkeit vorenthalten, selber bestraft. Jesus, der der Gerechteste war und doch die allergrößte Ungerechtigkeit erlitt – die größte im Verhältnis dazu, daß er der Gerechteste war – wurde wegen seiner Gerechtigkeit zur Herrlichkeit des Himmels erhoben, und er ist es, der das Ringen um die wahre Gerechtigkeit im Verlaufe der Geschichte in wirksamster Weise aufrecht erhält.

Außerdem erhält Gott, indem er die Ungerechten bestraft, in der Ordnung

dieser Welt ein gewisses Gleichgewicht und schafft damit die Möglichkeit für alle, sich an den Gütern, die er allen schenkte, zu freuen. Die Gerechtigkeit ist eine dynamische Eigenschaft oder Energie Gottes; er hat die Welt in Gerechtigkeit geschaffen und will sie in jeder Hinsicht wieder zur Gerechtigkeit zurückführen.

Wer an Gottes Energien, darunter auch an seiner Gerechtigkeit teilhat, und zwar schon durch sein Dasein als Geschöpf, dann aber auch durch die Gnade, die das Geschöpfliche wieder zurechtbringt und kräftigt, ist selbst vom Drange beseelt, Gerechtigkeit zu verwirklichen. Er wird auch andere dazu anhalten, Gerechtigkeit zu tun. Der heilige Isaac Syrus sagt: «Den Reichen sollst du dem Armen nicht vorziehen und sollst nicht versuchen, den Würdigen unter den Unwürdigen zu erkennen. Alle Menschen sollen für dich gleich gut sein. Dadurch wirst du auch die Unwürdigen zum Guten anhalten... Denn der Herr hatte mit den Zöllnern und Dirnen Tischgemeinschaft und hat die Unwürdigen nicht verstoßen, um auf diese Art alle zur Gottesfurcht zu rufen, damit sie durch leibliche Gaben zu geistlichen Gütern hingeführt werden».<sup>139</sup>

Der geistlich gesinnte Mensch strebt nicht nur danach, daß die Menschen zu innerer Gerechtigkeit gelangen, sondern setzt sich auch für äußere Gerechtigkeit ein. Weiß er doch, daß äußere Ungerechtigkeit das Wachsen der Liebe unter den Menschen und damit die innere Gerechtigkeit verhindern kann. Die äußere Gerechtigkeit ist aber nicht letzter Zweck, höher als sie steht die Gerechtigkeit innerhalb der geistig-geistlichen Ordnung. Der geistlich Gesinnte gibt dafür ein Beispiel, indem er sich nicht nur für die äußere Gerechtigkeit einsetzt. Er läßt sich vom Gedanken leiten, den der heilige Isaac Syrus in die Worte faßt: «Wer arm ist an weltlichen Dingen, wird reich sein in Gott».<sup>140</sup>

Die wahre und vollkommene Gerechtigkeit wird einmal das volle Gleichgewicht zwischen allem Geschaffenen wiederherstellen, und dieses ist dann der Widerschein der Gerechtigkeit Gottes, der alle seine Geschöpfe liebt.<sup>141</sup>

Als angemessene Beziehung der Menschen untereinander und der Menschen mit Gott ist die Gerechtigkeit Voraussetzung für eine offene, ungehinderte Kommunikation. Der Gerechte hat keinen Grund, sich zu verbergen, nur die Ungerechten und die von ihnen ungerecht Behandelten müssen ihre Gedanken voreinander verstecken.

### c. Die in Christus erfüllte vollkommene Gerechtigkeit

Die vollkommene Gerechtigkeit vor Gott wurde für uns in Christus erfüllt. Und auch die vollkommene Belohnung dieser Gerechtigkeit durch Gott fand in Christus statt. Für alles, was er in der Welt zu leiden hatte und dafür, daß er vor Gott gerecht blieb, wurde er über alles verherrlicht (Phil. 2,9). Und alle, die mit ihm vereint sind und seinem Vorbild folgen, werden an seiner Herrlichkeit teilhaben. Im Evangelium Christi «wurde die Gerechtigkeit Gottes offenbar» (Röm. 1,17). «Jesus Christus wurde für uns zur Weisheit von Gott, zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zur Erlösung» (1 Kor. 1,30). In ihm wurde die Gabe der Gerechtigkeit sichtbar und in ihm haben wir die überschwengliche Fülle der Gnade und dieser Gabe (Röm. 5,17). In ihm zeigte sich uns die höchste Gerechtigkeit, die zugleich größte Barmherzigkeit ist und überwältigendes Erbarmen (Eph. 2,4; Röm. 9,23; Tit. 3,5).

Es wäre aber verfehlt, wenn wir, wie die Protestanten, annähmen, daß Gott seine Gerechtigkeit in Christus aus Erbarmen über eine völlig passive Menschheit habe aufgehen lassen. So gesehen hätte sich in Christus nur die Barmherzigkeit Gottes, nicht aber auch seine Gerechtigkeit gezeigt. In Christus aber krönte die vollkommene Gerechtigkeit Gottes die vollkommene Gerechtigkeit des Menschen und es wurde eine vollkommene Korrespondenz zwischen beiden verwirklicht. Hier tritt die Bedeutung des menschlichen Willens in Christus hervor. Wenn Gott seine Barmherzigkeit ohne Gerechtigkeit erweise, dann unternähme er mit uns kein Erziehungswerk mehr, dann wäre er nicht mehr an unserem Wachstum interessiert, sondern würde zeigen, daß er uns nicht als Wesen geschaffen hat, die eines geistlichen Wachstums fähig sind. Selbst seine schöpferische Kraft erschiene als eingeschränkt. Als Mensch erfüllt Christus die Gerechtigkeit als unser Stellvertreter, und als Gott belohnt er diese Gerechtigkeit mit seiner Gerechtigkeit. Er tut beides, da er in ein und derselben Hypostase die Gottheit und die Menschheit vereint. Er tut es, weil er will, daß wir nicht nur an seiner Gerechtigkeit als Gott, an der Gerechtigkeit Gottes, die uns aus Barmherzigkeit geschenkt wird, teilhaben, die uns also aus Gottes Erbarmen, ohne Gerechtigkeit zuteil wird, und die wir in passiver Weise empfangen, sondern daß wir auch an seiner Gerechtigkeit als Mensch durch unser eigenes Bemühen beteiligt sind, das gewiß durch seine Gnade und durch seinen Geist unterstützt wird. Alle unsere Glieder sollen wir «als Waffen der Gerechtigkeit Gott hingeben» (Röm. 6,13). So verwirklicht Gott die vollkommene Gerechtigkeit in Christus nicht nur dadurch, daß er Christus als einen Menschen mit der ganzen Herrlichkeit und dem Lichtglanz der göttlichen Personen erfüllt, sondern auch dadurch, daß er auch uns mit dieser Seligkeit

überschütten möge, weil wir in ihm überwunden haben. «Wer überwindet, dem werde ich geben, zu sitzen auf meinem Stuhl, so wie auch ich überwunden habe und habe mich zum Vater gesetzt, auf seinen Stuhl» (Offb. 3, 21). Die Gerechtigkeit Gottes wird den Erdkreis erfüllen können, da sie sich sowohl von Gottes Seite her als auch von der unseren zeigen wird. Nur so wird sich die Absicht Gottes erfüllen können, daß die Erde seiner Gerechtigkeit voll werde, indem sie über uns aufgeht, aber auch aus uns hervorstrahlt. Nur so wird die Welt wirklich zum Reich Gottes, das Gerechtigkeit, Friede und Freude im Heiligen Geist ist (Röm. 15, 17).

### *3. Die Heiligkeit Gottes und unsere Teilhabe daran*

Auch die Heiligkeit Gottes bezeichnet einerseits eine Eigenschaft, die Gott als der Dreieinige an und für sich hat, andererseits manifestiert sie sich in der Welt und wird zu einer Eigenschaft, an der auch die Menschen teilhaben können. Unter dem erstgenannten Gesichtspunkt ist sie ganz und gar apophatisch, undefinierbar; unter dem zweiten ist sie zwar begreiflich, kann aber erst recht nur schwer gedanklich definiert werden, sie bleibt also eine apophatisch-kataphatische Wirklichkeit. Die an erster Stelle genannte müßte man eigentlich «Über-Heiligkeit» nennen und nur der zweiten kommt die Bezeichnung «Heiligkeit» zu. Hier sprechen wir von dieser uns offenbarten Heiligkeit, die sich in der Welt durch Gottes Herablassung und in seinen unerschaffenen Energien kundgetan hat.

In der Heiligkeit, die sich in der Welt manifestiert, wird ebenfalls eine Verbindung von transzendenter und offenbarter Wirklichkeit Gottes, von Hoheit und Herablassung sichtbar. Wenn Gott sich nicht so offenbart hätte, daß er im Vollzug dieser Herablassung nicht doch noch einen Teil seiner Transzendenz behielte, dann wäre seine Heiligkeit als göttliche Eigenschaft nicht zu erkennen; und wenn er sich nicht herabließe, ohne aufzuhören transzendent zu sein, könnte die Welt seine Heiligkeit gar nicht ertragen und auch nicht an ihr teilhaben.

Indem Gott sich offenbart und sich gerade darin zugleich herabläßt, macht er deutlich, daß seine Wirklichkeit alles, was in der Welt ist, übersteigt und in eine völlig andere Ordnung hineingehört. Wenn die Heiligkeit nicht etwas Transzendentes wäre, böte sie uns nicht die Möglichkeit, uns selbst immer wieder zu transzendieren; und wenn sich Gott, indem er sie uns erfahren läßt, nicht herabneigte, könnten wir gar nicht versuchen, sie zu erreichen, da sie uns ganz unzugänglich wäre. Sooft für unser Bewußtsein ein Strahl der Transzen-

denz Gottes aufleuchtet, erfahren wir darin etwas von seiner Heiligkeit, die sich zu uns herabläßt; sie läßt sich schwer durch Worte und Begriffe definieren, sie wird aber als heilig erlebt. Die Heiligkeit selbst ist etwas im Verhältnis zur Welt Transzendentes, daher erleben wir die Transzendenz selbst als heilig, auch wenn sie sich zu uns herabläßt und uns erhebt. Die Heiligkeit, die in der Welt da ist, ist als solche ein Beweis für die Existenz einer transzendenten Ordnung. Wohl nirgend wird «das ganz Andere», das «mysterium tremendum» der Wirklichkeit Gottes so deutlich erfahren, wie in der Heiligkeit, in die die Offenbarung gehüllt ist. Wir können die offenbarte Gottheit und die Heiligkeit beinahe gleichsetzen. Man kann sagen, daß sich uns in der Heiligkeit alle göttlichen Eigenschaften in konzentrierter Weise offenbaren. Sie ist das leuchtende und aktive Geheimnis der göttlichen Gegenwart. In ihr ist all das zusammengefaßt, was Gott von der Welt unterscheidet.

#### a. Die Heiligkeit ist das Attribut der Transzendenz als Person

Indessen ist die Heiligkeit nicht einfach ein Merkmal eines unpersönlichen Mysteriums. Sie ist das Attribut der Transzendenz als Person. Das wird darin deutlich, daß wir uns vor dem heiligen Geheimnis wie vor einem höchsten Gewissen fürchten und schämen, wie vor einem obersten Gerichtshof, vor dem wir Rechenschaft ablegen müssen. Das Heilige als Transzendenz erfahren wir als Person-Transzendenz, die unser persönliches Gewissen schärft und uns unserer Sündhaftigkeit innerwerden läßt. Die Heiligkeit begegnet uns als unendliche Hoheit, die uns Menschen zur Demut ruft. Wir gelangen dadurch zu unserem wahren Selbstbewußtsein. «Wenn die Seele tief von der Demut geprägt wurde und durch den Geist ganz in die Tiefen Christi untergetaucht ist, die Welt und alles, was in ihr ist, vergißt, nur auf sich und das Eigene gerichtet ist und lange Zeit in dieser Meditation verharrt und sich daran gewöhnt, so sieht sie sich in ihrer ganzen Nichtigkeit und Kleinheit und ist davon überzeugt, daß niemand in der ganzen Welt so unwürdig ist wie sie».<sup>142</sup> Die Heiligkeit erfüllt uns mit einer Scheu, die anders ist als die Scheu vor sonstigen Sachen, mit Schaudern, das wir sonst vor keiner andern Wirklichkeit empfinden, vermischt mit Angst und Schrecken und mit Scham über alles, was an uns unrein ist. Angesichts dieser personhaften Heiligkeit empfinden wir uns gleichsam in unserer ganzen Unreinheit und Nacktheit aufgedeckt. Und doch zieht uns diese Heiligkeit gleichzeitig auch an. Dionysius Areopagita identifiziert die Heiligkeit Gottes mit seiner Allmacht und unsere Bemühungen um Heiligung mit dem Streben nach Reinheit (in seiner Schrift «Über die kirchli-

che Hierarchie»). Die Reinheit schließt ebenfalls etwas Transzendentes ein, sie hat etwas Göttliches in sich.

Sowohl die Scheu als auch die Furcht beziehen sich indessen auf eine Person. Das Empfinden des Aufgedeckt-Werdens, das sie in uns hervorrufen, bringt uns auch das Gute, das in uns ist, zum Bewußtsein, und dieses drängt uns dazu, unser Gewissen zu reinigen, indem wir uns einem anderen stellen. Der Mensch erkennt darin sein wahres Wesen, zu dem er berufen ist, er wird davon ganz gefesselt, und es erwacht das Verlangen nach Reinheit und nach der Verbindung mit Gott in ihm; und das, weil er seiner reinigenden Heiligkeit begegnete. Dieses tut ihm wohl, denn er verspürt, daß Gott sein wahres Wesen durchschaut hat und ihn trotz seines sündigen Zustandes nicht verstößt, sondern ihn zur Reinheit ruft. Wenn uns das widerfährt, fühlen wir uns glücklich und erleichtert, da wir nun frei und offen vor ihm dastehen; wir müssen ihm und uns nicht mehr etwas vorspielen, wir müssen nicht in solchem Spiel verharren, in welchem wir uns schließlich selber nicht mehr kennen, und auch nicht ständig davor Angst haben, entlarvt zu werden. Wir spielen also nicht mehr «Theater», wir machen uns selbst nichts mehr vor, bilden uns nicht mehr ein, sündlos zu sein, was uns ja nie gelingen kann, da wir unsere Unreinheit höchstens notdürftig bedecken können. Wir befreien unser Subjekt zu wahrer Gemeinschaft. Wer sich vor dem heiligen Gott gereinigt fühlt, wird mit Freimut (*παρηγοία*) erfüllt, mit einer Offenheit des Gemütes und Aufrichtigkeit der Kommunikation, die nichts mit Vermessenheit oder Zynismus gemeinsam haben, sondern dem Freimut eines Kindes gleichen, das nichts von Sünde weiß, die aber doch Reife aufweisen und bewußte Freude daran an den Tag legen. Wenn wir uns unrein fühlen, bitten wir die Heiligen, die in Freimut vor Gott stehen, daß sie vermittelnd und fürsprechend für uns eintreten. Indem Gott uns auf diese Weise Heiligkeit mitteilt, führt er uns zu unserem wahren Subjekt-Sein zurück. Dieses kann er aber nur tun, wenn er sich uns selbst als liebendes Subjekt kundtut. Er weckt die Verantwortlichkeit unseres Subjektes, indem er als transzendentes Subjekt mit uns in vertraute Beziehung tritt. So ist die Heiligkeit nicht Eigenschaft irgendeines Objektes, sondern im eigentlichen und ausschließenden Sinn die Eigenschaft des höchsten Subjektes, das uns liebt und das an sich vollkommen rein ist, uns aber ganz fordert.

Nur nach langem Bemühen und im Wissen um die Gegenwart Gottes als uns liebende Person gewinnen wir wirklichen Freimut, weil dadurch zugleich auch Reinheit gewonnen wird. Nur darum wird der Freimut bei den Heiligen auch zu einem dauernden Zustand. Wenn das Wissen um Gottes Gegenwart verloren geht, und damit auch das Selbstbewußtsein und das Wissen um die eigene Sündhaftigkeit, fällt auch der Freimut dahin und macht den unreinen

Begierden Platz. Wenn sich der Mensch dann wieder Gott naht, tut er das wieder schwer und voller Furcht. Der heilige Isaac Syrus sagt: «Reinige dich immer wieder vor Gott, indem du sein Gedächtnis im Herzen trägst, damit du nicht etwa, wenn du die Erinnerung an ihn versäumst, den Freimut verlierst, wenn du zu ihm eintrittst. Denn der Freimut vor Gott kommt aus dem ständigen Reden mit ihm und aus vielem Beten».<sup>143</sup>

Der Freimut ist eine Vertrautheit mit Gott, die keine Herabsetzung des Gefühls des Außerordentlichen mit sich bringt, mit ihm kommunizieren zu dürfen; er ist aufs engste mit dem ständig wachen Wissen um Gottes Erhabenheit und mit der Furcht, die Verbindung mit ihm durch irgendein Verbergen oder eine Ungebührlichkeit zu verlieren, verbunden.

Jeder Mensch, auf den dank seiner Bemühung um selbstverantwortliche Reinigung und dank der Treue seines Gewissens ein Strahl aus der göttlichen Transzendenz fällt, wird dadurch heilig. «Denn du bist heilig, unser Gott und ruhest im Heiligen aus», so wird im orthodoxen Gottesdienst gebetet. Das «Ausruhen» Gottes in den Heiligen ist eine Tatsache, deren sie sich ständig bewußt sind. Alle Christen werden vom heiligen Apostel Paulus «Heilige» genannt, insofern sie dessen immer eingedenk sind, daß Christus seit ihrer Taufe in ihnen Wohnung genommen hat und wenn sie mit Hilfe der Gnade, die sie in der Taufe und durch die anderen Sakramente erhalten haben, um Reinheit ringen. Der Heilige Geist ist es, der dieses Bewußtsein wachhält und die Kraft für dieses Ringen schenkt.

b. Das Christentum hat die Grenze zwischen Heilig und Profan virtuell aufgelöst und allen den Zugang zur Heiligkeit eröffnet

Es wird in der Gegenwart manchmal die Meinung laut, der heutige Mensch könne an der Heiligkeit Gottes überhaupt nicht mehr teilhaben, und in allerletzter Zeit wurde diese Ansicht zu einer Säkularismus-Theorie ausgebaut, dergemäß das Christentum das «Heilige» als Qualität bestimmter Personen oder besonderer Orte und Gegenstände völlig aufgelöst und damit «verweltlicht» und «profaniert» habe. Der Sohn Gottes selbst sei, indem er Mensch unter Menschen wurde, ein Stück «Welt» geworden und habe damit diesen Verweltlichungsprozeß eingeleitet.

Tatsächlich hat das Christentum die Grenze zwischen Heilig und Profan in einem gewissen Sinn aufgelöst, aber gerade im umgekehrten Sinn: nicht so, daß nun alles «säkular» und «verweltlicht» werden müsse, es wurde in ihm vielmehr die Möglichkeit eröffnet, daß alles «heilig» werde. Bis zu einem

gewissen Grade ist dieses schon im Alten Testament der Fall. Die Auflösung der Grenze zwischen Heilig und Profan bedeutet also nicht eine allgemeine «Verweltlichung», sondern die Eröffnung der Aussicht auf eine universale Heiligung. Im Alten Testament war das ganze Volk geheiligt und zur Heiligkeit berufen: «Rede zur Versammlung der Söhne Israels: Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, der Herr, euer Gott» (3 Mose 19,2). Wir sahen, daß der heilige Apostel Paulus alle Christen als Heilige bezeichnet. Und der heilige Apostel Petrus nennt die Christen «ein heiliges Volk» (1 Petr. 2,9). Alle haben den Zugang zur Heiligkeit, da es seit dem Zeitpunkt, da Christus, der Sohn Gottes Mensch geworden ist, allen offensteht, mit ihm durch den Heiligen Geist eins zu werden. Den Zugang aller zur Heiligkeit abstreiten, hieße zugleich abstreiten, daß der Sohn Gottes, indem er Mensch wurde, sich in seinem Menschsein, das er annahm, zugleich auch seine aktive Gottheit bewahrt hat und sich mit uns gerade in seiner Eigenschaft als menschengewordener Gott vereinigt. Einfacher gesagt: wir alle haben Zugang zur Heiligkeit, weil Gott als Subjekt absoluter Heiligkeit zum menschlichen Subjekt höchster Reinheit, Sensibilität und Kommunikationsfähigkeit geworden ist und uns hilft, daß wir in dieser Gemeinschaft, die er uns mit sich schenkt, unsere eigene subjektive Sensibilität entdecken.

Im Christentum wurde dem Menschen die Erfahrung des Geheimnisses seiner eigenen Existenz als Subjekt aufs neue ermöglicht und damit eine Scheu vor der eigenen Person und vor dem Personsein der anderen, und zugleich das Wissen um eine Verpflichtung zu eigener Reinheit und um den Auftrag, etwas für die eigene Seligkeit zu tun. Die Erfahrung dieses Geheimnisses wurde dadurch ermöglicht, daß das höchste, göttliche Subjekt uns Menschen in menschlicher Gestalt nahegekommen ist und daß die Menschen selbst darin zugleich mit dem höchsten, göttlichen Subjekt, das schlechthin heilig ist, in Verbindung treten können. Gott wurde uns als solches absolutes Subjekt, das die Heiligkeit schlechthin verkörpert, zugänglich und damit ermöglichte er uns die bewußte Erfahrung unseres eigenen Subjektseins. Das Christentum löste die Grenze zwischen Heilig und Profan prinzipiell auf und eröffnete allen den Zugang zur Heiligkeit, da es, obwohl es behauptet, daß die Heiligkeit von Gott komme und daß, wo Heiligkeit ist, auch Gott sei, dennoch im Menschen ein Streben nach Heiligkeit, nach reiner Kommunikation mit Gott anerkennt und damit zugleich die Fähigkeit des Menschen, solches Kommunizieren, einen inneren Antrieb, mit dem höchsten Subjekt reine, heilige Gemeinschaft zu haben, bejaht. Dieser Zugang zur Heiligkeit wurde uns durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes eröffnet, und zwar dadurch, daß er in jedem Wohnung nimmt, der ihn aufnehmen will.

Nach den heiligen Kirchenvätern beruht die Heiligung darauf, daß der Mensch Gott immer ähnlicher wird, indem er sich bemüht, sich von Begierden und Leidenschaften zu reinigen und in den Tugenden zuzunehmen, die in der Liebe zusammengefaßt sind. Da aber diese Reinigung von den Begierden und die Tugenden nur durch die Kraft der Gnade erreicht werden, durch die die menschlichen Kräfte gestärkt werden, ist dieses Ähnlich-Werden zugleich ein Ausstrahlen der Gegenwart Gottes aus dem Menschen. Bei denen, die sich lieben, die sich gegenseitig einander mitteilen, erhält das Gesicht des einen jeweils die Züge des anderen und diese Züge lassen gleichsam das Bild des anderen aufleuchten. Nachdem die göttlichen Züge in den Antlitzen der Heiligen immer mehr zunehmen und die menschlichen Züge überwältigen, ist den Heiligen auch äußerlich schon hier auf Erden etwas Jenseitiges, Eschatologisches anzumerken, da sich in ihnen schon jetzt Gottes Eigenschaften spiegeln und seine Energien in ihnen aufstrahlen, die in der Vollendung einmal in völliger Weise zum Leuchten kommen werden. Aus ihnen leuchtet das ewige Leben der künftigen Welt hervor, ein Widerschein des Lebens aus Gott. «Die überwesentlichen, ewigen Güter werden hier schon in Abbildern und vorausweisenden Umrissen als verschieden ausgeprägte Tugenden sichtbar. In diesen wird Gott ständig in denen Mensch, die dessen würdig sind. Selig ist demnach der, der durch seine Weisheit in sich Gott Mensch werden läßt. Denn nachdem er dieses Geheimnis in sich vollbrachte, erfährt er seine eigene Verwandlung in Gott aufgrund der Gnade, und dieses Geschehen wird in Ewigkeit nicht aufhören.<sup>144</sup> «Die Essenz der Tugend ist das eine Wort Gottes; denn die Essenz aller Tugenden ist unser Herr Jesus Christus selbst».<sup>145</sup> Dieses Einprägen der göttlichen Gesichtszüge in unser Wesen ist mit unserer Vergöttlichung gleichzusetzen. Sie ist aber auch gleichbedeutend mit einer Menschwerdung Gottes in uns. Indem Gott in uns Mensch wird, ist unsere Vergöttlichung zugleich der Höhepunkt unserer eigenen Menschwerdung. Nach christlicher Anschauung verhalten wir uns, indem wir Gott, dem Liebenden, ähnlich werden, wie wahrhaft menschliche Menschen, da unser Herz dann von der brennendsten Liebe, nämlich von der Liebe Gottes erfüllt ist. Diese Liebe äußert sich in fast herzerreißendem Mitgefühl mit jedem fremden Schmerz, das die Empfindlichkeit für eigene Schmerzen übersteigt. Das bedeutet, daß die anderen potentiell ins eigene Wesen mit eingeschlossen werden. «Was ist ein Herz voller Barmherzigkeit?» fragt der heilige Isaac Syrus. Und er antwortet darauf: «Es ist das Brennen des Herzens für die ganze Kreatur, für die Menschen, für die Vögel und Tiere, für jedwedes Geschöpf... Ihr Gedächtnis und ihr Anblick lassen den betreffenden Menschen Tränen vergießen. Durch sein großes, starkes Erbarmen, das sein Inneres beherrscht und

durch die ständige Übung darin, erhält er ein weiches Herz, so daß er keinerlei Schädigung eines Geschöpfes, auch nicht die geringfügigste, dulden, hören oder mit ansehen kann. Darum betet er allezeit mit Tränen auch für die Tiere und sogar für die Feinde und für die, die ihm Böses zufügen». <sup>146</sup>

Aus Gott als höchster personaler Wirklichkeit strahlen Güte, Reinheit und Selbstlosigkeit hervor, und ebenso Zuwendung zum Menschen, Kommunikationsbereitschaft und Offenheit. Dadurch zieht er jedwede andere Person in seine Gemeinschaft hinein und vermittelt denen, die es wollen, die gleiche Güte, Offenheit und Kommunikationsfähigkeit. Wer diese Gaben besitzt, ist frei von Begierden und wird tugendhaft. Wo Begierden vorhanden sind, kann nämlich keine Tugend sein. Begierde und Leidenschaft führen zur Blindheit und zu ständiger Selbstbeschäftigung. Die Befreiung von Begierden, ohne die es keine Tugend gibt, bedeutet also nicht Gleichgültigkeit, sondern höchste Sensibilität für andere. Um diese zu erreichen, muß man leiden und gegen die eigenen Leidenschaften ankämpfen. Nur durchs Kreuz gelangt man zur Sensibilität der Begierdelosigkeit bzw. zur Tugend. Denn Tugend ist Dasein für andere. Je nach ihrer Stufe erhalten die Tugenden verschiedene Bezeichnungen. Die Liebe bedeutet höchste Güte, Offenheit und Kommunikationsfähigkeit. Sie umfaßt alle anderen Tugenden und ist eigentliche und reine, begierdefreie Sensibilität. Sie ist die Tugend, die mit der Vergöttlichung gleichzusetzen ist, die zugleich höchste Menschwerdung bedeutet. Nur in Gott kann völlige Menschwerdung erfolgen, worauf übrigens auch die Definition von Chalcedon hinweist.

Die höchste Gottähnlichkeit erlangt die Seele im Gebet. Im Gebet vereinigt sie sich mit Gott und legt jeden anderen Gedanken ab. Die Gegenwart Gottes hört in der Seele dessen, der unablässig betet, d. h. also in der Seele des Heiligen, nicht auf. Diese Seele «leuchtet» von göttlicher Gegenwart. <sup>147</sup>

### c. Heiligkeit und Transparenz

Das Licht, das aus den Heiligen hervorstrahlt, diese Transparenz, deutet auf eine besonders intensive Kommunikation mit Gott und den Nächsten hin und beruht letztlich auf der Teilhabe an Gott. Die höchste Transparenz hat Gott, da er sich am allermeisten mitteilt. Wer sich dieser Mitteilung Gottes verschließt, kann freilich diese Transparenz nicht erlangen. Wer sich ihr aber öffnet, wird heilig und damit wird er selbst transparent. Wenn Menschen Liebe und Güte aus sich hervorstrahlen lassen, weil sie mit Gott Gemeinschaft haben, werden sie heilig. Von christlichem Gesichtspunkt aus ist dieses zugleich

die Voraussetzung wahren Menschseins. Wenn Menschen sich voreinander hüten und einander ausweichen, tun sie dieses, weil sie böse sind. Das Böse verhindert also ihre Transparenz, macht die Menschen finster, verschlossen, unaufrichtig und heuchlerisch. Der Heilige hat teil an der neuen Kreatur und wandelt im Licht.<sup>148</sup> Symeon der Neue Theologe meint, das Licht einer geheiligten Seele lasse auch den Leib transparent werden. Auf Erden wird das nur bruchstückhaft der Fall sein. Erst im künftigen Leben werden die Leiber vollständig transparent sein. «Die Leiber der Heiligen werden unter dem Einfluß der begnadeten Seele, die am göttlichen Licht teilhat, selbst heilig und werden daher durch das göttliche Feuer ebenfalls transparent; sie werden viel herrlicher und unterschiedlicher als andere Leiber. Wenn sich die Seele aber vom Leib löst und ihn verläßt, wird dieser dann doch dem Verfall anheimgegeben und löst sich allmählich auf... Denn die Leiber der Menschen sollen ja nicht schon vor der allgemeinen Auferstehung auferweckt werden und die Unverweslichkeit erlangen.»<sup>149</sup>

Als Ergebnis der Überwindung der Materie durch den Geist, die letztlich gleichbedeutend mit der Auferstehung ist, ist die Transparenz doch nicht ein physisches, spektakuläres Phänomen, sondern in erster Reihe existentielle Mitteilung und Ausstrahlung der Liebe, der Teilnahme an den Schmerzen und Mängeln der andern. Sie ist innigste und höchste Sympathie, ist innere Ruhe und Entdeckung der Liebe zu den andern, was diesen das Ertragen ihrer Leiden erleichtert. In solcher sensibler Teilnahme erlebt der Heilige zugleich die Vollendung seiner eigenen Humanität. Diese Humanität erfährt auch der, dessen Leiden und Anliegen sich der Heilige annimmt. Darin zeigt sich der personale Charakter der Heiligkeit.

d. Die Heiligkeit ist mit Opfer verbunden und hat zwischenpersönlichen Charakter

Der heilige Kyrill von Alexandrien hat den Begriff der Heiligkeit eng mit dem des Opfers verstanden. Wer sich in den Opferzustand hineinbegibt, begibt sich in den Zustand der Heiligkeit. Das griechische Wort «hieron» bedeutet sowohl «Opfer» als auch «heilig». Durch die Tatsache, daß sich die Christen Gott hingeben, sich ihm opfern, also die völlige Hingabe des einen Subjektes an das göttliche Subjekt vollziehen, werden sie heilig. Sie werden dadurch in Gottes Heiligkeit, in seine schenkende Reinheit eingehüllt und ganz für sie offen. Sie können sich nur völlig opfern und hingeben, wenn sie am reinen und vollkommenen Opfer Christi teilnehmen, der sich, indem er sich dem Vater als Mensch

in völliger Reinheit hingab, selbst heiligte, damit wir uns, indem wir uns mit ihm im Zustand des Opfers vereinigen, ebenfalls heiligen. So haben die Heiligen Zugang zu Gott, und darin reine Gemeinschaft mit dem höchsten Subjekt: «Ich heilige mich selbst für sie, damit auch sie heilig seien in der Wahrheit» (Joh. 17, 19).

Die Heiligkeit erwächst also aus der totalen Hingabe des menschlichen Subjektes an Gott als absolute Person. Man kann sich nur an eine Person wirklich hingeben. Nur zu ihr hin kann man sich wirklich selbst transzendieren. Zum Streben nach eigener Reinheit und innerem Feingefühl gehört das Bemühen, im Umgang mit anderen ebenfalls rein und feinfühlig zu sein, sich ihnen hinzugeben und sich ihnen zu öffnen. Die absolute Hingabe kann man nur erhalten, wenn man mit einer absoluten Person verbunden ist, die sich ebenfalls hingibt. Nur indem wir uns Gott hingeben und nur insoweit wir dieses im Einssein mit dem Sohn Gottes tun, der Mensch geworden ist und sich als solcher dem Vater hingab, können wir heilig werden. Dieses geschieht also, indem wir uns der absoluten Person in absoluter Weise hingeben, wobei uns freilich diese absolute Person dazu hilft.<sup>150</sup> Die vollkommene Kommunikation mit Gott bedeutet zugleich völlige Hingabe an ihn. Sie ist auch gleichbedeutend mit Reinheit und Transparenz vor Gott und den Nächsten. Kein einziger widergöttlicher und den Menschen feindlicher Gedanke läßt den Heiligen vor Gott zurückschrecken oder sich vor ihm verbergen oder gar eine Maske vorsetzen und ihm gleichsam etwas vormachen.

#### e. Die Heiligkeit kommt von der absoluten Person

Die Heiligkeit kommt von Gott, vom Absoluten als Person, die uns gegenüber, da sie vollkommen rein ist, keine bösen Gedanken hegt. Die Heiligkeit kommt auch dadurch von Gott zu uns, daß wir bestrebt sind, uns als Personen dieser absoluten Person, die uns absolut wohlgesonnen ist, völlig hinzugeben, und diese Hingabe durch den Sohn Gottes zu vollziehen, der sich zusammen mit uns als Mensch Gott absolut und vorbehaltlos hingibt. Wenn man sich mit absoluter Entschiedenheit einer nur irdischen Person hingibt, die jenen absolut gütigen, mitteilenden Charakter nicht besitzen kann, macht man sie zu einem Idol, indem man ihr etwas zuschreibt, das sie gar nicht hat. Die Hingabe an ein Idol kann nichts Definitives sein, da man bald seiner Relativität innewird. Auch hat man gar nicht die Kraft zu absoluter Hingabe, und man kann sie von einer gleichgestellten Person auch nicht erhalten, da sie ja selbst solcher Kraft der Güte und der Mitteilung ermangelt. Die Kraft zu totaler Hingabe erhält

man eben durch die Annahme dieser Hingabe in absoluter Liebe, sie erwächst daraus, daß die absolute Liebe jener Person, der wir uns hingeben, uns vorher schon entgegenkommt.

Die Heiligkeit kommt nur durch die Begegnung mit einer absoluten Person zustande: nur vor einer solchen kann man sich in absoluter Weise schämen und den Antrieb zu absoluter Reinheit, Aufrichtigkeit und Transparenz erhalten, da uns diese Person selbst mit absoluter Reinheit und Kraft entgegenkommt. Angesichts eines unpersönlichen «Absoluten» kann man sich nicht schämen; und vor einer nicht-absoluten Person kann man nicht so tief in sich gehen, wie das vor dem Einen und All-Liebenden der Fall ist, hat doch die nicht-absolute Person als solche ebenfalls eine Reihe von Unvollkommenheiten und Mängel an sich, daß sie sich kaum über die anderen erhebt. Nur durch die Vergebung seitens der absoluten Person kann uns vollkommener innerer Friede des Gewissens durch wirkliche Reinigung von der Sünde zuteilwerden. Und diese Vergebung wird uns nur durch eine Person zugesprochen, die im Namen Gottes redet und durch ihre Demut unter Beweis stellt, daß kein anderer als Gott aus ihr spricht. Nur ein Absolutes, das Person ist, kann durch sein Wesen rein sein und einem anderen mit der Sanftmut totaler Reinheit zuvorkommen. Wenn das Heilige im Heidentum eine Qualität von bestimmten Sachen war, so wurde es im Alten Testament zur Qualität der absoluten Person und in gewissem Sinne auch des ganzen Gottesvolkes, das sich ja aus Personen zusammensetzt. Im Christentum wurde es noch mehr zur Qualität der menschlichen Person überhaupt, soweit sich freilich die Menschen vom Heiligen Geist erfüllen lassen. Und dieses dadurch, daß die absolute Person in Christus Mensch wurde und denen, die an ihn glauben, seinen Heiligen Geist mitteilt und so in ihnen Wohnung nimmt.

Einem unpersönlichen Absoluten kann man nicht Reinheit im eigentlichen Sinne zuschreiben, da diese selbst eine Sache des Willens, des Denkens und einer subjektiven Innerlichkeit ist, durch die die Beziehungen zu anderen Personen durch ein gewisses Feingefühl und durch bestimmte Handlungen gelenkt werden. Und nur das Absolute als Person kann aus sich selbst endgültig und vollständig sein, da es nicht erst durch Anstrengungen und nur begrenzt, sondern seinem Wesen nach rein ist. Nur eine Person kann uns anziehen und unser waches Interesse hervorrufen, da sie sich uns hingeben kann und uns zu eigener inniger Hingabe ruft. Und nur eine absolute Person kann unser absolutes Interesse wecken, eine absolute bewußte Anziehungskraft auf uns ausüben und uns folglich zu aufrichtiger, absoluter Hingabe herausfordern, in welcher wir uns ihr «aufopfern».

Diese Hingabe an die absolute Person stellt ein heiliges Selbstopfer dar, und

ist mit einer Selbstüberschreitung verbunden, bei der alles Relative zurückbleibt. Jeder Mensch, der über sich selbst hinauswächst und sich der höchsten Person hingibt, verzichtet auf sich selbst, indem er das, was an ihm egoistisch, kleinlich, engherzig und begehrllich ist, überschreitet und sich heiligt, indem er dadurch in volle Unbegrenztheit und Freiheit eintritt. Er vergißt sich selbst, übersteigt sein eigenes Wesen und wird, indem er in freie und wahre Gemeinschaft mit Gott als der absoluten Person eintritt, heilig; er vermag dieses aber, weil ihm dazu die Kraft Gottes entgegenkommt. Weil sich der Mensch durch diesen Prozeß am authentischsten selbst verwirklicht, kann vom Standpunkt unserer Lehre gesagt werden, die Heiligkeit sei die ureigenste Verwirklichung des Humanismus, die Hervorhebung des Allerheiligsten, das in ihm verborgen ist.<sup>151</sup>

Wenn der Mensch dadurch heilig wird, daß er sich der höchsten Person hingibt oder aufopfert, indem er sich dem Reinen und Guten, der Wahrheit und der Gerechtigkeit weihet, die Gott will, so ist der Akt der Selbstdarbringung und der Aufopferung ein priesterlicher Akt. Alle, die sich selbst Gott darbringen und aufopfern, sind Priester und sind dadurch, daß sie sich ganz hingeben, geheiligt.<sup>152</sup> Und indem sie sich selbst darbringen, bringen sie auch die ganze Welt Gott dar, mit der sie verbunden sind, und dadurch heiligen sie sie.<sup>153</sup> Wer sich selbst heiligt, hilft allen, die mit ihm in Berührung kommen, sich ebenfalls zu heiligen, indem er sie in eine feinfühligere, transparente und reine Denk- und Gefühlsrichtung lenkt.

Die Elemente und Gegenstände, die in der Kirche geweiht werden, erhalten durch die Verbindung der sie Weihenden Personen mit Gott ebenfalls Heiligkeit, jedoch nicht ausschließlich für sich; sie werden dadurch nicht von anderen Elementen und Gegenständen als von einem weltlich-profanen Bereich abge sondert. Sie sind vielmehr gewissermaßen stellvertretend und repräsentativ für die anderen geheiligt. Menschen, die diese Gegenstände Gott darbringen, gehen sorgfältig mit ihnen um, da es sich um Gaben handelt, die ihm mit Danksagung wiedergebracht werden. Die Sorgfalt, die wir ihnen angedeihen lassen, eröffnet uns die Möglichkeit, auch mit allen anderen Dingen ebenso umzugehen, sie öffnen uns die Augen dafür, daß alles eine Gabe Gottes ist, deren wir uns ehrfürchtig, mit Reinheit und Dankbarkeit bedienen müssen. Durch das Brot, den Wein, das Wasser, das Öl und die Weizenkörner, die in der Kirche geweiht werden, wird alles Brot, aller Wein, alles Wasser usw., die von den Menschen gebraucht werden, geheiligt. Der orthodoxe Gläubige bezeichnet den frischen Brotlaib, ehe er ihn anschneidet, demütig mit dem Kreuzeszeichen, im Wissen darum, daß es sich hier um eine Gabe Gottes handelt. Die Gläubigen sprechen vor dem Essen das Tischgebet. Alles wird mit

Gott in Verbindung gebracht. Die orthodoxe Kirche hat besondere Gottesdienste zur Weihe von Brunnen und Feldern, von Häusern und Höfen und von Tieren. Vom eucharistischen Brot fällt ein Lichtglanz auf alles Brot. Die Priester aber erhalten in ihrer Eigenschaft als Vollzieher von Weihehandlungen selbst eine besondere Weihe; sie sind gleichsam Verbindungspunkte, durch die alle Menschen und Dinge in die heiligende Gemeinschaft mit Christus hineingerufen werden, wobei Christus als gott-menschliche Person der eigentliche Brennpunkt und Ausgangsort für neue, heilige und reine Beziehungen zwischen den Menschen ist.

#### f. Die Heiligkeit ist volle Verwirklichung des Menschlichen

Durch seine freie und selbstlose Hingabe an Christus, durch seine Gemeinschaft mit ihm und durch ihn mit allen Menschen stellt der wahrhaft heilige Mensch sein eigenes Menschsein in vollkommener Weise wieder her.

Worin wird das aber konkret sichtbar? Im Leben eines heiligen Menschen tritt nichts Gemeines, Grobes oder Niedriges und auch nichts Aufgeblähtes und Unaufrichtiges zutage. Bei ihm ist vielmehr ein Höchstmaß an Feingefühl, Klarheit, Reinheit, Scheu und Rücksichtnahme auf das Geheimnis des anderen vorhanden, lauter Kennzeichen wahrer Menschlichkeit, die aus der Gemeinschaft mit Gott, als der höchsten Person herrühren. Er verspürt die besonderen Seelenzustände seiner Nächsten und vermeidet alles, was sie stören könnte, obwohl er sich gegebenenfalls davor nicht scheut, den anderen zu helfen, ihre Schwächen zu überwinden. Er bemerkt auch die leisesten, nur angedeuteten Wünsche der anderen und sucht sie umgehend zu erfüllen, er achtet aber auch auf ihre geschickt verborgenen Mängel und übt gerade durch seine eigene Reinheit eine reinigende Wirkung auf sie aus. Von ihm geht unentwegt ein Geist der Hingabe, der Aufopferung für die anderen aus, ohne auf sich selbst Rücksicht zu nehmen, ein Geist, der die andern aufmuntert und ihnen den Trost und die Gewißheit gibt, daß sie nicht allein sind. Er ist gleichsam ein reines Lamm, das sich gerne für andere aufopfert und eine feste, schützende Mauer, die den anderen eine untrügliche Stütze bietet.

Und doch gibt es keinen demütigeren, einfacheren, keinen so ungekünstelten und aufrichtigen Menschen als einen solchen Heiligen, der in seinem Verhalten so «natürlich» wäre, dem nichts wirklich Menschliches fremd ist und der eine Atmosphäre der Vertrautheit und der Reinheit um sich verbreitet. Maximus Confessor meint, der Heilige habe allen Zwiespalt in sich überwunden.<sup>154</sup> Der wahrhaft Heilige hat den Kampf zwischen Seele und Leib und das Auseinan-

derklaffen von guten Vorsätzen und nicht entsprechenden Handlungen von äußerem Augenschein und verborgenen Gedanken zwischen Sollen und Sein. Er wurde im eigentlichen Sinne des Wortes «einfach», weil er sich ganz Gott hingibt. Und weil er das tut, kann er sich der Gemeinschaft seiner Nächsten ganz hingeben.

Ein wahrhaft Heiliger ermutigt die anderen und er vermag manchmal die Trugbilder, die aus Ängsten, Leidenschaften und Stolz erwachsen, durch feinen Humor aufzulösen. Er lächelt zwar, doch lacht er nicht sarkastisch; er ist ernst, aber nicht schüchtern. Den allereinfachsten Leuten begegnet er mit Wertschätzung, da er in ihnen große Geheimnisse Gottes sieht, Geschöpfe, die zur Seligkeit, zur ewigen Gemeinschaft mit Gott bestimmt sind. Durch Demut macht sich der Heilige fast unsichtbar und tritt nur hervor, wenn Trost, Ermutigung und Hilfe nötig sind. Es gibt für ihn kein unüberwindliches Hindernis, da er fest an Gottes Hilfe glaubt, um die er im Gebet bittet. Er ist das allermenschlichste, demütigste Wesen, zugleich aber auch etwas Ungewöhnliches, Staunenerregendes; er vermittelt den anderen das Gefühl, das eigentlich und natürlich Menschliche entdeckt zu haben. Er steht den anderen ganz nahe, ist aber gleichzeitig ungewollt beeindruckend, so daß er die Aufmerksamkeit auf sich lenkt. Man erlebt ihn als vertrauten, verständnisvollen Freund, bei dem man sich richtig wohlfühlt, gleichzeitig aber fühlt man sich von ihm durchschaut und bemerkt dadurch plötzlich die eigenen sittlichen Mängel und Fehler. Man wird durch seine einfache Erhabenheit, durch seine reine, warme Güte erobert, und schämt sich in seiner Gegenwart der niedrigen Stufe der eigenen Menschlichkeit, der eigenen Unreinheit und Oberflächlichkeit, des gekünstelten Wesens und inneren Zwiespaltes, die deutlich zutage treten, indem man sich unwillkürlich mit ihm vergleicht. Der Heilige wendet keinerlei äußere Gewalt an und erzwingt keinen Gehorsam, man spürt aber hinter seinen Äußerungen einen ungebeugten Willen und feste Überzeugungen; und oft ist es so, daß schon eine sanfte Andeutung darüber, was zu tun ist, ein einfacher Blick bereits als Befehl empfunden wird, den man auch unter großen Mühen und Opfern zu erfüllen bereit ist.

g. In der Sanftmut der Heiligen tritt Gottes Macht hervor

Aus der Sanftmut der Heiligen leuchtet Gottes Autorität hervor. Ein einfacher Ratschlag, den ein Heiliger erteilt, verleiht die Kraft, den Zustand des Unvermögens, in dem man sich befand und das mangelnde Vertrauen in die eigene Kraft mit Gottes Hilfe zu überwinden. Man spürt, daß uns durch ihn Licht

und Kraft und Güte zuströmen, die aus der letzten Lebensquelle fließen, wodurch wir gerettet werden. Man scheut sich, diesem Heiligen Einblick in die eigene Seele zu geben, so wie man vor der Enthüllung der Wahrheit durch einen tüchtigen, wohlmeinenden Arzt Angst hat, obwohl man darauf wartet, da man weiß, daß er mit der Diagnose, die er stellt, auch die helfende Arznei verordnet, durch welche die Krankheit, von der man spürte, daß sie zum Tode war, überwunden wird. In seiner äußersten Sanftmut, in seinem Feingefühl und in seiner Demut spürt man eine helfende Kraft, die keine Gewalt der Welt umbiegen kann, die aus Gott kommt und aus dem Willen erwächst, dem Nächsten zu dienen, indem Gottes Gebot erfüllt wird, das auf die Rettung aller zielt. Wer sich einem Heiligen nähert, entdeckt bei ihm unter dem Schleier der Demut die vollkommene Güte und Reinheit, verbunden mit höchster geistlicher Kraft. Man fühlt sich dadurch zu eigenem Bemühen und zu eigenen Taten der Askese und der Liebe angeregt, da man von seiner Größe und durch die Güte und Reinheit, die er ausstrahlt, ganz überwältigt ist. Jeder Heilige ist ein sinnenfälliges Abbild der Hoheit und Macht Gottes im Zustand der Kenosis.

Ein heiliger Mensch strahlt wohlthuende, ungestörte Ruhe und Frieden aus, gleichzeitig weckt er aber auch innigstes Mitgefühl für das Leiden anderer. Er ist in der Liebe und im Mitleiden Gottes, der selbst Mensch wurde, fest verankert, und ruht nach den Worten des heiligen Maximus Confessor gleichsam in Gottes ewiger Macht und Güte aus, da er – wie Melchisedek – ganz von Gottes Gegenwart durchdrungen ist.<sup>155</sup> Sein festes, unbewegtes Ausruhen in der ewigen Liebe Gottes hindert ihn aber nicht daran, an den Leiden der Menschen teilzunehmen, so wie auch Christus ja nicht aufhört, sein Opfer für sie darzubringen und wie auch die Engel nicht aufhören, ihnen ihren Beistand anzubieten. Das Verharren in mitleidender und helfender Liebe gehört mit zur Vorbereitung auf das ewige Leben. Dieses ist die «Ruhe», der «Sabbat», in den die Heiligen eingezogen sind (Hebr. 3, 18; 4, 11), als solche, die das Ägypten der Leidenschaften hinter sich zurücklassen; dabei handelt es sich aber nicht um eine fühllose Ruhe, wie man sich sie etwa als Nirwana vorstellt. Die Ruhe der Heiligen ist vielmehr ein Ruhem in der Liebe Gottes, die auf die Menschen gerichtet ist, die die Kraft in sich schließt, auch andere anzuziehen und ihnen dazu hilft, mutig ihren eigenen Schmerz zu überwinden und nicht in Verzweiflung unterzutauchen.

So sind die Heiligen Wegbereiter und Helfer der anderen auf ihrer Wanderschaft zum Ziel der künftigen eschatologischen Vollendung.

Sie haben die Zeit in gewissem Sinne bereits überwunden und sind doch zugleich bewußt in der Zeit gegenwärtig. Dadurch erlangen sie eine äußerste

Ähnlichkeit mit Gott; sie tragen Gott in sich und sind wie er unerschütterlich und doch zugleich den Menschen in Liebe zugetan. Die Heiligen sind zu Gott gelangt und haben damit zugleich vollkommene Menschlichkeit erworben. Sie haben, wie Evdokimov sagt, die Identität menschlicher Essenz und Existenz erreicht.<sup>156</sup>

Der wahrhaft heilige Mensch stellt das gereinigte Humanum dar, durch dessen geistig-leibliche Zartheit das Urbild unendlicher Güte und Kraft hindurchleuchtet, das von Gott kommt. Der Heilige ist das wiederhergestellte Abbild des lebendigen und persönlichen Absoluten, höchster Gipfel der Menschlichkeit und fähig für einen völlig offenen, unaufhörlichen Dialog mit dem dreieinigen Gott.

Der Heilige antizipiert den Morgenglanz ewiger, vollendeter Humanität. Aus den Gesichtern aller Heiligen leuchtet das Antlitz Christi hervor, das Urbild aller Menschengesichter. Die Heiligen offenbaren die in Christus gipfelnde Menschlichkeit und machen sie als zu ihnen gehörende Hypostasierungen wirksam. Mehr noch: da die wahre Menschheit Gottes Ebenbild verkörpert, offenbaren sie Gott in menschlicher Gestalt, sie offenbaren den menschengewordenen Gott.

#### h. Die Heiligkeit hat ihren Ursprung in der Dreiheit der Personen Gottes und in Christus

Als Verklärtheit und Reinheit einer Person, die sich auch anderen mitteilen will, hat die Heiligkeit ihren letzten Ursprung in der Person-Dreiheit Gottes. Subjekt der Heiligkeit kann nur eine Person sein, die zu einer anderen Person in einem klaren, ungestörten Verhältnis steht. Die Heiligkeit verwirklicht sich in reiner, feinfühligster und vollkommener Beziehung zwischen Personen. Reinheit und Feingefühl im zwischenpersonalen Bereich sind nichts anderes als Treue, Offenheit und totale Zuwendung, durch die sich eine Person in Richtung auf eine andere selbst transzendiert. Diese Treue und Selbsttranszendenz sind in vollkommener Weise in den Beziehungen der göttlichen Personen untereinander vorhanden. Der Geist, der als Geist des Vaters und des Sohnes in beiden der gleiche ist und dieses vollkommene Vertrauen, diese vollendete Treue in Persongestalt zum Ausdruck bringt, wird darum betont als der *Heilige* Geist bezeichnet.

Aus der Fülle vollkommener Treue und gegenseitiger Zuwendung innerhalb der Trinität wird uns durch den Heiligen Geist die Kraft zu eigener Treue und Zuwendung in unserem Verhältnis zu Gott und zu den Nächsten mitgeteilt.

Wer sich Gott vertrauensvoll hingibt, wer sich darin ihm «weiht» und «aufopfert», tut dieses also immer in der Kraft des Heiligen Geistes, mit dem Ziel, auch andere zu Gott zu bringen. Wer das tut, befindet sich im Kraftfeld des Geistes, der der Geist des Vaters und des Sohnes ist. Man kann Gott auch Dinge darbringen, die ausschließlich zum treuen Gebrauch im Dienst vor Gott bestimmt sind. Wichtig ist dabei, daß sie von glaubenden Menschen in solch treuen Gebrauch genommen werden. Darin zeigt sich sowohl der Glaube und die Treue des Menschen vor Gott als auch der Auftrag Gottes an den Menschen, die Güter dieser Welt zu Gottes Verherrlichung und zum Heil der Mitmenschen zu verwalten. Wer Gott ganz in Treue zugewandt ist, ist auch den Nächsten gegenüber zu solcher Treue fähig, seine Zuwendung zum Mitmenschen ist Ausdruck seiner Hinwendung zu Gott, nach dem Vorbild Christi: «Ich heilige mich selbst für sie». Aus der Kraft der Treue, die Christus ihm erwiesen hat, vermag der Mensch, anderen die Treue zu halten: «Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, euer Gott». So gleicht die Verbindung des Menschen mit Gott der Beziehung der Braut zu ihrem Bräutigam. Die Kirche ist heilig, da sie die treue Braut Christi ist. Das Volk Israel vergaß immer wieder die Bundestreue vor Gott und wurde dadurch unrein, so daß die Gegenwart Gottes aus ihm nicht mehr hervorleuchtete.

Wer Gott und damit auch den Nächsten in völliger Treue zugewandt ist, wird dadurch zugleich im eigentlichen Sinne menschlich; darum bedeutet Heiligung zugleich Humanisierung, und umgekehrt ist jede wahre Humanisierung zugleich Heiligung.

Die vollkommene Heiligkeit und das vollkommene Priestertum des Menschen wurde in Christus verwirklicht. Dadurch verwirklichte sich in ihm auch die Menschlichkeit in vollkommenster Weise. In seinem kompromißlosen Gehorsam brachte er sein ganzes Leben Gott zum Opfer dar. Gerade dadurch gab er sich auch uns Menschen zur Gänze hin. Als Mensch steht er in gleicher Offenheit und Treue vor Gott und vor uns, wie er es auch als Gott tut, wodurch er uns das göttliche Wesen öffnet und zugänglich macht. In Christus stieg die innertrinitarische Treue als Person zu uns herab; sie teilte sich der angenommenen Menschheit mit und zeigte sich darin als Treue zu Gott und als Treue zu uns und diese Kraft zur Treue in beiden Richtungen will sich uns mitteilen, wenn wir sie uns aneignen wollen. Daher wurde die göttliche Hypostase vollkommener und ewiger Treue zur menschlichen Hypostase, und befähigt die Menschheit zu gleicher Treue.

Christus überträgt uns diese Kraft der Treue durch den Heiligen Geist, der zur Trinität gehörig ihm doch auch in seiner menschlichen Natur zuteil wurde. Auf seinem Opfer beruht die Kraft unseres Opfers, auf seinem Priestertum

beruht das unsere. Schon in seiner Menschwerdung zeigt sich seine äußerste Hingabe an die Menschheit. «Weil es so ist, daß der Mensch nur in dem Maße Mensch ist, als er sich aufgibt (d.h. sich heiligt), stellt sich die Fleischwerdung des Sohnes Gottes (in welchem die Menschheit sich selbst überschreitet und die göttliche Hypostase als ihre eigene Hypostase annimmt, um dadurch ganz für Gott offen zu werden und die Menschheit für Gott offen zu machen, Anm. d. Verf.) als höchster und einziger Fall wesentlicher Vollendung der Humanität dar».<sup>157</sup>

Da Christus vollkommene Heiligkeit in menschlicher Gestalt verkörpert, ist er zugleich in exemplarischer Weise der Mensch, der ganz für die anderen Menschen da ist. Ein Heiliger kann nur dann ein Mensch für andere Menschen werden, wenn er zuvor ganz für Gott da ist. Christus ist in vollkommener Weise Mensch für die anderen, und zwar nicht dazu, um uns von der Aufgabe unserer eigenen Heiligung loszusprechen, sondern um uns in unserem Bemühen anzueifern, die Heiligkeit ebenfalls zu erlangen und Gott und unseren Nächsten Treue zu erweisen.

In seiner Schrift «Anbetung im Geist und in der Wahrheit» stellt der heilige Kyrill von Alexandrien heraus, daß wir allein in Christus heilig werden können, insofern er uns in sein Opfer, das er Gott darbrachte, hineinnimmt, uns mit gleicher Opferhingabe beseelt und uns zu gleicher Selbsttranszendenz und vollendeter Gottestreue hinführt, wie er sie besitzt.

Durch Christus teilt sich auch uns die Heiligkeit als vollkommene gegenseitige Offenheit mit, wie sie bei den Personen der Heiligen Trinität vorhanden ist, und wird als Offenheit und Sensibilität in unserem eigenen persönlichen Verhältnis zu Gott und zu den anderen Menschen wirksam.

Gott will die Welt voller Heiliger haben, daß die ganze Welt geheiligt, und seine Heiligkeit überall sichtbar werde; er will einen neuen Himmel und eine neue Erde, in denen Gerechtigkeit, Treue, Offenheit und Heiligkeit wohnen, die vom dreieinigen Gott selbst ausgehen.

Es ist feste orthodoxe Glaubensüberzeugung, daß die Welt durch die Einwirkung der unerschaffenen Energien Gottes und durch zunehmende Vergeistigung verklärt und verwandelt wird, und die Heiligungsbemühungen der Gläubigen, die durch diese Energien gestärkt werden, tragen auch dazu bei. In diesen Energien, die auch den Menschen zuteil werden, leuchtet der dreieinige Gott selbst sichtbar hervor.

Nur durch Erfahrung der Heiligkeit, indem wir von der wirkenden Gegenwart Gottes erfüllt werden, erhalten wir mehr als eine theoretische Gotteserkenntnis, sondern eine solche praktischer Art, die eben auf dem Erleben der Kraft und der Liebe Gottes beruht. «Trachtet nach dem Frieden mit jedermann

und nach der Heiligung, ohne die niemand Gott schauen wird» (Hebr. 12, 14). So ist der, der sich im Zustand der Heiligkeit befindet, zugleich in der Wahrheit, in der Erkenntnis Gottes durch Erfahrung, ja in Gott selbst, der ja die Wahrheit ist, die ihn heiligt. «Heilige sie in deiner Wahrheit» (Joh. 17, 17). «Ich heilige mich wahrhaftig für sie, damit auch sie wahrhaftig geheiligt seien» (Joh. 17, 19). Die Heiligen erkennen Gott durch seine wirkende Gegenwart in sich selbst und in der Welt. Sie kennen seine milde Güte und seinen Frieden, die Macht der Verklärung und der Wandlung, die in ihnen selbst und in allen Dingen am Werk ist und die Welt zur Vollendung führt. Die Heiligkeit ist nicht etwas Statisches und Individuelles, sondern ein Prozeß unaufhörlicher christlicher Humanisierung durch Vergöttlichung. Dieser Prozeß umfaßt die Beziehungen der Menschen zu Gott, der Menschen untereinander und ihre Beziehungen zum ganzen Kosmos.

#### 4. Die Güte und Liebe Gottes und unsere Teilhabe daran

Dionysius Areopagita ist der Ansicht, die Bezeichnung, die dem Wesen Gottes am ehesten entspreche, durch die Gott von allem anderen am besten unterschieden werden könne, sei die der Güte oder der «Über-Güte». Schon durch ihre Existenz bzw. Über-Existenz strahlt diese Güte als wesentliches Gut ( $\tau\tilde{\omega}$  εἶναι ἀγαθόν, τὸ οὐσιώδες ἀγαθόν) auf alles übrige Existierende aus, so wie die Sonne ihr Licht nicht aufgrund eines Willensentschlusses, sondern schon durch ihr einfaches Dasein ausstrahlt. Alle Wesen, alle Kräfte und Werke, von den höchsten und geistigsten angefangen bis hin zu niedrigsten, stofflichen, haben ihr Dasein durch die Strahlen jener über-existierenden Ursonne, die wir Gott nennen. Alles, was ist, wird durch die Strahlen seiner Güte erhalten und nimmt dadurch im Guten zu.<sup>158</sup> Das höchste Gut gibt allem Dasein und Gestalt. In ihm ist das enthalten, was höher ist als alles Wesen, auch höher als Leben, Weisheit und Vernunft. Auch das, was noch nicht gut und vollkommen ist, strebt dem Guten zu und bemüht sich, an dem überwesentlich Guten teilzuhaben.<sup>159</sup>

Aus der Gesamtanschauung des Dionysius bezüglich der Unterscheidung zwischen göttlicher Über-Existenz und den anderen Existenzen, die ihren Ursprung in ihr haben, geht hervor, daß er nicht der Ansicht ist, daß diese verschieden abgestuften Existenzen als ein Gut aus der überexistierenden Gottheit in neuplatonisch-pantheistischem Sinn als Emanation aus der Gottheit hervorgehen, sondern in dem Sinn, daß Gott, getrieben von seiner über-existierenden Güte, an sein Schöpfungswerk herangeht, so daß diese Schöp-

fung nur gut sein kann, da Gott ja in seiner Existenz bzw. Über-Existenz gut ist. Dionysius sagt dieses noch unmittelbarer, wenn er erklärt, daß Gott «durch seine Vorsehung hinsichtlich allen Geschehens und aller Dinge aus sich heraustritt».<sup>160</sup> Die Vorsehung ist aber ein willentlicher Vorgang.

Dionysius spricht auch von der Bewegung, durch die Gott aus sich heraustritt, nachdem er alles ins Dasein gerufen hat. Er wird von dem Seinen irgendwie angezogen; es verhält sich also so, daß der in sich selbst ruhende Gott gleichsam von seiner aus sich herausgetretenen Gegenwart, die in den Geschöpfen vorhanden ist, angezogen wird.

Dionysius Areopagita macht keinen Unterschied zwischen Güte, Liebe (*ἀγάπη*) und Eros. «Dieses Gute wird von den geheiligten Gottesboten verherrlicht als das Schöne oder als die Schönheit, als Liebe und als etwas Geliebtes».<sup>161</sup>

«Es kommt mir vor, die Gottesboten nehmen an, daß Liebe und Eros gemeinsam das Gleiche aussagen».<sup>162</sup> «Wer richtig auf das Göttliche hinhört, ist der Ansicht, daß die heiligen Gottesboten den Bezeichnungen Liebe und Eros aufgrund der göttlichen Offenbarung die gleiche Bedeutung zumessen. Diese Bezeichnungen weisen auf die Kraft hin, die das Gute mit dem Schönen verbindet, vereint und beide miteinander bewahrt; indem das Schöne und das Gute gemeinsam präexistieren, breiten sie sich als Schönheit und Güte erfahrbar aus».<sup>163</sup>

Die einigende Kraft des Guten, der Liebe oder des Eros besteht darin, daß der göttliche Eros als ekstatisch erfahren wird, «er läßt nicht zu, daß die Liebenden sich selber gehören, sondern dem, den sie lieben»<sup>164</sup>. Dieser Drang, ob das Gute, Agape oder Eros genannt, richtet nicht nur das Geschöpf auf Gott aus, sondern wendet auch Gott dem Geschöpf zu. Eigentlich wendet er vor allem Gott zur Kreatur. Die Aussagen des Dionysius hierüber sind so klar, daß die protestantische Interpretation völlig ausgeschlossen ist, dergemäß durch den Eros bloß das Geschöpf auf Gott hingetrieben und die Erlösung zu einem natürlichen Werk des Geschöpfes gemacht wird. Das Geschöpf strebt nur darum auch selbst zu Gott hin, weil es seinen Ursprung in Gott hat, der diesen Drang in es hineingelegt hat. Da die Sünde es aber geschwächt hat, war es nötig, daß es durch den göttlichen Eros, durch die Liebe Gottes, wiederhergestellt werde. Mit Eros wird also das gleiche Sich-Herunter-Neigen Gottes zu seinen Geschöpfen bezeichnet, wie mit Liebe oder Agape.

Die Liebe Gottes ist also seine Bewegung zu den Geschöpfen hin, um sie zur Vereinigung mit sich zu führen. Damit sich diese Bewegung auf ein Gegenüber richten kann, muß vorher schon eine solche ewige Bewegung in Gott vorhanden sein. Wenn Eros eine sehrende Bewegung von zwei Seiten her

bedeutet, so kann er dort gar nicht vorhanden sein, wo nur eine der Seiten Person ist und die andere bloß passives Sehnsuchts- und Liebesobjekt bleibt. Das heißt, daß in Gott eine Gemeinschaft von Personen vorhanden ist, zwischen denen sich Liebe ereignet. Diese Liebe impliziert eigentlich eine Bewegung von einer göttlichen Person auf die jeweils andere hin. Da es aber in Gott keiner Bewegung bedarf, um von einer geringeren Stufe der Liebe zu einer intensiveren zu gelangen oder um einen noch bestehenden Abstand zwischen den göttlichen Personen zu überwinden, sie also inniger miteinander zu verbinden, ist die Liebes-Bewegung in Gott paradoxer Weise zugleich ein Stillstand. Darauf weist Dionysius Areopagita hin, wenn er erklärt, Gott sei nicht nur über alle Bewegung erhaben, er sei auch höher als die Nicht-Bewegung, also als der Stillstand;<sup>165</sup> und das gleiche sagt auch sein Ausleger, der heilige Maximus, wenn er meint, man solle Gott nicht in einer Bewegungslosigkeit denken, die man sich vorstellen kann. Er erklärt: «Übrigens steht Gott eigentlich weder ganz still, noch bewegt er sich ganz, denn solches gehört zu dem, was seinem Wesen nach begrenzt ist und in seiner Existenz einen Anfang hat . . . Gott ist nämlich seinem Wesen nach höher als jede Bewegung und jeder Stillstand».<sup>166</sup>

Auch der heilige Gregor von Nyssa sagte: «Dieses ist das höchste Paradoxon von allen: wie können Bewegung und Ruhe das Gleiche sein?»<sup>167</sup> Jede der göttlichen Personen tritt im Blick auf die anderen ganz aus sich heraus. Und doch bedarf sie keiner Bewegung, um noch mehr aus sich herauszutreten. Denn jede der drei Personen ist ja ganz bei und mit den anderen und schließt sie in sich. Da sie sich in der gleichen integralen Bewegung befinden, kann gesagt werden, sie seien unbewegt. Weil sie sich aber untereinander nicht vermischen, ist ihre Liebe dennoch ein Heraustreten und mithin eine Bewegung von der einen Person zur anderen hin.

Auf diesem totalen und daher stabilen gegenseitigen Heraustreten der göttlichen Personen beruht die Möglichkeit ihrer gemeinsamen Bewegung zu den Geschöpfen hin, die selber Personcharakter haben, und so kommt es zur Liebe als In-Verbindung-Treten des einen mit den anderen. Gott will zur geschaffenen Person und zur Vereinigung mit ihr gelangen, und zwar nicht nur durch seine eigene Ekstasis auf sie hin, sondern auch durch ihre Ekstasis zu ihm hin. Obwohl sich das Geschöpf seinem Wesen nach bereits in Gott befindet, ist es doch durch seine mangelnde Liebe zu ihm von ihm noch durch einen Abstand getrennt, und darum vollzieht er eine Kenosis, indem er sich zu ihm hinabneigt; er läßt es zu, daß sich eine gewisse Distanz zwischen ihm und dem Geschöpf bildet, und will, daß es zu ihrer Verringerung selbst mit seinem Willen beiträgt. Um mit der geschaffenen Welt in eine Beziehung der Liebe

treten zu können, schuf Gott nicht nur eine Welt von Objekten, sondern auch eine solche von Subjekten, die sich ihres Abstandes von ihm bewußt sind und diese Distanz verkleinern oder auch vergrößern können.

Gott will den Abstand, die Diastase zwischen sich und den geschaffenen Personen nicht nur durch seine Bewegung zu ihnen, sondern auch durch ihre Bewegung zu ihm überwinden. Denn solange die Kreatur in ihrem Willen nicht mit dem Willen Gottes übereinstimmt, bleibt der Abstand zwischen ihr und ihm bestehen<sup>168</sup>. Indem sich das Geschöpf zu Gott hin bewegt, kommt sein Wille mit seinem Wesen, in das Gott die Liebe zu ihm eingepflanzt hat, in Einklang und damit wächst zugleich die Kraft für diese Bewegung. So wird sein Wesen zu einem solchen, dem Gott die ursprünglichen unverdorbenen Kräfte zurückgegeben hat, «die Kraft der Liebe, durch die es die Vereinigung mit Gott und mit den Nächsten zu vollziehen vermag, da es sich der Eigenliebe widersetzt».<sup>169</sup>

So setzt Gott einerseits seine Kraft in der Beziehung zu seinen Geschöpfen ein, andererseits ruft er durch die Bewegung seiner Liebe zu ihnen ihre eigene Liebe zu ihm hervor; in der Schöpfung hatte er sie schon mit dieser Fähigkeit, ihn zu lieben, ausgerüstet, durch die Gnade Christi stellte er sie wieder her. Indem Gott sie ins Dasein rief und sie mit so viel Gaben ausrüstete, darunter auch mit der Gabe der Erkenntnis, erweist er sich vor ihnen als der Liebe wirklich würdig, und auch hierdurch regt er ihre Liebe zu ihm an. Da diese Bewegung indessen durch die Sünde geschwächt wurde, war ein wiederholtes Heraustreten Gottes zu seinen Geschöpfen nötig, damit er ihre Bewegung zu ihm wiederherstelle. Es ist eigentlich schwer festzulegen, ob ihre Liebe zu ihm dadurch entsteht, daß er sich ihnen durch die Gaben, die er ihnen bereits in der Schöpfung bereitet hat, als der Liebe würdig erweist, oder durch das Werk der Vorsehung und der Wiederherstellung ihrer Kräfte, oder durch sein neues und beständiges, liebendes Heraustreten zu ihnen in Christus. Diese drei Arten seiner Zuwendung zu ihnen sind Manifestationen seiner Liebe, zugleich Aktionen, die ihn vor ihnen liebenswert erscheinen lassen und mithin die Liebe zu ihm wecken.

Aus der Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen entspringt ihre Liebe zu ihm, und folglich kann ihre Liebe zu ihm nicht von seiner Liebe zu ihnen getrennt werden. Darum machen die Väter der Kirche hier keinen Unterschied. Die Liebe der Geschöpfe zu Gott ist eine Gabe Gottes, sie ist Ergebnis seiner Liebe zu ihnen, sie kehrt mit der Frucht ihrer Liebe zu Gott zurück. Die Liebe, durch die sie sich selbst zu Gott hin bewegen, ist im Grunde die Liebe, mit der Gott sie zu sich hin bewegt.

Wenn zwei Personen einander lieben, wissen sie nicht mehr, was in dieser

Liebe von dem einen oder von dem anderen herrührt. Wenn die eine die andere nicht liebte, hätte auch sie nicht die Kraft, sie zu lieben, und umgekehrt. Jede befähigt die andere durch die eigene Liebe zum Lieben, zugleich weckt sie die Liebe des anderen auch durch die Anziehungskraft, die sie auf sie ausübt. Aber auch diese Anziehung, die sie auf die andere Person ausübt, rührt von der Liebe her, die sie zu ihr empfindet.

«Was beabsichtigen die Gottesboten aber, wenn sie Gott einmal Eros und Agape, und einmal liebenswert und geliebt nennen? Das Erstgenannte hat ihn als Ursache und Erzeuger. Das Zweite ist er selbst, aber zu ihrem eigenen Nutzen. So nennen sie ihn geliebt und liebenswert, da er schön und gut ist; sie nennen ihn Eros und Liebe als eine bewegende Kraft, die zu ihm hinführt, als den einzigen, der durch sich selbst schön und gut ist, als eine Manifestation seiner selbst durch sich selbst.»

Doch auch in diesem Heraustreten bedient er sich einer Kraft, durch die er letzten Endes in sich selber bleibt. «Wir haben es gewagt, um der Wahrheit willen auch dieses zu sagen, daß der Urheber aller Dinge selbst aus sich heraustritt um des Überfließens seiner liebenden Güte willen (*δι' ὑπερβολὴν τῆς ἀγαθότητος*), durch seine Vorsehung, die alles umfaßt; er ist dabei gleichsam hingewiesen durch die Güte und Liebe und durch den Eros, und steigt aus seinem Zustand, der über alles erhöht ist in jenen herab, der in allem ist, und dieses durch eine überwesentliche ekstatische Kraft, die doch nicht aus sich heraustritt».<sup>170</sup>

Am vollständigsten trat Gott zu seinen Geschöpfen in der Fleischwerdung seines Sohnes heraus, der die menschliche Natur angenommen hat. Gleichzeitig erfüllte der Sohn die menschliche Natur mit seiner göttlichen Liebe zum Vater. Der Heilige Geist verbindet uns in Liebe mit Gott und unserem Nächsten, indem er sich zum Träger der Liebe von Gott zu uns und von uns zu Gott und der Liebe unter uns selbst macht, so wie dies auch der menschengewordene Sohn Gottes tut. Er bewegt uns innerlich durch seine Liebe, die er vom Vater hat, indem er uns die Liebe des Vaters und die Liebe, die zwischen ihm und dem Vater ist, zuwendet und damit seine Liebe zum Vater und zu allen Menschen in uns einpflanzt.

In unserem irdischen Leben sind wir unterwegs zur vollkommenen Liebe zu Gott und zu den Nächsten. Zur vollkommenen Liebe und Vereinigung mit Gott und den Nächsten werden wir im künftigen Leben gelangen, wenn wir uns in diesem Leben darum bemühen. Die ganze Schöpfung befindet sich auf dem Weg der Liebe, auf dem sie durch die innertrinitarische göttliche Liebe gestärkt wird, so daß sie zu ihrer Vollendung gelangen kann: zur Vereinigung mit der Heiligen Dreieinigkeit und mit allen Menschen.

### III. Die Heilige Dreieinigkeit, die Struktur der höchsten Liebe

#### A. Das Geheimnis der Heiligen Dreieinigkeit im Allgemeinen

##### 1. Die Implikation der Heiligen Dreieinigkeit in die göttliche Liebe

Liebe setzt immer ein Ich voraus, das einem anderen Ich zugetan ist, bzw. ein Ich, das liebt, und ein anderes, das die Liebe empfängt, von dem das liebende Ich aber weiß, daß es dieser Liebe bewußt ist. Und dieses beruht auf Gegenseitigkeit. Die Liebe verbindet gleichzeitig das eine Ich mit dem anderen nach dem Ausmaß ihrer gemeinsamen Liebe, ohne sie aber miteinander zu vermischen, denn dieses würde der Liebe ein Ende setzen. Die vollkommene Liebe schließt also in paradoxer Weise beides zusammen: einerseits mehrere Subjekte, die sich lieben, dabei aber nicht ineinander aufgehen, also unvermischt bleiben, und andererseits eine maximale Einheit zwischen diesen Subjekten. Ohne das Vorhandensein einer vollendeten, ewigen Liebe ist es nicht möglich, das Dasein der Liebe in der Welt zu erklären und einen Zweck der Welt zu erkennen. Die Liebe in der Welt setzt die ewige und vollkommene Liebe unter mehreren göttlichen Personen als Ursache und Zweck voraus. Es ist nicht so, daß diese Liebe die göttlichen Personen erzeugt, wie das in der römisch-katholischen Theologie behauptet wird, sie setzt sie vielmehr voraus. Sonst könnte man auch eine unpersönliche Liebe annehmen, die auch die menschlichen Personen einfach erzeugt und wieder vergehen läßt. Die göttlichen Personen bestehen von Ewigkeit, ihre Liebe ist daher vollkommen; sie kann die unter ihnen bestehende Gemeinschaft nicht steigern. Wäre das der Fall, müßte man von der äußersten Trennung ausgehen, von der Nicht-Liebe. Liebe setzt gemäß der christlichen Lehre ein gemeinsames Wesen in drei Personen voraus. Die gegenseitige Liebe unter Menschen impliziert ebenfalls mehrere liebesfähige Personen, die bis zu einem gewissen Grad ein gleiches Wesen haben. Aber auch diese unvollkommene Liebe unter uns setzt die vollkommene Liebe unter den göttlichen Personen gleichen Wesens voraus. Unsere Liebe erklärt sich daraus, daß wir nach dem Bild der Heiligen Dreieinigkeit geschaffen sind, die der Ursprung unserer Liebe ist.

Aus der übernatürlichen Offenbarung wissen wir, daß Gott ein Wesen ist, das in drei Personen besteht. Innerhalb der geschaffenen Ordnung ist ein solches Wesen nicht denkbar, und wenn es es gäbe, wäre es erst recht vom dreipersön-

lichen Wesen des göttlichen, unerschaffenen, unendlichen Seins grundverschieden. Dieses bleibt uns, wie immer wir uns darum denkerisch bemühen, ein Mysterium. Erst recht dürfen wir aber nicht meinen, die Wirklichkeit der Trinität begriffen zu haben, wenn wir mit innerweltlicher Begrifflichkeit an sie herangehen. In diesem Falle würde sie uns zu einem Idol, das die Bewegung unseres Geistes zum Stillstand brächte, die darauf aus ist, das Geheimnis der Lebensfülle, die über aller Vernunft und allen Begriffen ist, zu erfassen. Deshalb brauchen wir aber nicht auf denkerische Bemühungen und entsprechenden Ausdruck zu verzichten, als könnte damit nichts über Gott ausgesagt werden. In diesem Fall würden wir entweder im Unbestimmbaren, das zu keiner Gewißheit führt, versinken, also auch keine Gewißheit der ewigen Existenz durch Gemeinschaft mit der personalen göttlichen Wirklichkeit erlangen, oder wir würden mit der leeren Formel über einen unpersönlichen oder monopersonalen Gott dastehen, der keinen Geist der Gemeinschaft in sich trägt und zur Gemeinschaft mit anderen Personen gar nicht fähig ist, sie auch nicht wünscht.

Dionysius Areopagita meint, indem er eine Aussage des heiligen Paulus (Eph. 3, 15) weiterführt, daß nur ein Gott, der uns als Vater und Sohn entgegentritt, alle irdische Vaterschaft und alle Kindschaft erklären kann. Die Wärme und Innigkeit der differenzierten menschlichen Beziehungen kommt also von Gott her, dem solche innige Beziehungen selbst nicht fremd sind. Durch den Heiligen Geist werden diese Beziehungen von Gott her noch vertieft und vergeistigt. Daher sind die Beziehungen der göttlichen Personen unvergleichlich höher als alle irdischen Vater- und Sohnbeziehungen, so wie es auch der Geist selbst ist, der sie zustande bringt und vollendet. Dionysius Areopagita sagt: «Die ganze Kraft unseres Denkens und Verstehens reicht bis hier, also bis zum Verstehen der Tatsache, daß alle Vaterschaft und Kindschaft uns vom Ursprung der Vaterschaft und Kindschaft, der über alles erhaben ist, geschenkt wurden und daß diese Vaterschaft und Kindschaft sich auf geistliche Weise verwirklicht, also nicht leiblich, nicht materiell, sondern geistig, wobei der Geist als göttlicher Kraftquell über alle Nicht-Materialität und Vergöttlichung erhaben ist, so wie auch Gott der Vater und der Sohn über alle Vaterschaft und Sohnschaft erhaben sind».<sup>171</sup>

Die dogmatische Formel von der wesenseinen Gottheit in drei Personen ist, wie jede dogmatische Formel, ein Bekenntnis des Glaubens an eine rettende Wirklichkeit, sie eröffnet uns angesichts der abgrundtiefen Unendlichkeit Gottes wenigstens ein Minimum an Verstehen. Sie grenzt die christliche Lehre von Gott angesichts anderer Lehren ab und bezeugt, daß nur eine so bestimmte Gottheit wirklich Rettung für uns bedeutet und den Grund für eine liebende,

ewigwährende Gemeinschaft mit uns legt. Sie umfaßt durch das, was sie aussagt, die wahre Unendlichkeit und eröffnet uns die Aussicht auf eine ewige persönliche Teilhabe an Gott. Denn auf der vollkommenen und ewigen Gemeinschaft der drei Personen, in welchen die eine Über-Wesenheit der Gottheit besteht, beruht die Unendlichkeit und Vollendung des Lebens und der Liebe der Trinität und jeder ihrer Personen. Folglich ist uns nur durch sie unsere ewige Gemeinschaft mit dem unendlichen Leben Gottes zugesichert, die unvermischte Gemeinschaft zwischen uns, den Teilnehmern an dieser Unendlichkeit. Dadurch sichert sie uns ewigen Bestand und ewige Vollendung zu. Indem sie offenbar und gleichzeitig doch über jedes Verstehen erhaben ist, bildet sie die Grundlage, die unerschöpfliche Reserve und das Modell für unsere fortschreitende ewige Gemeinschaft, leitet uns jedoch gleichzeitig zu ständigem Denken und geistigem Wachstum an, indem sie uns hilft, jede erreichte Stufe unserer persönlichen Gemeinschaft mit Gott und mit den Menschen hinter uns zurückzulassen und uns um ein noch tieferes Verstehen des Geheimnisses der höchsten Gemeinschaft zu bemühen.

Darum betont Dionysius Areopagita beides mit gleicher Entschiedenheit: die Gewißheit einer unaufhebbaren Unterscheidung der drei göttlichen Personen in der Einheit des Wesens einerseits, und den unserem Verstehen vollkommen unzugänglichen Geheimnis-Charakter der Trinität andererseits.

«Das, was die ganze Gottheit gemeinsam hat, ist, wie wir gezeigt haben . . . ihre Über-Güte, ihre Über-Essenz, ihr Über-Leben, ihre Über-Weisheit und alles andere, was sich durch Verneinung, durch Überschreiten sagen läßt . . . Das aber, was innerhalb der Gottheit zu unterscheiden ist, ist der Name und die überwesentliche Qualität des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, die keinen Tausch untereinander und keine Vermischung miteinander zulassen.»<sup>172</sup>

Indem wir uns im Rahmen dieser beiden wesentlichen patristischen Weisungen bewegen, werden wir in den folgenden Ausführungen davon absehen, irgendwelche Erklärungen über das Geborenwerden des Sohnes und über das Ausgehen des Geistes, also über die Art, in welcher die drei Personen existieren, zu machen, wir begnügen uns vielmehr damit, ihre Wesenseinheit und ihr Einssein in der Liebe herauszustellen. Wir wollen so die psychologischen Erklärungen der römisch-katholischen Theologie vermeiden, die nur auf sie zurückgriff, um daraus menschliche Argumente für das Filioque, für die Lehre vom Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater und dem Sohn, abzuleiten.

## 2. Die Heilige Dreieinigkeit, Grundlage unseres Heils

Die Erlösung und Vergöttlichung als das Werk, durch das die Glaubenden zur innigen Gemeinschaft mit Gott emporgehoben werden, ist nichts anderes als die Ausweitung der herzlichen Beziehungen zwischen den göttlichen Personen auf die bewußten Geschöpfe. Die Trinität offenbart sich wesentlich im Erlösungswerk, und daher ist sie auch Grundlage des Heils. Nur weil ein dreieiniger Gott existiert, konnte eine der göttlichen Personen Mensch werden – und zwar die, die sich im Verhältnis zur anderen als Sohn befindet und in dieser herzlichen Beziehung auch als Mensch verharren konnte – und alle ihre Menschenbrüder in das gleiche Sohnesverhältnis zum himmlischen Vater hineinnehmen bzw. den eigenen Vater in ein Vaterverhältnis allen Menschen gegenüber versetzen. Der heilige Johannes Damascenus sagt: «Die Menschwerdung ist die Art einer zweiten Subsistenz, die nur dem eingeborenen Sohn und dem Wort angemessen ist, die sein unverändertes persönliches Eigentum bleibt»<sup>173</sup>, er bleibt also auch als Mensch mit dem Vater im Sohnesverhältnis. Der heilige Gregor von Nazianz sagt: «Versöhnt euch mit Gott (2 Kor. 5, 20) und löscht den Geist nicht aus (1 Thess. 5, 19); besser gesagt: Christus soll sich mit euch versöhnen, und der Geist soll euch erleuchten. Wenn *ihr* aber in Zwietracht verharren wollt, so bewahren *wir* uns die Dreieinigkeit und werden durch die Dreieinigkeit gerettet.»<sup>174</sup>

Durch den menschengewordenen Sohn treten wir in Kindesgemeinschaft mit dem Vater, und durch den Geist beten wir zum Vater und sprechen mit ihm wie Kinder und Söhne. Denn der Geist verbindet sich mit uns im Gebet. «Der Geist ist es, in dem wir beten und durch den wir beten... Und dieses heißt nichts anderes, als daß derselbe sich selbst Gebet und Anbetung darbringt.»<sup>175</sup> Das Gebet, das der Geist in uns darbringt, bringt er also sich selbst in unserem Namen dar, und indem das geschieht, werden wir darin eingeübt. Der Geist identifiziert sich gnädig mit uns, und durch seine Gnade können wir uns mit ihm identifizieren. Der Geist beseitigt durch Gnade den Abstand zwischen unserem Ich und seinem Ich und schafft zwischen uns und dem Vater die gleiche Verbindung, die er aufgrund seines Wesens mit dem Vater und dem Sohn hat. Wenn wir durch den menschengewordenen Sohn aus Gnaden Söhne geworden sind, so erhalten wir durch den Geist das Bewußtsein und den Freimut von Söhnen.

Nachdem der Sohn Mensch geworden ist, bekennt er auch als Mensch seine Liebe und Zuneigung zum Vater, und zwar eine gehorsame Liebe; er offenbart den Menschen den Vater, damit sie ihn wie einen Vater lieben können. Ebenso bekennt der Vater dem Sohn, gerade auch in dessen Eigenschaft als mensche-

wordenem Sohn, und in ihm auch uns, seine Vaterliebe. Und der Heilige Geist vergöttlicht und vergeistigt die vom Sohn angenommene Menschheit und macht sie würdig, an der Liebe der göttlichen Hypostase des Sohnes zum Vater teilzunehmen. Die Offenbarung der Trinität anlässlich der Menschwerdung des Sohnes und seiner irdischen Wirksamkeit zielt auf nichts anderes als darauf, daß wir durch den Heiligen Geist aus Gnaden in die Kindesgemeinschaft, die der Sohn mit dem Vater hat, hineingenommen werden. Das Offenbarungsgeschehen der Dreieinigkeit ist eine rettende, vergöttlichende Aktion, durch die wir zur Gemeinschaft mit den Personen der Trinität emporgehoben werden. Darum entnehmen die Kirchenväter alle Beweise für die Heilige Dreieinigkeit dem Erlösungswerk, das in Christus vollbracht wurde.

Ein Gott, der nur als Einzelperson bestünde, hätte nicht die ewige Liebe und Gemeinschaft in sich, in die er auch die Menschen einbeziehen wollte. Er wäre entweder gar nicht Mensch geworden, sondern hätte sich damit begnügt, uns eine Lehre zu übermitteln, nach der wir richtig leben können, oder er hätte sich, wenn er Mensch geworden wäre, mit Gott nicht wie mit einer anderen, unterschiedlichen Person in Verbindung setzen können, sondern sich als Mensch darüber Rechenschaft gegeben, daß er das höchste Wesen ist; er hätte dieses Bewußtsein entweder allen Menschen übermittelt, oder er wäre als Mensch hervorgetreten, der keine menschliche Demut vor Gott kennt, der mit Gott eben nicht als zu einer anderen Hypostase, die dann eben nicht zugleich seine eigene Hypostase gewesen wäre, in Beziehung treten kann. In Christus aber sind wir tatsächlich erlöst, weil er uns in die richtige, innige Beziehung zu Gott versetzt hat. In Christus haben wir das Heil, da uns in ihm und durch ihn die ganze Hoheit, zugleich aber auch die ganze Demut, die ganze Wärme und Innigkeit der Gemeinschaft der in Ewigkeit bestehenden Personen entgegentritt. Christus ist der Sohn, der mit dem Vater wesensgleich ist, der im Sohnesverhältnis zum Vater steht, gleichzeitig ist er aber auch der Mensch, der zu Gott betet und sich für seine Menschenbrüder Gott als Opfer darbringt und der sie lehrt, selber zu beten und sich Gott darzubringen.

Ein menschengewordener Gott, der nicht Sohn eines Vaters wäre, bliebe nicht als Person durch das Verhältnis zu einer ihm gleichen Person erhalten. Die von ihm angenommene Menschheit ginge in ihm als in einem unpersönlichen Abgrund unter und könnte nicht an der Liebe des Sohnes zum Vater teilnehmen.

### 3. Der Abglanz der Heiligen Dreieinigkeit in der Schöpfung

Es gab eine Zeit, da die «*coincidentia oppositorum*» als etwas mit der Vernunft nicht in Einklang zu Bringendes angesehen wurde. Wo immer man eine Synthese dieser Art antraf, – und die gesamte Wirklichkeit ist davon erfüllt – löste man sie in unversöhnbare, sich widersprechende Begriffe auf, indem man die einen zu Ungunsten der anderen hochhielt oder versuchte, sie mit Gewalt zu verschmelzen.

Das Denken hat sich inzwischen daran gewöhnt, die Prinzipien der Unterscheidung und der Einheit in Bezug auf das Verständnis der Wirklichkeit so sehr miteinander zu verbinden, daß es ihm gar nicht mehr schwerfällt, die antinomische Seinsweise der gesamten Wirklichkeit zu erkennen. Heute wird allgemein anerkannt, daß die Pluralität die Einheit nicht zerreißt und daß die Einheit die Pluralität nicht aufhebt. Tatsächlich besteht notwendig eine Pluralität innerhalb der Einheit, und die Einheit manifestiert sich in Pluralität. In der Tat wird die Einheit durch die Pluralität aufrechterhalten und ebenso die Pluralität durch die Einheit; die Schwächung der einen führt zur Schwächung der anderen bzw. zum Verschwinden des Lebens oder der Existenz irgendeines Vorhandenen. Diese Seinsweise der Wirklichkeit wird heute als dem ehemaligen Begriff der Rationalität überlegen angesehen, und der heutige Begriff der Rationalität wurde unter dem Druck der Tatsachen komplex und antinomisch. Behauptungen, die man früher wegen ihres offenbar widersprüchlichen Charakters als irrational ansah, werden nun als solche anerkannt, die eine natürliche Stufe darstellen, zu der sich das Denken erheben muß, als eine Stufe, die zu verstehen das Denken natürlicherweise berufen ist und die ein Bild ist für den übernatürlichen Charakter der vollkommenen Einheit des Unterschiedenen innerhalb der Trinität.

Viele sehen heute die Pluralität der gesamten Schöpfung, wie sie besonders in vielerlei Dreigkeiten zutage tritt. Bernhard Philberth sagt: «Die ganze Schöpfung ist der dreifaltige Abglanz des Dreieinigen.»<sup>176</sup>

### 4. Die Heilige Dreieinigkeit, das Geheimnis der vollkommenen Einheit der unterschiedlichen Personen

Die Bemühungen um das Verständnis des einheitlichen und zugleich unterschiedlichen Aufbaues der Wirklichkeit helfen uns dazu, unsere Gedanken zum überrationalen Paradoxon der vollkommenen Einheit der drei unterschiedlichen Personen zu erheben, die in der Wesenseinheit der drei göttlichen

Personen gegeben ist. Indem wir zu diesem Verständnis vordringen, kommen wir auch in der Herstellung einer immer größeren Einheit unter uns als unterschiedlichen menschlichen Personen voran. Denn das allernächste Abbild der Heiligen Dreieinigkeit ist die Wesenseinheit und persönliche Unterschiedlichkeit der Menschen. Gewiß reichen diese Bemühungen nicht aus durch eigene Kraft zu einem tieferen Verständnis der Heiligen Dreieinigkeit, das uns ja durch die Offenbarung eröffnet wird, und zu einer größeren Einheit unter uns zu gelangen. Dazu bedürfen wir der Hilfe und Gnade der Heiligen Dreieinigkeit selbst. Dieser Beistand vertieft die Einheit unter uns, ohne unser Personsein zu schmälern, und macht es uns damit leichter, diese höchste Einheit unter den Personen, die doch unvermischt bleiben, mehr und mehr zu verstehen.

Zum Verständnis dieser höchsten Einheit unterschiedlicher Personen haben wir ihre Hilfe selbst nötig; wir gebrauchen die unvollkommene Einheit, die zwischen menschlichen Personen gegeben ist, dafür nur als ein entferntes, dunkles Abbild der Heiligen Dreieinigkeit.

Indem er jenen antwortete, die meinten, daß auch die Menschen eine einzige Menschheit bilden und doch als viele Einzelmenschen bestehen, darum müßten auch in der einen Gottheit drei verschiedene Götter bestehen können, sagte der heilige Gregor von Nazianz: «Hier, bei den Menschen ist das Gemeinsame bloß eine vom Denken entworfene Einheit. Denn die einzelnen sind unter sich nach Alter, Gefühl und Kraft doch sehr verschieden.»<sup>177</sup> Gregor verteidigt die Einheit des Dreieinigen Gottes gegenüber der Vielzahl der griechischen Götter und sagt: «Für uns aber ist Gott einer, denn es ist eine einzige Gottheit, und alles, was in ihm vorhanden ist, bezieht sich auf diese Einheit, auch wenn diese als Dreiheit geglaubt wird. Denn es ist nicht der eine mehr Gott und der andere weniger. Auch ist nicht der eine eher da und der andere später. Sie scheiden sich nicht durch den Willen, sie trennen sich nicht in bezug auf die Kraft, es ist auch nicht etwas von Gott in dem enthalten, was den Unterschiedenen jeweils eigen wäre, sondern die Gottheit ist ungeteilt in den Unterschiedenen enthalten, um es ganz kurz zu sagen. Wenn wir auf die Gottheit sehen, auf die erste Ursache und auf das einzige Prinzip, dann denken wir den Einen. Und wenn wir auf die blicken, in denen die Gottheit da ist, und auf die, die in nicht-zeitlicher Weise aus der ersten Ursache stammen und gleicher Ehre sind, so sind es drei, die angebetet werden.»<sup>178</sup>

Ebenso sagt der heilige Johannes Damascenus: «Die drei Sonnen, die sich gegenseitig durchdringen, sind ein einziges Licht.»<sup>179</sup> Und in einem Troparion aus der orthodoxen Begräbnisliturgie heißt es: «Eine Gottheit in dreifachem Lichtglanz.»

Der heilige Basilius der Große meint, bei den Menschen sei das Wesen zerstreut (*διασκεδασμένη*), und in den Hypostasen erkennen wir gerade dieses zerstreute Wesen.<sup>180</sup> In den Personen der Heiligen Dreieinigkeit aber «sieht man eine ununterbrochene und unendliche Gemeinschaft».<sup>181</sup> Er sagt weiter: «Das Nachdenken stößt auf keine Abstufung, die auf einen Abstand zwischen dem Vater und dem Sohn und dem Geist hindeutete. Denn es gibt nichts, das sich zwischen sie schieben könnte, weder ein bestehendes Ding (*πράγμα ὑφ'εστός*) außerhalb des göttlichen Seins, das imstande wäre, sie durch das Eindringen von etwas Fremdem zu teilen, noch die Leere einer Existenz ohne Bestand, die einen Riß im Ganzen des göttlichen Seins bewirken könnte, so daß die Kontinuität durch das Eindringen der Leere unterbrochen würde.» Wenn wir uns den Vater als unfafßbar und unerschaffen vorstellen, dann stellen wir uns gleichzeitig auch den Sohn und den Heiligen Geist vor, denn die Unendlichkeit, Herrlichkeit und Weisheit des Vaters wird von denen des Sohnes und des Heiligen Geistes nicht geschieden, «sondern diese werden in der ununterbrochenen und ungeteilten Gemeinsamkeit vorgestellt.» «Denn es wird in keiner Weise möglich sein, sich irgend eine Scheidung oder Teilung auszudenken, die es gestatten würde, sich den Sohn ohne den Vater oder den Geist getrennt vom Sohn vorzustellen, es besteht zwischen ihnen vielmehr eine unaussprechliche und unbegreifliche Gemeinschaft und Unterschiedlichkeit; dabei hebt weder die Unterscheidung der Hypostasen die Kontinuität (*τὸ συνεχές*) des Seins auf, noch vermischt die Gemeinsamkeit des Wesens die Partikularität der hypostatischen Zeichen.»<sup>182</sup>

Der heilige Athanasius sagt ebenfalls: «Wenn wir aber sagen, der Sohn sei, lebe und existiere aus sich selber (*καθ' ἑαυτό*) wie der Vater, dann scheiden wir ihn dadurch nicht vom Vater, indem wir uns Räume und Abstände vorstellen, durch die sie leiblich getrennt wären. Denn wir glauben, sie sind unmittelbar und undistanziert miteinander vereint und voneinander ungetrennt. Der Vater als Ganzer hat den ganzen Sohn in seinem Schoß, und der Sohn als Ganzer schließt den Vater in sein Wesen ein und ruht doch unaufhörlich im Vaterschoß.»<sup>183</sup>

In der Tat gibt es auch unter uns von Natur aus eine Kontinuität. Die heiligen Kirchenväter konnten sie nicht vollständig erkennen, weil die Kenntnis der Natur und die geistige Reflexion zu ihrer Zeit weniger entwickelt waren und ihnen nicht die Gelegenheit boten, sie zu beobachten. Im Verhältnis zur Wesenseinheit Gottes ist die Einheit unserer Natur jedoch sehr gering. «Wir sind nicht nur zusammengesetzt, sondern im Widerspruch zu uns selbst und zu den andern, wir bleiben keinen Tag genau dieselben, um so weniger unser ganzes Leben lang. Wir fahren dahin, wir fallen mit unserer Seele und mit

unserem Leib.»<sup>184</sup> «Der Vater, der Sohn und der Heilige Geist aber fallen aus ihrer gegenseitigen Kontinuität nicht heraus.»<sup>185</sup>

Jede Person der Heiligen Dreieinigkeit manifestiert, indem sie sich in der Welt offenbart und in den Menschen und unter den Menschen am Werk ist, die vollkommene Einheit mit den beiden anderen Personen, und zwar durch ihre vollkommene Liebe zu ihnen und durch das gemeinsame Wesen, das sie mit ihnen verbindet. Sie bringt zugleich auch den Menschen ihre Liebe entgegen, die die gleiche Liebe ist, die sie gegenüber den anderen beiden Personen empfindet. Unsere Liebe untereinander ist nicht vollkommen, so wie auch die Einheit unseres Wesens nicht vollkommen ist. Wir sind dazu gerufen, in der vollkommenen Liebe unter uns und zu Gott zu wachsen. Gott hilft uns dazu mit seinen unerschaffenen Energien, die die Wesenseinheit Gottes darstellen, die uns nahegebracht wird und die auch die Einheit unseres menschlichen Wesens mehren.

#### a. Der Unterschied zwischen der göttlichen und der menschlichen Wesenseinheit

Man kann versuchen, sich die Kontinuität der menschlichen Natur, die sich in vielen Einzelwesen als in Hypostasen konkretisiert, als einen Faden vorzustellen, in dem nacheinander Knoten erscheinen. Zwischen den Knoten, die die Einzelhypostasen darstellen, ist nicht gänzliche Leere, sondern eine Verdünnung, nämlich der Faden, der im Knoten als Verdickung sichtbar wird. Die einzelne Hypostase aktualisiert eigentlich nur all das, was in der Menschheit bzw. in der menschlichen Natur virtuell vorhanden ist. Ohne die Kontinuität zwischen den menschlichen Personen, die im dünnen Faden der menschlichen Natur gegeben ist, könnte man ihre verschiedene Konkretisierung in Personen nicht begreifen, und diese könnten ohne sie gar nicht bestehen. Man kann aber nicht sagen, der Faden sei zuerst da, und dann kämen die Knoten. Ebenso wenig kann man sagen, der dünne Faden zwischen ihnen gehöre ihnen nicht gemeinsam; auch nicht, die Knoten erzeugten den Faden, der zwischen ihnen ist; sondern sowohl der Faden als auch die Knoten sind gleichzeitig da. Durch den Faden sind die Knoten miteinander verbunden, durch ihn kommen sie zustande. Sie sind im Wesen einander gleich und können sich gegenseitig sehr nahekommen. In gewissem Sinne trägt jede menschliche Hypostase die ganze menschliche Natur in sich, die sich sowohl in den hypostatischen Knoten als auch in dem Faden, der sie verbindet, konkretisiert. Man kann nicht im eigentlichen Sinn von menschlichen Individuen als von völlig isolierten Kon-

ktionen der menschlichen Natur sprechen. Jede Hypostase ist ontologisch an die anderen gebunden, und das zeigt sich in der Notwendigkeit, mit anderen in Beziehung zu sein. Dadurch haben die Einzelhypostasen Personcharakter, und ihre wahre Entwicklung besteht in ihrer Entfaltung als Person durch immer engere Kommunikation mit anderen Personen.

Durch positive Relation kann der Faden, der zwischen ihnen ist, stärker werden, durch Distanzierung und Streit wird er dünner, bis dahin, daß er fast reißt; die menschliche Natur als ontologische Einheit kann zwar nicht zerrissen werden, aber um so mehr die Einheit des Willens und der Liebe, zu der sie berufen ist. Der heilige Maximus Confessor sagt: «Wir wurden am Anfang in Wesenseinheit geschaffen, doch der Teufel hat uns untereinander und von Gott getrennt und hat das eine Wesen in viele Meinungen und Vorstellungen zerteilt, indem er sich der Entscheidung unseres Willens bediente.»<sup>186</sup>

Durch den dünnen Faden der menschlichen Natur, der die Personen miteinander verbindet, geht eine ständige Bewegung von einer zur anderen, eine gegenseitige Durchdringung, ein Geben und Nehmen, ohne daß durch diesen Brückenschlag ihre Unterschiedlichkeit aufhörte.

Zwischen den menschlichen Personen befindet sich aber nicht nur ein einziger Faden, der eine durchgehende Linie bildet. Wäre es so, dann hätte jede Person nur mit einer einzigen anderen, die von ihr unterschieden ist, eine direkte Verbindung. Tatsächlich gehen aber von jeder Person zu allen Personen Fäden aus, die zu direkten Beziehungen in Anspruch genommen werden können. Jede Person ist wie ein Stern das Zentrum unendlicher Strahlen; die Personen sind durch ihre Ausstrahlungen miteinander gleichsam durch ein riesiges Netz verbunden. Die Strahlen werden ausgesandt und durch Augen empfangen, es ist ein Geben und Nehmen zwischen ihnen. Die Strahlen sind das Gemeinsame, die Personen sind das Besondere, Zentren, von denen die Strahlen ausgehen und zu denen sie kommen. Jede Person ist Zentrum so vieler tatsächlicher Fäden, wieviel Personen mit ihr in Verbindung stehen, und so vieler virtueller Fäden, als Personen mit ihr in Verbindung stehen können. Jede Person kann für jede andere Zentrum werden. Dieses Netz entwickelt sich fortwährend aus sich selbst, ein Teil vergeht dabei, ein anderer entsteht aufs neue und die Sphäre dieser Strahlen wird immer dichter.

Auch die menschliche Wesenseinheit besteht nicht nur in der Identität einer Natur, die mehreren distanzierten, unterschiedlichen Personen zu eigen ist, sondern sie beruht auf einem einzigen Wesen, das alle Hypostasen in sich tragen und darin sie solidarisch sind – obwohl die einen, vom Geist Christi überwunden, gerettet werden und die anderen nicht. Dieses bringt die Definition von Chalcedon zum Ausdruck, in der gesagt wird, Christus sei gemäß

seiner Menschheit eines Wesens mit uns. Daraus wird innerhalb der geschaffenen menschlichen Ordnung (wie übrigens auch innerhalb der Ordnung der anderen Gattungen und Arten) das Paradoxon der Einheit in der Vielfalt verständlich.

Die Hypostasen der Heiligen Dreieinigkeit sind indessen nicht nur durch dünne Fäden ein und derselben Natur vereint, durch die sie miteinander verbunden, aber in gewissem Sinne auch voneinander getrennt werden. Es kann zwischen ihnen keine Art «Verdünnung» der göttlichen Natur vorgestellt werden. Alle drei sind in vollkommener Weise einer im andern; sie besitzen gemeinsam die ganze göttliche Natur, und alle drei haben das ganze Wesen inne ohne jegliche Schwächung der Kontinuität unter ihnen. Um dieses einigermaßen zu begreifen, müssen wir uns vor Augen halten, daß die göttliche Natur vollständig geistig ist, von einer alles Bekannte und Vorstellbare überbietenden Geistigkeit. Daher sind die göttlichen Hypostasen frei von jeglicher Undurchdringlichkeit und von dauerndem Vergleichen, die den menschlichen Hypostasen doch noch anhaften und die wir uns deshalb als Knoten vorgestellt haben.

Die göttlichen Hypostasen sind füreinander ganz offen und durchlässig, sie durchdringen einander in vollkommener Liebe. Ihre Wesenseinheit besteht nicht nur in dünnen verbindenden Fäden, als Träger eines gemeinsamen Wesens, wie das bei den Menschen der Fall ist, sondern darin, daß jede für sich und zugleich gemeinsam mit den anderen das ganze göttliche Wesen trägt. Sie durchdringen einander vollkommen und bedürfen keines Brückenschlages, um durch eine derartige Verbindung zu einer tieferen Vereinigung untereinander zu gelangen. Die Unendlichkeit jeder dieser Hypostasen macht die Möglichkeit irgendeiner Verbindung, die ein «Dazwischen» voraussetzt, undenkbar. Sie können, wie die heiligen Kirchenväter sagen, höchstens mit drei über-hellen, über-durchsichtigen Sonnen verglichen werden, die sich gegenseitig umfassen und durchdringen und auf untrennbare Weise das ganze unendliche Licht in sich tragen und ausstrahlen. Christus spricht: «Wer mich sieht, der sieht den Vater... Glaubt mir, daß ich im Vater bin und daß der Vater in mir ist» (Joh. 14,9. 14). Der heilige Basilius meint dazu: «Wer sich die Erscheinung des Sohnes vorstellt, prägt sich damit zugleich das Siegel der väterlichen Hypostase ein... und meditiert die Schönheit des Nicht-Geborenen in der des Eingeborenen.»<sup>187</sup>

Als die Sonne, in der das unendliche Licht seinen eigentlichen Ursprung und Bestand hat, läßt der Vater den Sohn in sich erscheinen, und dieser reflektiert, ebenfalls als Sonne, die ganze unendliche Lichtfülle, die im Vater besteht. Der Vater projiziert sich selbst innerhalb seiner selbst als Sonne des Sohnes, er

erblickt sich selbst in ihm und umfängt ihn und zeigt sich noch heller in ihm. Und ebenso projiziert er sich selbst innerhalb seiner als eine andere Sonne, als Heiliger Geist, und zeigt darin sich selbst als Sonne des Vaters und den Sohn als Sohnes-Sonne noch strahlender. Es sind drei wirkliche Hypostasen vorhanden, drei reale Wirkungsweisen, in denen das gleiche unendliche Licht besteht. Jede leuchtet als Träger des gleichen unendlichen Lichtes aus den beiden anderen hervor, wobei jede von den anderen umschlossen ist, selbst die anderen aber auch in sich schließt. Auf's Geistige übertragen bedeutet der Bestand des Lichtes als Sonne nichts anderes als bewußtes Subjekt-Sein. Subjektivität und Bewußtsein gehören zusammen und sind nicht ohne einander denkbar. Bewußtsein deutet immer auch auf Wirklichkeit und Kraft, da es als Prädikat zum Subjekt gehört.

Daß wir von den göttlichen Hypostasen als von Subjekten sprechen, bedeutet nicht, daß wir die Gottheit bzw. die göttliche Natur als nicht-subjektive Wirklichkeit ansehen. Das Personsein fügt den Subjekt-Charakter nicht als etwas Neues zur göttlichen Natur hinzu. Denn die Person ist nichts anderes als die reale Bestehensweise der Natur. Das bedeutet aber auch nicht, daß ein unpersönliches Wesen vorhanden ist, das sich selbst Subjekt-Charakter verleiht. Das Wesen existiert tatsächlich nur als Hypostase,<sup>188</sup> und wenn es geistiger Art ist, als bewußtes Subjekt.

Es läßt sich weiter sagen: Das geistige Wesen, das nur als Subjekt besteht, schließt immer eine bewußte Beziehung zwischen mehreren Subjekten ein, setzt also seine Hypostasierung in mehreren Subjekten voraus, die sich gegenseitig vollkommen durchdringen und durchschauen und aufeinander zugehen. Der heilige Johannes Damascenus hat diese Bewegung als Perichoresis bezeichnet. Ein Subjekt kann sich eben seines Daseins gar nicht freuen, wenn es nicht Gemeinschaft mit anderen Subjekten hat. In der vollendeten Einheit der Trinität, im Bewußtsein jedes der drei Subjekte muß daher das Bewußtsein der beiden anderen Subjekte vollkommen durchschaubar enthalten sein, ja jedes muß das Subjektsein der beiden anderen als den jeweiligen Träger des betreffenden Bewußtseins ganz in sich einschließen.

Das höchste bestehende geistige Wesen ist also nicht ein bewußtes Einzelsubjekt, sondern eine Gemeinschaft von Subjekten, die füreinander vollkommen transparent, durchschaubar sind. Die Dreiheit der göttlichen Personen gehört zum göttlichen Wesen schlechthin hinzu, ohne daß die drei Personen sich dadurch in der Einheit dieses Wesens vermischen. Der heilige Athanasius sagt: «Über den Sohn sagen, er hätte auch nicht sein können, bedeutet eine Entwürdigung und eine Frechheit, die das Wesen des Vaters berührt; denn könnte dieses überhaupt nicht das sein, was es seinem ureigensten Sinne nach ist? Das

wäre so, als ob man sagte: Der Vater hätte auch nicht gut sein können. Aber so wie der Vater schon durch sein Wesen immer gut ist, so ist er auch seinem Wesen nach zeugend oder gebärend. Und wenn man sagt: Der Vater will den Sohn haben, und der Logos will den Vater haben, so deutet das nicht auf einen vorher vorhandenen Willen hin, sondern weist auf die Echtheit des gleichen Seins und der gleichen Qualität und auf die Identität des Wesens.»<sup>189</sup> Und der heilige Basilius meint: «Das Gute steht bei Gott immerdar an höchster Stelle; es ist sein Gut, Vater eines solchen Sohnes zu sein; nie ermangelt er des Guten, er will darum als Vater nicht ohne Sohn sein; wenn er aber will, so ist sein Wille nicht ohne Kraft; indem er aber will und die Kraft dazu hat, ist es nur natürlich, daß er den Sohn ewig bei sich hat, denn er will, daß dieser ewig' das Gute verkörpere.»<sup>190</sup>

#### b. Wesen und Personen in der Heiligen Dreieinigkeit

In beiden vorhin zitierten Texten wird die Existenz der göttlichen Personen aus der Güte Gottes abgeleitet. In den Schul-Dogmatiken wird die Güte zu den Eigenschaften des göttlichen Wesens gezählt. Die heiligen Kirchenväter denken jedoch komplexer. Sie denken das Wesen nicht in Absehung von der Person. Die Wesensgüte wird in Personbeziehungen sichtbar. Sicher werden die Personen dadurch nicht miteinander vermischt; so bleibt z. B. die Zeugung ein nicht mitteilbarer Wesenszug des Vaters. Im Akt der Zeugung manifestiert sich aber gleichzeitig in einem gewissermaßen persönlichen Sinn die Güte als Eigenschaft des göttlichen Wesens. Jede Person manifestiert also die gemeinsamen Eigenschaften in der ihrer Eigenart entsprechenden Weise.

Die Fülle der Existenz, die dem göttlichen Wesen eignet, zu der auch die vollkommene Freude und Seligkeit gehört, die keine andere Form als die der reinsten Subjektivität haben kann, kann nicht von einem Einzel-Ich erlebt werden. Die Freude eines einzelnen ist nicht völlige Freude, hat also auch nicht teil an der Fülle der Existenz. Und die Existenzfreude, die ein Ich einem anderen Ich mitteilt, muß in dem, das sie empfängt, ebenso völlig sein wie in dem, das sie weitergibt. So auch die Existenzfülle. Das heißt aber, daß ein Ich sich einem anderen Ich völlig hingibt, daß es ihm nicht etwas von sich oder etwas von seinen Gütern, sondern sich selbst ganz verschenkt. So kommt es zu einer totalen Korrelation, zu einem vollständigen Geben und Nehmen zwischen dem einen Ich und dem anderen, wodurch das eine das andere ganz in sich einschließt, wobei beide aber doch weiterhin unterschieden bleiben, sich also nicht vermischen.

In der völligen Liebe geben sich die Personen nicht nur einander hin und nehmen sich gegenseitig an, sondern sie bringen sich darin gleichzeitig gegenseitig persönlich zur Geltung, sie setzen sich selbst in diesem Geben und Nehmen ins Dasein. Die göttliche Liebe ist selbst wirksam. Der Vater setzt den Sohn von Ewigkeit her durch seine ganze Hingabe ins Dasein, und der Sohn bejaht den Vater von Ewigkeit her als solchen, indem er es akzeptiert, vom Vater ins Dasein gesetzt zu sein und indem er sich dem Vater als Sohn hingibt. Da sie sich gegenseitig in der Verschiedenheit ihrer Existenz in vollkommener Liebe bejahen, sind die Akte, wodurch sie dieses verwirklichen, selbst ewiger und ganz persönlicher Art, obwohl es sich dabei um Akte handelt, in denen die göttlichen Personen gemeinsam handeln.

Wenn die Liebe wesentlich zu Gott gehört, dann müssen auch die gegenseitigen Beziehungen, in denen die göttlichen Personen zueinander stehen, eine Wesensgrundlage haben, obwohl die Stellungen, die sie in diesen Beziehungen einnehmen, unter ihnen nicht ausgetauscht werden können. In Gott muß es also den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist geben. Sie tauschen diese Positionen nicht untereinander aus. Weil aber ihr Wesen gleich und ein und dasselbe ist und weil es in völliger Liebe besteht, sind ihre Beziehungen zueinander wie die zwischen gleich und gleich und nicht wie die zwischen hoch und untergeben und schon gar nicht wie die zwischen Fremden. Wenn Gott genötigt wäre, sich auf etwas Fremdes, außerhalb seiner Liegendes zu beziehen, hieße das, daß ihm etwas fehlte, daß er etwas brauchte, das von ihm unterschieden ist. Die Beziehung Gottes muß in ihm selbst stattfinden, sie muß aber doch zwischen verschiedenen Subjekten ablaufen, damit sie und damit die Liebe tatsächlich real sei.<sup>191</sup>

Um die Bestimmung der Liebe als göttlichen Wesensakt beibehalten zu können, gleichzeitig aber auch die Definition dieses Aktes als Beziehung und das göttliche Wesen als ein einziges, ist es notwendig, das göttliche Wesen gleichzeitig als Einheit und als Beziehung zu bestimmen, als Beziehung innerhalb einer Einheit. Weder die Einheit darf zugunsten der Beziehung aufgehoben werden noch die Beziehung zugunsten der Einheit. Die Heilige Dreieinigkeit ist indessen über die Unterscheidung von Einheit und Beziehung, so wie wir sie verstehen, erhaben. Die gegenseitige Bezugnahme ist eine Tätigkeit, und diese geschieht wesentlich in Gott, deutet aber zugleich auf eine Unterscheidung derer, die miteinander in Beziehung treten. Die Beziehung ist etwas für die göttlichen Personen Gemeinsames, obwohl jede Person innerhalb dieses gemeinsamen Aktes ihre eigene Stellung innehat: «Das wahre Subjekt besteht in der Beziehung dieser drei, aber eine Beziehung, die als Wesen erscheint, eine wesentliche Beziehung.»<sup>192</sup>

c. Jedes trinitarische Subjekt schließt die beiden anderen mit in sich ein

Jedes Subjekt innerhalb der Trinität bezieht die anderen in sich ein. Für jedes der trinitarischen Subjekte sind die anderen zugleich völlig durchschaubar wie ein zweites eigenes Ich. Der Sohn erscheint im Bewußtsein des Vaters im Akt des Geborenwerdens wie ein anderes Selbst (*ἄλλον ἑαυτόν*).<sup>193</sup> Nach den heiligen Kirchenvätern könnte sich das Selbst des Vaters nicht selbst erkennen, wenn es im Spiegel seines Bewußtseins nicht den Sohn als ein anderes Bewußtsein hätte. Das bedeutet nicht, daß der Sohn dem Vater von außen her Selbsterkenntnis vermittelt, sondern daß der Vater sich nur insoweit selbst erkennt, als er Subsistenz des göttlichen Wesens als Vater, bzw. insoweit er der Erzeuger des Sohnes ist. Mit andern Worten: das göttliche Wesen ist nur insoweit Licht, als es wirklich in drei Hypostasen subsistiert, oder: die Tatsache, daß es Licht ist, zeigt sich darin, daß es aus drei Hypostasen besteht, die zusammen erkannt werden. Der heilige Athanasius sagt: «Gott ist entweder weise und nicht unvernünftig oder, im Gegenteil, unweise und damit unvernünftig. Wenn das zweite der Fall ist, liegt die Absurdität auf der Hand. Wenn aber das erste gilt, ist zu fragen, wieso er weise und vernünftig ist. Etwa so, daß er den Logos und die Weisheit von außen her erhält oder aus sich selbst? Und wenn von außen, sollte dann jemand sein, der sie ihm gegeben hat, und sollte er, bevor er sie erhalten hat, tatsächlich unweise und unvernünftig gewesen sein?»<sup>194</sup> Und der heilige Gregor von Nyssa sagt: «Denn wenn der Sohn, wie die Schrift aussagt, die Kraft und Weisheit, die Wahrheit und das Licht, die Heiligkeit und der Friede und vieles Ähnliche ist, dann wären, wie die Häretiker meinen, bevor der Sohn war, alle diese Güter nicht gewesen. Und wenn diese noch nicht waren, dann – so meinen sie wohl sicher – sei der Schoß des Vaters leer und aller dieser Güter entblößt.»<sup>195</sup>

Das Selbst des Vaters erkennt sich dadurch, daß es sein Abbild im Sohn betrachtet, so wie der Sohn sich erkennt, indem er auf den Vater als auf sein Urbild sieht. Das Subjekt des Vaters bringt ein Abbild hervor, damit es sich durch dieses selbst erkennt. Die Vorbedingung für eine wirkliche Erkenntnis seiner selbst ist, daß es sich dabei nicht nur um ein einfaches, gedachtes Bild, sondern um ein reales Abbild handelt, das ihm durch sein Dasein nicht nur das vorhält, was er denken kann, sondern auch, was er zu tun und wie er zu lieben fähig ist, daß es sich also um ein Bild handelt, das durch all dieses das Wesen des Vaters selbst enthält. Der Vater erkennt sich selbst im Sohn und durch den Sohn nur, insofern der Sohn als wirkliches Abbild des Vaters seine eigene Existenz als Sohn des Vaters auf den Vater projiziert; und in diesem Vorgang erkennt sich auch der Sohn selbst. Der Vater erkennt sich selbst durch den

Sohn nicht wie in einem passiven Bild seiner selbst, sondern wie in einem aktiven Abbild, das seine Erkenntnis des Vaters ebenfalls dem Vater zuwendet, die Erkenntnis also, die dadurch möglich wurde, daß es als wirkliches und vollkommenes Abbild erzeugt und geboren wurde.

Im allgemeinen vereint die Erkenntnis zweierlei in sich: den gemeinsamen Charakter des Erkennens überhaupt, und den Umstand, daß im Vollzug des Erkennens der eine der beiden Partner gleichsam aus dem anderen herausgesetzt bzw. geboren wird. Man erkennt sich selbst aus dem, was man erzeugt hat, insofern es einem ähnlich sieht. Man erkennt sich am allerbesten in dem, was von Geburt her das genaue Abbild des Erkennenden ist, was also sein Bild nicht bloß passiv vor ihn stellt, sondern es ihm auch aktiv mitteilt.

Die Geburt des Sohnes durch den Vater ist die Voraussetzung für die Selbsterkenntnis des Vaters, die zusammen mit dem Sohn verwirklicht wird.

Jeder Mensch erkennt sich nicht nur durch den, den er geboren hat, sondern auch durch jedweden seiner Mitmenschen, mit dem er ja die gleiche Natur hat und deren Hypostasen sie daher beide sind. In Gott aber kann die zweite Hypostase nur aus der ersten stammen, da die Einheit in Gott vollkommen ist oder weil die Einheit in Gott ihren letzten Ursprung hat und kein anderer, höherer Ursprung mehr denkbar ist. Die göttliche Natur ist in der zweiten Hypostase durch deren Geburt aus der ersten hypostasiert und in der dritten Hypostase durch den Ausgang aus der ersten. Keine Hypostase der Dreieinigkeit stammt aus zwei Hypostasen. Insofern aber die menschliche Natur in vielen Hypostasen besteht, wobei jede ihre Unzulänglichkeiten hat, und in ihren Subsistenzen nicht direkt aus einer einzigen Hypostase herrührt, und weil zwischen ihren Hypostasen gewisse Distanzen hervortreten, erkennt jede menschliche Hypostase sich nur in dem Maße, als sie mehrere Hypostasen kennt und den Abstand zwischen sich und ihnen überbrückt. In Gott aber hat der Vater die ganze Natur nur im Sohn und im Heiligen Geist hypostasiert, darüber hinaus gibt es keine göttliche Hypostase mehr, und zwischen ihnen und ihm gibt es keinerlei Distanzen.

## B. Die Intersubjektivität Gottes

### 1. Die Intersubjektivität innerhalb der Dreieinigkeit als Hinweis darauf, daß es in Gott keinerlei Passivität gibt

Der geistige Charakter der Transparenz bzw. der gegenseitigen Durchdringung der göttlichen Personen, die auch eine Mit-Durchdringung ihres jeweiligen Bewußtseins ist, kann noch besser und vollständiger mit dem Begriff der Intersubjektivität ausgedrückt werden.

Gott ist reines Subjekt bzw. eine Dreiheit reiner Subjekte. Das ganze göttliche Wesen, das als solches geistig ist und auf dreierlei Weise besteht, ist subjektiv bzw. in dreierlei Weise an Subjekte gebunden. Die Subsistenz des göttlichen Wesens ist nichts anderes als die konkrete Existenz der göttlichen Subjektivität auf dreierlei Weise, wobei sich diese drei gegenseitig durchdringen. Es handelt sich hier also um eine dreifache Intersubjektivität. Keines der drei Subjekte sieht die Person der anderen oder sich selbst als Objekt an, und deshalb erfährt es die anderen als reine Subjekte und auch sich selbst ebenfalls als reines Subjekt. Wenn sie irgendetwas Objekthaftes an sich hätten, würde sie dieses an der völligen gegenseitigen Öffnung zueinander hindern; sie könnten sich in ihrem Bewußtsein auch nicht gegenseitig ganz durchdringen. Das hieße, daß sie sich gegenseitig bis zu einem gewissen Maße als Objekte behandelten, und es bestünde folglich auch keine vollkommene Gemeinschaft unter ihnen. Das hieße auch, daß nicht jedes Subjekt völlig offen und durchschaubar wäre und also auch keine vollkommene Gemeinschaft mit den anderen haben könnte.

Vollkommene Gemeinschaft verwirklicht sich nur zwischen Personen, die füreinander als reine Subjekte ganz durchschaubar, ganz transparent sind. Je mehr sie sich als Subjekte erweisen, um so tiefer und freier sind ihre Beziehungen, ihre Kommunikation und ihre Gemeinschaft, um so betonter ist ihre gegenseitige Öffnung und ihre bewußte gegenseitige Durchdringung, wodurch auch ihre Intersubjektivität zunimmt.

Der reine Subjektcharakter der göttlichen Subjekte impliziert ihre vollkommene Intersubjektivität. Darum kann man von einem einzigen Gott und von drei Subjekten, von denen jedes sein eigenes Ich hat, sprechen. Diese drei Subjekte lösen sich nicht voneinander, sie trennen sich auch nicht, was ihr Bewußtsein anbelangt, um die Gottheit irgendwie für sich gesondert aufzuweisen. Dadurch wird die Subjektivität des jeweiligen Ich nicht etwa geschmälert, sondern erweitert, indem jedes in gewissem Sinne auch die anderen in sich

schließt. Jedes empfindet auch ihre Weise, das göttliche Wesen zu erleben, jedoch nicht als seine eigene Weise, sondern als die ihrige.

Indem der Vater den Sohn in Ewigkeit gebiert, macht er ihn dadurch in keiner Weise zu seinem Objekt. Darum gebraucht die christliche Lehre auch den Ausdruck «der Sohn wird aus dem Vater geboren» und nicht nur die Formulierung «der Vater gebiert den Sohn». Diese Geburt geschieht in Ewigkeit. Das deutet darauf, daß auch der Sohn in gleicher Weise reines Subjekt ist wie der Vater. Die Geburt des Sohnes aus dem Vater bringt nur die unveränderbare Stellung des Vaters als Geber und des Sohnes als Empfänger der Existenz und ihre Verbindung zueinander durch den Akt der Geburt zum Ausdruck. Beide erleben diesen ewigen Akt als Subjekte, sie erleben ihn aber gemeinsam, in einer Intersubjektivität, durch die sie nicht vermischt werden, denn beide erleben ihn gemäß ihrer eigenen, unverwechselbaren Stellung.

Darum ist der orthodoxen Theologie die Terminologie der römisch-katholischen Dogmatik fremd, die von einer «generatio activa» und einer «generatio passiva» spricht, wobei erstere dem Vater und die zweite dem Sohn zugedacht wird. Der Sohn ist in seiner Geburt aus dem Vater nicht passiv, obwohl er nicht gebärendes Subjekt ist, sondern das Subjekt, das geboren wird. Ebenso weist der Ausdruck «Ausgehen» in bezug auf den Heiligen Geist nicht auf eine Passivität des Geistes hin, als ob er in irgendeiner Beziehung Objekt des Vaters wäre. Christus sagt: «Der Geist geht von dem Vater aus» (Joh. 15,26). Der Geist befindet sich in einer ewigen Bewegung des Ausgehens aus dem Vater, so wie auch der Sohn in einer ewigen Bewegung der Geburt aus dem Vater begriffen ist. Aber auch der Vater ist dadurch nicht etwa in Passivität gedrängt. Der Geist geht aus, aber auch der Vater läßt ihn aus sich ausgehen. Auch das Ausgehen des Geistes aus dem Vater ist ein Akt reiner Intersubjektivität des Vaters und des Geistes, ohne daß sie sich miteinander vermischen. Und in unbegreiflicher Weise ist der Vater Ursprung sowohl des Sohnes als auch des Heiligen Geistes, und beide erleben zusammen mit dem Vater nicht nur die Akte ihres Hervorgehens aus dem Vater, sondern sie nehmen gemeinsam mit dem andern freudig am Akte von dessen Hervorgehen Anteil, aber jeweils von der eigenen Stellung her. Alle drei erleben in ihrer Intersubjektivität den Akt der Geburt des Sohnes und des Ausgehens des Geistes, jeder aber aus seiner eigenen Stellung, und das deutet auf eine weitere Gemeinsamkeit der drei Hypostasen hin.

Der Ausdruck «Intersubjektivität» legt den Schwerpunkt auf die positive Gemeinschaft, die unter den Personen der Heiligen Dreieinigkeit im Vollzug des Aktes der Geburt und des Ausgehens vorhanden ist, während die Formulierung «oppositio relationis», die im Gefolge des Thomas von Aquino in der

römisch-katholischen Theologie zur Beschreibung der durch diese Akte entstehenden Beziehungen unter den göttlichen Personen gebraucht wird, diese gegenseitige Kommunikation und Gemeinschaft weniger betont. Von dieser «oppositio» redete auch der heilige Basilius, er achtete aber darauf, genauso deutlich auf das Bestehenbleiben der Wesenseinheit der Personen hinzuweisen, die hinsichtlich der Akte ihrer Provenienz entgegengesetzt sind.<sup>196</sup>

Die Gemeinsamkeit zeigt sich indessen nicht nur im Wesen, sondern auch in den persönlichen Besonderheiten selbst. Der «Gegensatz» (oppositio) zwischen ihnen ist das jeweilig Besondere, das jede Person in die Gemeinschaft einbringt, es ist die Art und Weise, in der eine Person mit der anderen im Akt ihrer Provenienz kommuniziert, indem sie gibt und empfängt, wodurch jede aber zugleich gerade das bleibt, was sie ist. Die Gemeinschaft bedarf aber nicht immer solcher Akte, in denen der eine aus dem anderen hervortritt. Der Heilige Geist muß nicht aus dem Sohn hervorgehen, um die Gemeinschaft mit ihm zu verwirklichen, um sich mit ihm im Zustand der Intersubjektivität zu befinden. Beide sind bereits durch die Tatsache in diese Intersubjektivität einbezogen, daß sie aus dem Vater und im Vater sind; jeder freut sich zusammen mit dem anderen des Vaters, und zwar nicht nur über den Akt, durch den er selbst vom Vater abstammt, sondern auch über den Akt, durch den der andere vom Vater herrührt, und jeder freut sich zusammen mit dem anderen darüber, daß beide den gleichen Ursprung haben. Diesen Umstand haben einige Kirchenväter und byzantinische Schriftsteller als «Aufleuchten» des Geistes aus dem Sohn oder als «Ruhem» des Geistes im Sohn bezeichnet. Jeder der beiden, die hervorgehen, freut sich gemeinsam mit dem Vater, daß er aus ihm hervorgeht, und auch mit dem anderen über dieses Hervorgehen. Die reine Intersubjektivität der drei Personen zeigt sich auch darin, daß sie sich gegenseitig als unterschiedliche Personen bejahen.

Diese gegenseitige Bejahung der drei Subjekte als unterschiedliche Personen hat aber in der Lehre keinen Raum mehr, nach der der Vater und der Sohn zu einem einzigen Prinzip zusammengeschlossen werden, und daß sie als solches den Heiligen Geist aus sich heraustreten lassen.

Die Intersubjektivität und die gegenseitige Bejahung führen dazu, daß der Vater, indem er sich als Vater erlebt, als solcher die ganze Kindes-Subjektivität des Sohnes miterfährt; er umfaßt innerlich die Subjektivität des Sohnes, erlebt sie jedoch als Vater. Sie ist ihm unendlich näher, als das bei einem irdischen Vater der Fall sein kann, dem die Subjektivität seines Sohnes ebenfalls ganz nahe steht, oder wie das bei einer Mutter der Fall ist, die mit ihrem Kind mitfühlt und die sich so sehr in das Kind hineindenkt, daß sie dazu fähig wird, seine Freuden und Leiden fast noch stärker zu empfinden als dieses Kind selbst.

Aber so, wie der göttliche Vater die Subjektivität des Sohnes mit seiner eigenen väterlichen Subjektivität erlebt, ohne sie zu vermischen, sondern sie intensiviert, so erlebt auch der Sohn die väterliche Subjektivität in seiner eigenen Subjektivität als Sohn. In der Trinität ist alles gemeinsam und perichoretisch, ohne daß in dieser gemeinsamen Bewegung der Subjektivität des einen in der des anderen eine Vermischung der besonderen Erlebnisweisen dieser Subjektivität eintritt.

Das Bestreben des menschlichen Ich, eine tatsächliche Einheit zu bilden, gleichzeitig alles zu umfassen und in ontologischer und dialogischer Verbindung mit dem Ich der anderen zu stehen, sie also in diesem Sinne in sich einzuschließen, kann von ihm nur teilweise verwirklicht werden. In Gott ist es aber von Ewigkeit her schon vollkommene Wirklichkeit, denn anders ließe sich die erwähnte Unableitbarkeit und ontologische Einheit sowie die dialogische Beziehung der menschlichen Subjekte nicht erklären.

Bei Gott ist jedes Ich das Ganze, und seine vollkommene Seligkeit besteht darin, daß jedes Ich, das alles ist, die anderen, die ebenfalls alles sind, umfängt, wobei in diesem Sich-gegenseitig-Umfangen jedes Subjekt zugleich das Ganze ist. Diese Subjekte kommen nicht von außen her aufeinander zu, wie das bei den Menschen der Fall ist, auch wenn sie dabei einer inneren Notwendigkeit folgen. Sie ruhen von Ewigkeit her vollkommen ineinander, obwohl sie nicht miteinander identisch werden, und jedes menschliche Ich strebt danach, das auch zu erreichen. Das göttliche Ganze (oder das unendliche göttliche Wesen) ist aber nicht in äußerer Vielfalt da, wie das bei den Menschen der Fall ist, denn wenn es so wäre, wäre die Gottheit nicht mehr absolut. Dieses Ganze bleibt vollkommen eines und besteht trotzdem aus drei persönlichen Modi, wobei jeder Modus die beiden anderen vollkommen in sich einschließt. Das göttliche Ganze befindet sich in einem ontologischen Gespräch, das zu dritt geführt wird. Keiner der Partner bringt von außen etwas ins Gespräch herein. Jedes Ich besitzt dabei das unendliche göttliche Ganze in dialogischer Gemeinschaft mit den beiden anderen.

## *2. Die trinitarische Intersubjektivität als gegenseitige Ermöglichung dessen, daß ein Ich durch das andere ersetzt wird*

Die Schwierigkeit unseres Verstehens beruht darauf, daß bei Gott ein Ich Inhaber dessen ist, was ein anderes Ich besitzt, während bei uns Menschen jedes Ich nur Inhaber eines eigenen Inhaltes ist, der weitgehend von dem eines anderen Ich unterschieden ist.

Es ist so, als ob ein Ich, das in mein Ich eingeschlossen wäre, Inhaber all dessen wäre, was ich bin, während doch auch ich Inhaber meiner selbst bliebe; der Inhalt des Besitzes beider wäre vollkommen identisch und bildete den Gegenstand eines Dialogs, der in einem Geben und Nehmen und in unaufhörender Liebe vor sich ginge.

Bei Gott ist es nicht möglich, daß ein Ich sich vor dem anderen selbst behauptet, es rechnet vielmehr ständig damit, vom anderen Ich vertreten oder ersetzt zu werden. Jedes sieht sich selbst nur in der Beziehung zum anderen, es sieht auf das andere und sieht sich im anderen. Der Vater sieht sich nur als Subjekt der Liebe zum Sohn. Das Ich des Vaters verliert sich dadurch aber nicht, denn es wird vom Sohn bejaht, der sich seinerseits nur als der versteht, der den Willen des Vaters erfüllt. Gerade dadurch wird das väterliche Gefühl im Vater intensiviert, ebenso aber auch das Bewußtsein der Kindschaft im Sohn. Dieses ist die Bewegung eines jeden Ich um das andere, eine Bewegung, die das andere Ich zum Zentrum hat (*περιχώρησις* = circuminsessio). Jede Person entdeckt nicht ihr eigenes Ich, sondern das der beiden anderen, aber auch dies nicht ausschließlich; ein Ich stellt sich dabei vor das andere und wird für dieses transparent, es verbirgt sich sozusagen im andern. Daher kann man in jeder Hypostase auch die beiden anderen sehen. Der heilige Basilius sagt: «Du siehst, daß manchmal der Vater den Sohn offenbart, manchmal aber der Sohn den Vater. Die ganze Gottheit zeigt sich dir also manchmal im Vater, dann wiederum im Sohn und im Heiligen Geist.»<sup>197</sup>

In dieser Selbstvergessenheit jeder Person zeigt sich ihre vollkommene Liebe zu den anderen, und nur diese macht jene Gemeinschaft möglich, die dem Individualismus völlig entgegengesetzt ist. Die Sünde unseres Individualismus hindert uns daran, die Vollkommenheit der Liebe und der Einheit der Heiligen Dreieinigkeit zu verstehen, eine Einheit, die sich mit der Erhaltung der Personen vereinbaren läßt.

Nur das Drängen Christi, der in uns Wohnung macht, sein eigenes Ich im Ich des Geistes aufgehen zu lassen und umgekehrt, treibt auch uns dazu an, unser Ich im Ich Christi und des Geistes zu versenken oder uns dem Nächsten ganz hinzugeben, um auf diese Weise unsere Wesenseinheit wiederherzustellen, die durch die Sünde fast ganz aufgelöst wurde. Darum kann das Werk unserer Erlösung als Werk unserer Vereinigung mit Gott und mit unserem Nächsten nur das Werk der Heiligen Dreieinigkeit sein. Der heilige Maximus Confessor sagt: «Aus Liebe zieht jeder den Nächsten willentlich an sich heran und zieht ihn sich selber so sehr vor, daß er ihn vor sich hergehen läßt und sich darum bemüht, daß er stets vor ihm sei.» «Indem sie sich aus Liebe freiwillig ihrer selbst ganz entledigen und sich von den Gedanken und Eigenschaften trennen,

die sie willkürlicherweise für ihr besonderes Eigen hielten, und indem sie zur Einfachheit und zu ihrem ursprünglichen Selbstsein zurückkehrten, wodurch sie durch nichts, auch das kleinste nicht vom Gemeinsamen getrennt waren, sondern jeder jedem gehörte und alle allen, oder besser, indem sie Gott gehörten und keinem anderen, *wurden sie eins*, und hatten dadurch teil an dem einen Sinn der Existenz, die sich als die einzige im Wesen und im Willen erwies.» «Dieses hatte vielleicht der große Abraham erreicht, der sich selbst im Wesen seines Gemütes erneuerte, oder das Wesen des Gemütes in sich, und sich dadurch Gott zurückgab und Gott empfing ... Dadurch wurde er gewürdigt, Gott als einen Menschen zu sehen und zu empfangen, der aus Menschenliebe wie ein Gast zu ihm kam, nach seiner vollkommenen Wesenseinsicht. Zu diesem stieg er empor, indem er die Eigenart derer, die sich teilen und geteilt sind, aufgab und den andern Menschen nicht mehr für einen andern als sich selbst ansah, sondern einen wie alle und alle wie einen.»<sup>198</sup>

Die Bejahung des Ich des Sohnes durch das väterliche Ich und umgekehrt manifestiert sich im Verhältnis zur Welt dadurch, daß alle Werke des Vaters durch den Sohn vollbracht werden und alle Werke des Sohnes durch den Vater sowie in der Identität ihres Willens.

### C. Der Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater und seine Beziehung zum Sohn

#### 1. Die Dreiheit der Personen als Voraussetzung ihres vollen Person-Charakters und ihrer vollkommenen Gemeinschaft

Es gibt kein Ding und keine Sache, die nicht in irgendeiner Weise mit andern verbunden wären, und kein Ganzes, innerhalb dessen nicht Teile zu unterscheiden sind. So stellen alle Zahlen eine Einheit oder ein Ganzes dar, und jedes Ganze, jede Einheit läßt sich mit einer Zahl bestimmen; jedes Eine ist zugleich eine Mehrzahl, und jede Mehrzahl kann als Einheit zusammengefaßt werden. Einheit und Mehrzahl sind also relativ; die Wirklichkeit liegt jenseits von beiden.

Bei Gott ist das nicht anders. Er ist in eminenter Weise der Eine, der als Dreiheit da ist, wobei Eins und Drei bei ihm etwas meint, das weit über das hinausgeht, was bei uns eins und drei bedeuten. Die drei Subjekte in Gott liegen in ihrer unaufhebbaren Wesenseinheit so sehr ineinander, daß sie in keiner Weise getrennt werden und als drei Wesenheiten angesehen werden

können, zwischen denen irgendwelche Diskontinuität bestünde. Der heilige Basilius sagt: «Wir rechnen nicht so, daß wir etwas zusammensetzen, daß wir etwa von dem Einen durch Hinzufügen zur Mehrzahl fortschreiten, indem wir ‹eins›, ‹zwei›, ‹drei› zählen oder ‹der Erste›, ‹der Zweite›, ‹der Dritte› sagen; denn es heißt ja ‹Ich, euer Gott, bin der Erste, und ich bin der, der nachher ist› (Jes. 44, 6). Von einem zweiten Gott ist bis zum heutigen Tage nichts zu vernehmen. Denn indem wir den wahrhaftigen Gott vom wahrhaftigen Gott anbeten, bekennen wir sowohl die besondere Eigentümlichkeit der Hypostasen als auch die eine göttliche Herrschaft; wir reißen also Gott nicht in eine getrennte Mehrzahl auseinander.»<sup>199</sup>

Die Zahl aber, die an und für sich die Unterscheidung innerhalb der Einheit bzw. die explizite Einheit am besten zum Ausdruck bringt, ist Drei. Die Zwei bringt eigentlich noch nicht voll zur Geltung, was die Einheit tatsächlich enthält. Das kann überall beobachtet werden, wo es darum geht, auf der Ebene von Subjekten die Bedeutung der Besonderheiten innerhalb der Einheit bzw. der Einheit in den Besonderheiten zu verstehen und den Sinn dieser paradoxen Struktur der Wirklichkeit zu erfassen.

Ein einziges Subjekt in absolutem Sinn hätte keine Freude an seiner Existenz und würde damit auch den Sinn seines Daseins verlieren. Es könnte sogar an seiner Existenz zweifeln, sie könnte ihm als ein Traum scheinen. Nach unserer Auffassung bleibt das Subjekt, wenn es auf sich allein gestellt ist und sich nur einem Objekt bzw. einer Welt von Objekten gegenüber sieht, in monotoner, freudloser Einsamkeit und verliert seinen Daseinssinn. «Was hülfte es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne, und nähme doch Schaden an seiner Seele?» (Mt. 16, 26). Ein Subjekt und ein Objekt bilden noch keine Zweiheit, da das Objekt das Subjekt nicht aus der Ungewißheit der Existenz herausführen kann.

Erst zwei Subjekten gelingt es, durch die Gemeinschaft, die sie miteinander haben, ein gewisses Maß an Lebensfreude und Existenzsinn zu verwirklichen. Aber auch eine solche tatsächliche Zweiheit, die zugleich eine auf Wesenseinheit beruhende dialogische Einheit darstellt, reicht noch nicht aus. Die Gemeinschaft, die man zu zweit hat, bedeutet unter zwei Gesichtspunkten zugleich Einengung und Begrenzung. Zunächst ist zu sagen, daß die Gemeinschaft, die man zu zweit gefunden hat, noch nicht den gesamten Horizont der Existenz eröffnet. Die zwei schließen sich einander nicht nur auf, sie schließen sich vielmehr auch gegenseitig ein. Der eine bildet nicht nur ein Fenster für den anderen, sondern auch eine Wand. Sodann muß gesagt werden, daß die beiden nicht nur aus sich und durch sich selbst leben können. Sie bedürfen des Wissens um einen Horizont, der sich jenseits ihrer selbst ausbreitet und der

doch mit ihnen verbunden ist. Dieser Horizont kann aber nicht in einem Objekt oder in einer Welt von Objekten bestehen. Darin kämen sie aus der monotonen Enge und aus dem beschränkten Gesichtskreis einer Einsamkeit zu zweit nicht heraus. Daraus kann nur ein drittes Subjekt sie herausführen. Nur ein drittes Subjekt kann selbst auch Partner sein und an der Gemeinschaft teilhaben; es steht nicht einfach passiv da wie ein Objekt.

Wenn das beziehungslose Ich als Punkt dargestellt werden kann und die Beziehung zwischen zwei Subjekten als eine Linie, die zwei Punkte miteinander verbindet, so kann ihre Beziehung zu einem Dritten als Fläche, nämlich als Dreieck dargestellt werden, das das Ganze dieser Beziehungen in sich schließt. In der trinitarischen göttlichen Gemeinschaft geht es um einen solchen komplexen Beziehungsreichtum.

Der begrenzte Horizont einer exklusiven Gemeinschaft zweier Personen ist an eine Liebesbeziehung gebunden, deren Ziel ebenfalls begrenzt ist. Eine solche Gemeinschaft befriedigt nicht einmal Menschen, um so weniger kann sie Gott genügen. Der Vater und der Sohn schenken sich einander in völliger Liebe; aus dieser Liebe muß indessen alles ausgeschlossen sein, was an einen Egoismus zu zweit denken lassen könnte, denn das widerspräche der göttlichen Unendlichkeit.<sup>200</sup> Eine in sich geschlossene Liebe sieht alles, was außerhalb ihrer selbst, und alles, was von beiden unterschieden ist, für nichtig oder wenigstens für minderwertig an. Und eine solche exklusive Liebe zu dem einen anderen schließt oft auch Angst, Ungewißheit und Eifersucht in sich.<sup>201</sup> Der Dritte ist der Prüfstein der wahren Liebe unter zweien.

Nur durch den Dritten erweist sich die Liebe von zweien als selbstlos und als fähig, sich auch auf Subjekte zu beziehen, die außerhalb liegen. Die Ausschließlichkeit zwischen zweien macht das selbstlose Sich-Verströmen unmöglich und hält die beiden Partner im Gefängnis ihrer selbst zurück.

In diesem Sinn ist der Name des Heiligen Geistes ganz mit der Liebe verbunden, ist er doch das Zeichen der völligen Liebe, die in Gott vorhanden ist. Nur der Dritte bringt die völlige Befreiung der Liebe vom Egoismus mit sich. Durch den Heiligen Geist erweist sich die Liebe der Dreieinigkeit als wahrhaft heilig. Nur weil ein Dritter da ist, können die zwei gleichzeitig eins werden, nicht nur durch die Gegenseitigkeit ihrer Liebe, sondern auch durch ihre gemeinsame Selbstvergessenheit angesichts des Dritten. Nur die Existenz eines Dritten innerhalb Gottes macht es verständlich, daß es zur Schöpfung einer Welt vieler Subjekte kam, deren Bestimmung es ist, vergöttlichte Partner des Vaters und des Sohnes zu werden durch die Liebe des Heiligen Geistes, der ihnen gleich ist. Daher breitet sich die Liebe Gottes nur durch den Heiligen Geist auch nach außen aus. Nicht umsonst werden die geschaffenen Subjekte

gerade durch den Heiligen Geist zu Partnern des Dialogs mit dem Vater und dem Sohn zubereitet und emporgehoben. Der Heilige Geist stellt die Kraft dar, durch die die Liebe, die zwischen Vater und Sohn vorhanden ist, auch auf andere Subjekte ausgedehnt wird. Er verleiht einem Dritten das Recht zur Teilnahme an dem Dialog der Liebe zwischen den beiden, ein Recht, das er den geschaffenen Subjekten eröffnet.

*2. Die Dreiheit der Personen als Voraussetzung dafür, daß diese Personen in ihrer Gemeinschaft doch voneinander unterschieden werden können. Der Widerspruch des Filioque hierzu*

Wenn wir zur Beschreibung der Seinsweise Gottes den Ausdruck «reine Subjektivität» gebrauchen, um jedweden Objektcharakter von ihm fernzuhalten, taten wir dieses im Bewußtsein, daß unter «Subjektivität» nicht der illusorische Inhalt verstanden wird, den sich ein Subjekt geben kann, sondern die absolut freie Art Gottes, durch sich selbst zu sein und sich selbst völlig frei zu entscheiden. Bei Gott bedeutet dieses verdichteteste Wirklichkeit: Er ist objektive Subjektivität oder subjektive Objektivität. Er steht jenseits der Unterscheidung zwischen Subjektivität und Objektivität, da Personsein nicht nur Denken, sondern auch intensivste Wirklichkeit bedeutet. Gott steht über der uns bekannten Subjektivität und Objektivität. Er ist die eine, insofern er die andere ist. Der heilige Maximus Confessor sagt: «Jeder Gedanke ist eine Synthese derer, die denken, und derer, über die gedacht wird; Gott gehört aber weder zu den Denkenden noch zu den Gedachten. Er steht über ihnen. Sonst würde er sich als denkendes Subjekt selbst umschreiben oder begrenzen und wäre auf das, was er denkt, angewiesen; als gedachtes Objekt aber stünde er natürlicherweise schon durch die Art der Beziehung unterhalb dessen, der über ihn nachdenkt.»<sup>202</sup>

Diese objektiv-subjektive Konsistenz ist in Gott vollauf dadurch gesichert, daß er in drei Personen vorhanden ist. Eine einzige Person könnte sich als nur gedacht betrachten; zwei Personen, die in exklusive Gemeinschaft vertieft sind, könnten ebenfalls den Eindruck gewinnen, nicht mehr wirklich da zu sein. Nur die dritte Person versichert sie dessen, daß sie in einer objektiven Wirklichkeit leben, die ihre duale Subjektivität überschreitet. Denn obwohl die dritte Person ebenfalls als Subjekt erfahren wird, gibt sie den beiden andern, die diese Erfahrung gemeinsam machen, das Gefühl ihrer eigenen Objektivität. Ein gemeinsames Objekt, das sie nötig hätten, würde sie begrenzen, aber eine ihnen gleiche Person beläßt sie in ihrer Unbegrenztheit, ja sie

erweitert sie noch und macht ihre Unbegrenztheit in vollem Sinne «objektiv» erlebbar.

Der Dritte erfüllt die Aufgabe, «Objekt» und Horizont zu sein, der den beiden anderen dadurch das Gefühl der Objektivität vermittelt, daß er sie davor bewahrt, sich durch die exklusive Liebe untereinander in eine nicht mehr unterscheidbare Einheit zu versenken, die jeden annehmen lassen könnte, es gäbe außer dem anderen überhaupt nichts Liebenswertes mehr. In dem Augenblick, in dem ein gleichwertiger Dritter da ist, übersieht keiner der beiden, die sich lieben, die Liebenswertheit dieses Dritten, und dadurch werden sie vor einem gänzlichen Ineinander-Versinken bewahrt. Bei den Menschen kann der Dritte die Aufgabe haben, die beiden andern nicht nur vor solchem Ineinander-Versinken zu bewahren, sondern auch vor ihrem Unvermögen, infolge ihrer Begrenztheit das gegenseitige Interesse aneinander ständig wachzuhalten, wodurch sie in tödliche Langeweile fielen. Bei den Menschen hat der Dritte also die Aufgabe, dem einen oder dem anderen der beiden die Neuheit einer anderen Gemeinschaft zu vermitteln, wonach sie sich bereichert und mit neuem Interesse wieder einander zuwenden.

Bei Gott kann nicht davon die Rede sein, daß der Dritte die Aufgabe hätte, die Liebe der beiden anderen wieder anzufachen, sondern nur davon, sie mit ihrer ganzen und ununterbrochenen Liebe, die dank ihrer Unendlichkeit zwischen ihnen besteht, in persönlicher Unterschiedlichkeit zu erhalten. Ihre Beziehung zum Dritten fällt mit der Bestätigung ihrer subjektiven Objektivität zusammen und damit zugleich mit ihrer persönlichen Unterscheidbarkeit. In den drei Personen bestätigt sich die «Wahrheit» der Existenz Gottes vollkommen, die bei zweien nur teilweise bestätigt würde und bei einer einzigen sogar ungewiß bliebe. Darum wird der Heilige Geist auch besonders der «Geist der Wahrheit» genannt (Joh. 15, 26; 16, 13); und darum hat er auch die Aufgabe, in die Wahrheit einzuführen und in der Wahrheit festzumachen. Im Troparion der Taufe heißt es: «Der Geist hat in Gestalt einer Taube das Wort des Vaters hinsichtlich des menschengewordenen Sohnes bekräftigt und als wahr erwiesen.»

Da sich durch den Geist als durch den Dritten die Existenz Gottes als wahr erweist, wird er auch als «Geist des Lebens» bezeichnet; für die Geschöpfe ist er der «Lebensspender», der «Tröster», der «heiligende Geist» (Joh. 17, 17. 19). Bei Gott kann der Geist nicht die Aufgabe haben, den einen der beiden in eine andere Gemeinschaft einzubeziehen, um die Liebe zum anderen dadurch neu zu entfachen, wie das die Rolle des Dritten bei den Menschen ist, er kann nur die Aufgabe haben, sie in ihrer Unterschiedenheit zu erhalten, da sich alle drei göttlichen Personen Angesicht zu Angesicht gegenüberstehen. Bei den Men-

schen ereignet sich das selten und nur unvollkommen. Bei ihnen muß, wenn drei Personen anwesend sind, der Blick ständig vom einen zum andern hinüberwechseln. Dennoch kann das manchmal auch bei Menschen der Fall sein, wenn die Liebe unter den dreien vollkommen und gleich ist. Die Eltern sehen gemeinsam auf das Kind; das Kind sieht die Gesichter der Eltern gleichzeitig; der eine Gatte sieht gleichzeitig auf das Kind und auf den anderen. Keiner der drei wird, wenn alle drei gegenwärtig sind, für die andern ein «Es». Keiner ist eigentlich der «Dritte», was Rangordnung, Liebe und Ehrerbietung anbelangt. In diesem Fall sind die beiden gegenüber dem Dritten ein «Wir», für sie ist er ein «Du»; die beiden sind für ihn ein «Ihr». Bei Gott sind die Drei irgendwie gleichzeitig jedes für sich «Ich», «Du», «Er».

Bei Gott ist diese Bezogenheit aufeinander und untereinander vollkommen und gleichbleibend. Es besteht bei ihm kein Dritter im eigentlichen Sinne, nämlich so, daß er außerhalb der Ich-Du-Beziehung stünde. Dieses um so mehr, als jede Person durch jede auch die andere sieht oder in sich selbst die anderen wahrnimmt. Bei Gott findet die Wir-Du-Beziehung, die Ich-Ihr-Beziehung und die Ich-Du-Beziehung gleichzeitig statt. Jedes der drei göttlichen Subjekte ist dazu fähig, gleichzeitig auf die beiden andern einzeln oder gemeinsam zu achten. Eines Vierten bedarf es zur Verwirklichung und Aktualisierung der vollkommenen Existenz, zur Bestätigung des Vorhandenseins der beiden anderen nicht. Der Dritte stellt alles dar, was jenseits ihrer selbst noch vorhanden sein kann, die ganze Wirklichkeit, durch die sich die beiden ihrer selbst vergewissern können. Ein Vierter innerhalb Gottes würde den Dritten irgendwie zerteilen und einschränken und seine Bedeutung schmälern. Ein Vierter würde bedeuten, daß der ganze objektive Horizont, innerhalb dessen sich die beiden bewegen, nicht mehr in einer einzigen Person konzentriert ist. Bei den Menschen ist dieses möglich; dadurch geschieht eine geistige Bereicherung, und auch die Monotonie der Beziehung zu jedweder Person, die sich dadurch ergibt, daß Menschen eben begrenzt sind, wird darin überschritten; es ist also nötig, daß ein Ich immer wieder andere Personen, die als «Er» vorhanden sind, in die Rolle des «Du» einbezieht. Das «Er» muß ein Vielfaches sein, da sowohl das «Ich» als auch das «Du» begrenzt sind. Aber auf keinen Fall gibt es bei den Menschen außer den Kategorien «Ich», «Du», «Er» und ihrer Mehrzahl «Wir», «Ihr», «Sie» auch ein «Ich», ein «Du» und ein «Er», in welchem mehrere Subjekte zusammengeschlossen wären. In der Perspektive der Ich-Du-Beziehung kann über das «Er» nicht mehr hinausgegangen werden. P. Florensky sagt: «Man kann fragen: Warum gibt es gerade drei Hypostasen? Ich rede von «Drei» als einer der Wahrheit immanenten Zahl, die von ihr nicht getrennt werden kann (ich kann nicht außerhalb der Relation zum

Du und außerhalb eines Horizontes existieren, innerhalb dessen wir unser selbst innerwerden. Anm. d. Verf.)... Nur in der Einheit mit den Dreien erlangt jeder absolute Einheit. Außerhalb dieser Drei gibt es kein Subjekt der Wahrheit, keine Bestätigung (der Wahrheit). Und wenn es über Drei hinausgeht? Jawohl, es könnten durch die Aufnahme neuer Subjekte innerhalb des trinitarischen Lebens auch mehr als drei existieren. Aber diese neuen Hypostasen wären dann nicht mehr Glieder, durch die sich das Subjekt als Subjekt der Wahrheit erhält, und darum erscheinen sie als für seine Absolutheit nicht als notwendig; es wären bedingte Hypostasen, die für das Subjekt der Wahrheit da sein können und auch nicht da sein können (das gilt auch im Hinblick auf meine eigene Bestätigung an der Grenze meiner irdischen Existenz, eine Grenze, die durch die göttliche Dreiheit im Blick auf meine ewige Existenz überschritten ist, Anm. d. Verf.). Daher können sie nicht im eigentlichen Sinne als Hypostase bezeichnet werden, und es ist wohl richtiger, sie bloß vergöttlichte Personen zu nennen.»<sup>203</sup>

Die katholische Lehre über das Ausgehen des Heiligen Geistes vom Vater und dem Sohn als aus einem einzigen Prinzip, die aus dem Bestreben heraus formuliert wurde, die Gemeinschaft zwischen dem Vater und dem Sohn stärker hervortreten zu lassen, vergeht sich gegen die beiden oben ausgeführten Grundaussagen: gegen die selbstlose Ausweitung und Übertragung der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn und gegen das Auseinanderhalten und Unterscheiden ihrer Personen und selbst der Person des Heiligen Geistes.

Indem in der katholischen Theologie die Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn so sehr betont wird, daß beide gleichsam zu einem einzigen Prinzip verschmelzen, aus dem der Heilige Geist hervorgeht, werden die beiden nicht mehr als gesonderte Personen unterschieden. Durch eine solche Verschmelzung wird aber eigentlich die Liebe zwischen ihnen unmöglich gemacht. Wenn sie nämlich im Akt des Ausgehens des Geistes nicht mehr als gesonderte Personen bestehen, können sich Vater und Sohn nicht mehr im eigentlichen Sinne lieben. Die Existenz des Geistes als Dritter und seine Aufgabe, die große Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn anzuzeigen und gleichzeitig beide als gesonderte Personen aufrechtzuerhalten, bleibt ohne Objekt. Er ist dann auch nicht mehr im eigentlichen Sinne der Dritte, sondern wird zum Zweiten. Er wird fast als der angesehen, der die beiden in eine ununterscheidbare Einheit versenkt. Wenn aber die beiden, um den Geist aus sich hervortreten zu lassen, vorher in ein ununterscheidbares Ganzes verschmelzen, dann kann auch der Geist selbst, als das Ergebnis dieses Vorganges, nicht mehr Person sein.

In der Tat sind die Ausdrücke, in denen einige katholische Theologen über den Heiligen Geist sprechen, so zweideutig, daß es schwer wird, ihn darin als

Person zu erkennen. Andere nennen ihn zwar Person, aber aus ihren Spekulationen geht dann eher hervor, daß er nicht Person ist. Alle werden zu dieser Schlußfolgerung durch Spekulationen geführt, in denen die Geburt des Sohns und das Ausgehen des Heiligen Geistes als psychische Akte identifiziert werden, und besonders durch die Notwendigkeit, durch diese Akte den Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater und dem Sohn als einem einzigen Prinzip zu begründen. Diese Notwendigkeit führte die katholische Theologie dazu, den Sohn mit dem Bild, das sich der Vater erkennend von sich selber macht, und den Ausgang des Geistes mit der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn gleichzusetzen. Da diese Liebe nicht mehr zwei gesonderte Personen aufrechterhält, stellt sie selbst die gemeinsame Person von Vater und Sohn dar. In dieser Weise sind Vater und Sohn miteinander innerhalb eines Geschehens verschmolzen; sie bilden eine duale Person, ein «Wir», und hören darin auf, im eigentlichen Sinne zwei Personen zu sein, und gerade diese ineinanderfließende, letztlich unpersönliche Wirklichkeit wird zugleich selbst als Heiliger Geist angesehen.

Aus der Reihe der zeitgenössischen Theologen, die den Heiligen Geist mit jenem «Wir» zwischen Vater und Sohn gleichsetzen, nennen wir Heriberto Mühlen. Er erklärt: «Man kann deshalb sagen, die spiratio passiva sei gleichsam der zur Person (gewordene) Wir-Akt (spiratio activa) von Vater und Sohn, ihr Wir-Akt in Person.»<sup>204</sup> «Der Heilige Geist ist die innertrinitarische Wir-Relation, insofern der dem Vater und dem Sohne gemeinsame Wir-Akt in sich selbst subsistiert.»<sup>205</sup>

Wie man sieht, besteht Mühlen dennoch darauf, den Heiligen Geist als Person zu bezeichnen. Doch ist diese Person, die nichts anderes ist als die duale Person des Vaters und des Sohnes, ein recht seltsames Gebilde. «Im Heiligen Geist wird gleichsam die personale Einheit von Vater und Sohn zur Person.» «Der Heilige Geist ist die Einheit von Vater und Sohn in Person, er ist gewissermaßen die innergöttliche Perichorese in Person.»<sup>206</sup> «Die Unterschiedenheit des Geistes vom Vater und vom Sohne zeigt sich gerade darin, daß er die absolute Nähe zweier Unterschiedenheiten selbst als Person ist.»<sup>207</sup>

Mühlen will dennoch den Vater und den Sohn als unterschiedliche Personen aufrechterhalten. Er meint, die Unterschiedenheit zwischen ihnen sei dadurch gesichert, daß gleichzeitig mit der zwischen ihnen bestehenden «Wir-Relation», die mit dem Heiligen Geist gleichgesetzt wird, auch eine «Ich-Du-Relation» zwischen dem Vater und dem Sohn vorhanden ist, bzw. dadurch, daß noch vor ihrer «Wir-Relation» zwischen ihnen diese «Ich-Du-Relation» besteht. «Der Vater und der Sohn bilden nicht schon ein (Wir) im vollen Sinne, bevor sie (in einem logisch Später zu ihrer jeweiligen Konstitution als Person

den Heiligen Geist hauchen. Die Wechselseitigkeit des «Ich-Du» ist *als solche* noch nicht die Gemeinsamkeit des «Wir», vielmehr soll in dieser Formulierung nur zum Ausdruck kommen, daß der Vater und der Sohn dem Heiligen Geist gegenüber in einem engeren Verhältnis stehen als etwa der Geist und der Sohn dem Vater gegenüber.»<sup>208</sup>

Andererseits nimmt Mühlen an, daß die «Wir-Relation» zwischen dem Vater und dem Sohn, die er mit dem Heiligen Geist gleichsetzt, ein Ausfluß des göttlichen Wesens ist. «Der Vater und der Sohn sind also nicht jeweils aufgrund ihrer Konstitution als Person im Heiligen Geist, sondern aufgrund der Einheit der göttlichen Natur.»<sup>209</sup>

Mit andern Worten: der Vater und der Sohn sind zwei Personen in ihrer «Ich-Du-Relation», die zwischen ihnen besteht, und gleichzeitig sind sie durch die eine göttliche Natur miteinander in ihrer «Wir-Relation» verbunden, die mit dem Heiligen Geist identisch ist. Es ist klar, daß innerhalb dieser Auffassung das göttliche Wesen mit der Person gleichgesetzt wird, und zwar in erster Reihe mit den beiden Personen des Vaters und des Sohnes, sodann auch mit der Person des Heiligen Geistes. Es ergibt sich daraus die Formel: Vater + Sohn = göttliches Wesen = Heiliger Geist. Darin verflüchtigt sich indessen speziell die Person des Heiligen Geistes; und doch muß sie als solche aufrechterhalten bleiben, schon allein durch die Tatsache, daß sie nur von *einer* Person, nämlich vom Vater ausgeht (Joh. 15,26).

Wir haben es hier in anderer Form mit der katholischen Theorie zu tun, die schon bei Tertullian anhebt: im Fortschreiten des Einen zum Zweiten breitet sich Gott in Verschiedenheit aus, um sich im weiteren Fortgang zum Heiligen Geist wieder als der Eine zu sammeln. Auch Thomas von Aquino teilte diese Auffassung, indem er sagte: «Durch die Liebe kehrt die Gottheit zu der Substanz zurück, bei der sie durch Erkenntnis ihren Anfang nahm.»<sup>210</sup> Und Le Guillou meint schließlich, obwohl er mit Nachdruck erklärt, daß durch die Gleichsetzung der göttlichen Bewegungen mit psychischen Funktionen der personale Charakter Gottes klarer als in der ontologistischen Hypostasenlehre der Patristik herausgestellt werde: «Das Wesen ist es, aus dem und durch das alles in Gott da ist, einschließlich die Personen, die Gott sind.»<sup>211</sup>

Die völlige Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn, die als identisch mit dem Heiligen Geist angesehen wird, und von der in der katholischen Theologie so viel Aufhebens gemacht wird, ist im Grunde nichts anderes als das Aufgehen jener beiden Personen in einem nicht-persönlichen Wesen, in Plotinschem Sinne oder im Sinne des Nirwana.

Der Gefahr, in einen solchen Impersonalismus abzugleiten, wurde von der orthodoxen Theologie dadurch vorgebeugt, daß sie – da sie ja nicht dazu

genötigt war, eine nicht geoffenbarte Lehre (den Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater und vom Sohn als aus einem einzigen Prinzip) durch psychische analoge Prozesse zu erklären – den Sohn und den Heiligen Geist als wirkliche Personen hinnahm, die durch den Vater geboren werden und von ihm ausgehen; sie wich der Versuchung aus, die Art ihres Ursprunges nach Analogie psychischer Funktionen zu erklären, sondern umschrieb ihn durch die apophatischen Ausdrücke «geboren-werden» und «ausgehen».

Gewohnt, diese Akte des «Geboren-Werdens» und des «Ausgehens» in Analogie zu bestimmten psychischen Funktionen zu sehen, erachtete die katholische Theologie sie nicht mehr als höher stehend als die anderen Gottesaktionen, so wie die orthodoxe Theologie dieses im Rahmen der Beziehungen Gottes zur Welt tut. So erklärt die katholische Theologie die Akte des «Geboren-Werdens» und des «Ausgehens» so wie die übrigen Gottesaktionen als etwas allen göttlichen Personen Gemeinsames, da sie aus ihrem gemeinsamen göttlichen Wesen hervorgehen. Dadurch erachtet die katholische Theologie diese Akte nicht mehr für spezifische Akte, die für die göttlichen Personen konstitutiv sind. Daher leitet die katholische Theologie aus der Reihenfolge, in der die göttlichen Personen sich in der Welt manifestieren, auch eine Ordnung ihrer innergöttlichen Beziehungen ab. Sie bestreitet die Freiheit der göttlichen Ordnung für das Wirken der göttlichen Personen in der Welt, da die Gottesaktionen in der Welt ihrer Meinung nach streng die Ordnung widerspiegeln bzw. reproduzieren müssen, in der sie sich im innergöttlichen Leben befinden. Gemäß dieser Anschauung kann der Sohn nicht durch den Heiligen Geist gesandt sein, wie Jesus das selber sagt (Luk. 4, 18), denn gemäß der ewigen Ordnung geht der Geist ja vom Sohne aus. Es zeigt sich hier ein Mangel an Verständnis für die göttliche Freiheit, indem das Wirken Gottes in der Welt im Rahmen einer Ordnung interpretiert wird, in welcher die Freiheit keinen Platz hat. Die Identifikation der Ebene des Personalen mit der des Wesens und die Ableitung der kreatürlichen Ebene vom göttlichen Wesen her bringen die katholische Auffassung dicht an den Rand des Pantheismus. Von daher rührt auch der Rationalismus der katholischen Theologie.

H. Mühlen weist die Lehre darüber zurück, daß das Geboren-Werden und das Ausgehen bestimmten gesonderten Personen zugeordnet werden kann, indem er erklärt: «Dies würde nämlich bedeuten, daß sich drei Aktzentren aufeinander beziehen. In der Gottheit gibt es aber nur ein einziges, streng gemeinsames Aktzentrum.»<sup>212</sup> Daraus ließe sich folgern, daß in Gott eigentlich kein Vater und kein Sohn vorhanden sind, da es eben keinen besonderen Akt der Geburt gibt, der in exklusivem Sinne dem Vater zusteht. Die Väter der Kirche betonten zwar ebenfalls, daß in Gott ein einziges Prinzip, ein einziges Wirk-

Zentrum, ein einziger Ausgangsort des göttlichen Handelns da sei: doch dies ist der Vater, also eine Person, die den personalen Charakter der übrigen Personen sicherstellt, und eben nicht das gemeinsame Wesen, das die Unterscheidung der Personen relativiert und zweideutig macht.

### *3. Die Dreiheit der göttlichen Personen als Voraussetzung für die vollkommene Freude jeder Person an den beiden anderen*

Das einfache Festhalten an den drei göttlichen Personen, ohne den Versuch zu machen, ihren Ursprung nach Analogie psychischer Funktionen zu erklären, läßt uns nun auch die dritte prinzipielle Bedeutung der Dreiheit der Personen verstehen, ohne ihre persönliche Unterschiedenheit dadurch abzuschwächen. Ihre Bedeutung besteht darin, daß durch sie die vollkommene Gemeinschaft der Personen ermöglicht wird, wodurch sich zugleich die vollkommene Freude der Personen aneinander innerhalb dieser Gemeinschaft ergibt. Zwischen zwei Personen ist die Freude nicht vollkommen, wenn sie nicht von jeder auch einer dritten mitgeteilt wird. Der Vater freut sich des Sohnes, doch diese Freude will er einem Dritten mitteilen, damit sie vollkommen sei. Das bedeutet nun nicht, daß auch der Sohn eine andere, vom Vater unterschiedene Person aus sich heraussetzen muß, um ihr seine Freude mitzuteilen. In diesem Fall verschlösse sich der Sohn gegenüber dem Vater in der Gemeinschaft mit dieser anderen besonderen Person. Darum läßt der Vater das dritte Subjekt aus sich hervorgehen, das mit dem Vater zusammen zur Gänze auf den Sohn ausgerichtet ist. Die Freude am Sohn, die der Vater dem Geiste mitteilt, erfüllt den Sohn mit noch größerer Freude am Vater. Darüber hinaus teilt der Sohn seine Freude am Vater diesem dritten Subjekt mit, ohne daß er dieses Subjekt selbst aus sich heraussetzen müßte, da es ja bereits aus dem Vater hervorgegangen ist. Der Geist hinwieder nimmt an der Freude des Vaters am Sohn teil, da er vom Vater ausgeht, und er nimmt auch teil an der Freude des Sohnes am Vater, und dadurch leuchtet er aus dem Sohn hervor.<sup>213</sup> Der Sohn selbst erscheint dem Vater als Leuchtender, weil er sich des Vaters nicht nur als dessen bestehendes Abbild freut, sondern diese Freude mit dem Geist teilt. Gregor Palamas sagt: «Der Sohn erbittet ihn (den Geist) vom Vater als Geist der Wahrheit, der Weisheit und des Wortes... und (durch ihn) freut er sich gemeinsam mit dem Vater, der sich seiner (des Sohnes) freut... Denn der Heilige Geist ist diese ewige Vorfreude des Vaters und des Sohnes, die ihnen, was ihren Vollzug betrifft, gemeinsam ist; daher wird er von beiden denen zugesandt, die dazu würdig sind. Er gehört aber, was seine Existenz betrifft, nur dem Vater; daher geht er nur von ihm aus.»<sup>214</sup>

In diesem Sinne stellt der Heilige Geist die Verbindung zwischen dem Vater und dem Sohn her, ohne aber dadurch aufzuhören, eine unterschiedliche Person zu sein und auch ohne aus dem Sohn hervorzugehen. In diesem Sinne ist der Geist auch der «Geist des Sohnes», jedoch bleibt der Sohn, indem der Geist aus ihm hervorleuchtet, der «Sohn»; er wird dadurch nicht zum «Vater» des Geistes. Der Geist ist nicht selbst die Freude, sondern er ist der, der dadurch, daß er an der Freude des Vaters am Sohn und des Sohnes am Vater teilhat, die Fülle der Freude des einen am andern bzw. die Freude aller drei an allen dreien aufstrahlen läßt. Daher sagt der heilige Athanasius: «Der Herr hat aber gesagt, der Geist sei der Geist der Wahrheit und der Tröster; dadurch zeigte er, daß erst durch ihn die Dreieinigkeit vollkommen ist.»<sup>215</sup> Die orthodoxe Lehre vom Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater zum Sohn und von seinem Hervorleuchten aus dem Sohn zum Vater, wodurch der Sohn im Licht vor dem Vater steht, schließt auch den Umstand ein, daß der Vater und der Sohn weder miteinander vermischt noch voneinander geschieden werden. Diese Aufgabe hat jede dritte Person in ihrer Beziehung zu den beiden andern: dank ihrer vermischen sich die beiden weder in grenzenloser Liebe in pantheistischem Sinn (wie im Katholizismus oder in den verschiedenen impersonalistischen Philosophien), noch werden sie in individualistischem Sinn voneinander geschieden (wie im Protestantismus), sondern bleiben in Gemeinschaft miteinander. Eigentlich stellen sowohl der Pantheismus als auch der Individualismus einen Rückfall aus der Dimension personaler und damit wirklich geistiger Existenz zur Natur dar. Daher kann vom Individualismus leicht zum Pantheismus hinübergewechselt werden, strebt das Individuum doch danach, jedes andere in sich einzuschließen. Vor dem Rückfall in die Natur können sich die Personen nicht durch sich selbst bewahren, sondern nur mit Hilfe des personalen, d. h., trinitarischen Existenz-Modus der transzendenten Wirklichkeit, also Gottes. Nur die Heilige Dreieinigkeit bietet die Gewähr für unsere Existenz als Personen.

Da der Geist nicht nur an der Freude des Vaters am Sohn und an der des Sohnes am Vater teilnimmt, sondern sich auch selbst am Vater und am Sohn freut und zugleich auch Gegenstand ihrer Freude ist, ist er nicht nur «Dritter» im strengen Sinne des Wortes. Weil aber der Sohn eine besondere Stelle als Abbild des Vaters innehat, der Geist aber hervorgegangen ist, um an der Freude des Vaters am Sohn als an seinem Abbild teilzunehmen, hat er innerhalb der Beziehung zwischen den beiden anderen Personen die besondere Aufgabe dessen, der hervorgegangen ist, damit die Freude einer jeden Person an der anderen zugleich eine Freude ist, an der eine andere Person teilhat. Nur in diesem Sinne wird der Geist als Dritter genannt. Anders könnte er ebensogut

auch als Zweiter genannt werden, wie auch der Sohn (ein anderer Zweiter), bzw. da sowohl der Sohn als auch der Geist mit dem Vater zusammen und gleichzeitig sind, sind sie alle drei auch Erster. In der Trinität gibt es kein «Vor-» und «Nachher». «Die drei Personen der Trinität transzendieren jedwede mathematische Zahl.»<sup>216</sup>

Da der Geist dazu ausgegangen ist, um die beiden anderen göttlichen Personen zur Freude zu führen, wird von ihm in einem alten liturgischen Gesang (Ekephones) jeweils mit der Partikel «mit» gesprochen. Der heilige Basilius meint, diese Partikel bringe die «Würde» des Geistes zur Geltung.<sup>217</sup> Sie weist auf die gleiche Herrlichkeit des Geistes mit dem Vater und dem Sohne hin, zugleich auch darauf, daß keine der Personen für sich allein dasteht, sondern sich in Gemeinschaft «mit» den anderen befindet. Diese beiden Bedeutungsinhalte klingen wohl auch in der Wendung «zusammen mit» durch, durch die der Heilige Geist im Nicäno-Konstantinopolitanischen Symbol an den Vater und den Sohn gebunden wird.

In diesem Sinne ist der Heilige Geist in besonderer Weise der Geber und Veranlasser der «Gemeinschaft» (2 Kor. 13, 13; Phil. 2, 1). Der Geist führt aus tödlicher Einsamkeit heraus. Darum wird er *Tröster* genannt. Immer wieder führt er zur Gemeinschaft. Jeder findet durch ihn Trost. Er ist unser Beistand. Er macht unsere Freude an Gott immer wieder neu. Er ist der Geist des Lebens und als solcher «Lebenspender». Durch ihn können wir Gott erkennen, ihn rühmen und uns seiner freuen.<sup>218</sup> Er gibt unserm Geist Zeugnis über Gott (1 Kor. 2, 10 ff.). Gott macht durch den Geist, der seine Gabe ist, Wohnung in uns (1 Kor. 12, 3-9). Der heilige Athanasius sagt: «Ohne den Geist sind wir fremd vor Gott und ferne von ihm. Doch durch die Teilhabe am Geist vereinigen wir uns mit der Gottheit. In Gott zu sein ist also nicht unser Werk, sondern das des Geistes, der in uns ist und solange in uns bleibt, als wir ihn durch das Bekenntnis bewahren.»<sup>219</sup>

Der Geist ist *heilig* und führt zur *Heiligung*: er ist treu und steht den andern bei und erhält sie in der Treue zu Gott und in der Treue untereinander. Zu seinem Wirken gehört personales Teilnehmen und zugleich das Gewähren personaler Gemeinschaft. Er ist Ausdruck der Güte und Selbstvergessenheit Gottes, in welcher er aus sich heraustritt und sich den Geschöpfen zuwendet. Er ist die Freude Gottes an seinen Geschöpfen und ihre Freude an ihm.





Die Welt als Wert der Liebe Gottes, dazu bestimmt,  
verpflichtet zu werden

## I. Die Schöpfung der sichtbaren Welt

### A. Die Schöpfung der sichtbaren Welt und des Menschen.

#### Allgemeine Gesichtspunkte

#### 1. *Die Erschaffung der Welt und die Zusammengehörigkeit des einzelnen Menschen mit seinen Nächsten und mit der Natur*

Der Heilsplan Gottes mit der Welt zielt auf die Vergöttlichung alles Geschaffenen hin; und infolge des Sündenfalls schließt diese Vergöttlichung auch die Erlösung in sich ein. Die Erlösung und Vergöttlichung der Welt setzen als solche die Schöpfung als erste göttliche Aktion voraus. Die Erlösung und Vergöttlichung sind zweifellos auf die Menschheit ausgerichtet, aber nicht auf eine Menschheit, die von der Natur losgelöst ist, sondern auf eine solche, die mit der übrigen Schöpfung ontologisch verbunden bleibt. Denn die Natur gehört zum Menschen bzw. sie ergänzt den Menschen; der Mensch wird vollkommen dadurch, daß er über die Natur nachdenkt und sie bearbeitet. Daher wird unter «Welt» sowohl die Natur als auch die Menschheit verstanden. Wenn von einem der beiden Begriffe die Rede ist, so ist immer auch der andere mitgemeint. In der abendländischen Theologie gab es des öfteren Bestrebungen, die Erlösung des Menschen von der der Natur zu trennen. Das morgenländische Christentum hat beide nie voneinander getrennt. In letzter Zeit hat aber auch die abendländische Theologie die Auffassung von der Erlösung des Menschen abgesehen von der der Natur aufgegeben. Die Bultmann-Schule, in der die Erlösung des Menschen von der der Natur getrennt wird, ist heute ein ziemlich allein dastehendes Phänomen.

Die Abhängigkeit des Humanums von der Natur bedeutet nicht, daß jenes zu dieser hinabgezogen wird, sondern das Gegenteil. Diese Abhängigkeit geht aber so weit, daß man sagen kann, die Natur des Menschen sei ein Stück der Natur, sie sei der Ursprung eines Teiles der menschlichen Natur und damit eine Voraussetzung der Existenz und der gesamten Entwicklung des Menschen auf der Erde. Der Mensch kann außerhalb der Natur und des Kosmos nicht gedacht werden. Das kann zugleich bedeuten, daß auch die Natur ihren Sinn ohne den Menschen nicht erfüllen kann, ebensowenig wie mit einem Menschen, der sich ihr entgegenstellt. Durch die Zerstörung, Unfruchtbarmachung und Vergiftung der Natur macht der Mensch seine und seiner Nächsten Existenz unmöglich. So ist die Natur nicht nur Voraussetzung für den Einzel-

menschen, sondern für die gesamte Menschheit. Die Natur erscheint ganz kl als ein Mittel, durch das der Mensch seinem Nächsten Gutes oder Böses zufügen, wodurch er sich ethisch und geistig weiterentwickeln oder auch zerstören kann. Die Natur ist also evident in positivem oder negativem Sinn in den zwischenmenschlichen Dialog eingebaut, in den Dialog, ohne den weder der einzelne noch die Menschheit als ganze bestehen kann.

Nach unserem Glauben ist jede menschliche Person in gewisser Weise eine Hypostase der gesamten kosmischen Natur, freilich immer in engem Zusammenhang mit den anderen Geschöpfen. Das bedeutet, daß die kosmische Natur allen menschlichen Erscheinungsformen gemeinsam ist, obgleich jeder Mensch jeweils auf persönliche und einmalige Weise und im Verhältnis zu den anderen komplementär zur Erscheinung bringt. Eine bis ins Letzte gehende Unterscheidung der kosmischen Natur unter den menschlichen Individuen ist unmöglich. Wird das versucht und zu weit getrieben, führt das zu heftigen Spannungen zwischen den einzelnen Menschen, die die menschliche Natur wiederum dadurch entzweit und letztlich versklavt. Daher kann jeder nicht nur die eigene Natur gefährden und zerstören, sondern auch die Natur, die allen gemeinsam ist. Das weist auf eine Verantwortung des Menschen für die Natur hin, die zur Verantwortung für den Nächsten hinzugehört. Diese Verantwortung verschärft sich noch dadurch, daß sie ihren Grund letztlich in der Verantwortung vor einer höchsten Person hat, nämlich vor dem Schöpfer der Natur und der Menschen selbst.

Aus der Tatsache, daß es nicht möglich ist, die menschliche Person von der welthafte Natur zu trennen, ergibt sich, daß die Erlösung und Vollendung der Person auf die gesamte Natur ausstrahlt, zugleich aber auch von ihr abhängt; ebenso ergibt sich daraus, daß die Einzelperson in ihrem Bemühen um das Heil auch anderen mithelfen kann, so wie ihr andererseits von diesen geholfen wird. Die gesamte Natur ist für die Herrlichkeit bestimmt, deren Anteil Menschen im Reich der Vollendung teilhaftig werden, das jetzt schon aus der Ruhe und aus dem Lichtglanz herausgespürt werden kann, die aus heiligen Menschen ausstrahlen. Die Herrlichkeit Christi vom Berge Tabor überstrahlt auch die Natur. Sie bleibt freilich den Augen und Sinnen vieler verborgen, ja, es ist möglich, daß die Natur durch die Bosheit von Menschen erniedrigt und zerstört wird. Wiederum kann die Natur ein Mittel sein, durch das der glaubende Mensch der göttlichen Gnade bzw. des Segens ungeschaffene Energien teilhaftig wird; es können durch sie freilich auch Einflüsse ausgeübt werden, die ihn zum Bösen treiben.

Eine Schlußfolgerung, die sich aus der Interdependenz zwischen dem Menschen und der Natur als Gabe Gottes ergibt, ist auch, daß die Natur nicht n

in ihren Elementen erhalten bleiben muß, sondern gerade auch in ihren natürlichen Synthesen. Denn diese Synthesen allein sind es, die nicht statisch und steril, sondern fruchtbar sind. Sie sind lebendig und stetig fruchtbar und liefern der Menschheit eigentlich ihre äußere Existenzgrundlage. Die Natur ist also eine Gabe Gottes; sie erneuert sich ständig in einer für die menschliche Existenz günstigen Weise, ohne jemals in dieser Erneuerung und Fruchtbarkeit innezuhalten oder sich darin zu verausgaben.

So erweist sich die Natur als ein Mittel, durch welches der Mensch auch geistlich wachsen und durch welches er sich selbst und seinen Nächsten weiterhelfen kann, sofern er sie sachgemäß gebraucht; wenn er sie aber unfruchtbar macht, sie zerstört und sie in großem Stil mißbraucht, verhindert er damit nicht nur sein eigenes geistliches Wachstum, sondern auch das der anderen. Daraus wird um so deutlicher, daß die Natur uns als ein notwendiges Mittel zur gemeinsamen Entfaltung wahrer Menschlichkeit von einem höheren persönlichen Wesen übergeben worden ist, das sie und den Menschen in Zusammengehörigkeit erschaffen hat. Diese Zusammengehörigkeit ist nicht etwa Ergebnis menschlichen Wollens und Strebens, sie kann aber durch den Menschen zu seinem und seiner Nächsten Nutzen oder Schaden gefördert oder beeinträchtigt werden. Ihr Ursprung übersteigt seine Kräfte, so wie auch der Ursprung seines eigenen Wesens ihn ja transzendiert. Doch darin, daß er mit der Natur als Gabe Gottes, die ihn in ihrem Ursprung transzendiert, übereinstimmt, wird sein gemeinsamer Ursprung mit ihr in einem ausschließlich göttlichen Akt deutlich: in ihrer gemeinsamen Schöpfung durch Gott aus dem Nichts. Hätten sie in ihrem Wesen irgendetwas von sich selbst, wäre unsere Verantwortung vor Gott in bezug auf unseren Umgang mit der Natur und mit dem Nächsten nicht eine so totale.

Daß die Natur als Gabe Gottes verstanden wird, bedeutet aber nicht, daß sie nicht bearbeitet werden müßte. Sie ist so beschaffen, daß vieles für den Menschen Lebensnotwendige nur durch ihre Bearbeitung erzielt werden kann, wobei die schöpferische Phantasie des Menschen eine wichtige Rolle spielt. Nur das Tier fügt sich in den unveränderlichen Rahmen der Natur ein. Gerade hierin erweist sich der Mensch als «Herr» über die Natur, während diese darin als formbar und kontingent erkannt werden kann und darin seiner schöpferischen Phantasie adäquat ist. Hier wird zugleich die große Bedeutung des Geistes, der Phantasie und der Arbeit des Menschen deutlich, durch die sich sein schöpferisches Denken auf die Natur auswirkt. Durch seine Arbeit erzielt der einzelne nicht nur die für ihn selbst nötigen Mittel, sondern auch solche für seinen Nächsten. Daher müssen die Menschen bei der Bearbeitung der Natur gemeinsam überlegen und solidarisch vorgehen. So wächst gerade

durch die Natur Solidarität unter den Menschen. Der durch das Denken bestimmte Arbeitseifer ist eine wichtige Tugend und stiftet Gemeinschaft zwischen den Menschen. Die Menschen treten füreinander in ihrem Subjektsein durch ihre gemeinsame Gestaltung der Natur also deutlicher hervor, ebenso durch ihr gemeinsames Denken und Arbeiten und durch ihre gegenseitige Hilfeleistung. Und weil ihre Gemeinschaft durch ihre Verantwortung vor dem höchsten Subjekt, also vor Gott, aufrechterhalten wird, tritt zugleich Gott selbst für sie durch die von ihm gegebene Natur deutlicher hervor, damit durch ihre gemeinsame Arbeit ihre Gemeinschaft noch zunehme.

Die Arbeit trägt somit das Zeichen der Liebe unter den Menschen an sich; durch ihren ermüdenden, asketischen Charakter vergeistigt sie sowohl die Menschen selbst als auch die Früchte der Schöpfung bzw. die gesamte gestaltbare Natur. Würde diese ohne Arbeit gebraucht werden, würde sie zur Summe von Mitteln eines einfachen Lebensgenusses, bar jeder vergeistigenden Kraft des Menschen und des Einflusses seiner Freiheit auf sie.

Die Fähigkeit des Menschen, die Natur als Gabe durch Arbeit bzw. durch überlegte Handlungen zu gestalten, ist indessen selbst von der unendlich größeren Macht dessen abzuleiten, der diese Gabe geschaffen hat, dessen, der sie aus dem Nichts erschuf. Die aus begrenzten Wirkungen bestehende Arbeit, die der Mensch hinsichtlich der Natur ausübt, um diese dadurch anderen zur Gabe zu machen, weist auf das schöpferische Werk Gottes hin, dessen Gabe die Natur als ganze ist. Die begrenzte schöpferische Gewalt des Menschen über die Natur hat ihren Ursprung in der Schöpfungskraft Gottes, der die Welt aus dem Nichts geschaffen hat. Das begrenzte Schaffen des Menschen beruht auf dem Schöpfungsakt Gottes.

Andererseits tritt in der Erkenntnis des Menschen und in der Nächstenliebe, die sich in der Bearbeitung der Natur erweist, ein unbegrenzter Wissensdurst und ein Drang zutage, die Naturvorgänge zu steuern und zu bearbeiten. Die Natur selbst erweist sich hierin als für die Erkenntnis geschaffen und nicht die Erkenntnis für die Natur. Die Natur erweist sich als gestaltgewordene Rationalität, die grundsätzlich durch den Geist bis ins Unendliche modelliert und in neue Inhalte zwischenmenschlicher Hilfeleistung umgesetzt werden kann. Durch all dieses weisen sowohl die bewußte Erkenntnis als auch die Natur auf die Existenz eines ewigen Bewußtseins hin, das von Ewigkeit her nicht nur das ganze Geflecht rationaler Wirklichkeit, das in unendlich vielen Formen Gestalt annehmen kann, umfaßt, sondern auch die Kraft, diese Wirklichkeit tatsächlich zu gestalten, sie aus dem Nichts ins Daseins zu rufen und sie bis hin zur völligen Durchgeistigung zu modellieren. Dadurch wird der Drang des menschlichen Bewußtseins nach völliger Vergeistigung der Natur, nach ihrer

Zusammenfassung im Geist gestillt; das ist ein Zustand, für den die Materie selbst als gestaltgewordene objektive Rationalität bestimmt ist. Dieses Werk verwirklicht der Schöpfungsgeist durch den menschlichen Geist.

In der Tat, wenn das rationale Geflecht der Welt ein Subjekt haben muß, das es denkt, ein Subjekt, das die Welt wirklich erkennt und beherrscht, dann kann dieses Subjekt auch vermittels des geschaffenen Bewußtseins und in Gemeinschaft mit ihm die Zusammenfassung und die Transfiguration der Materie in Geist bewirken. Der Schöpfergeist, der den Ursprung der gestaltgewordenen Rationalität der Natur und der bewußten Subjekte, die zu ihr gehören, bildet, ist zugleich ihr Ziel: in ihm finden die menschlichen Subjekte ihre vollkommene Einheit, und zwar zusammen mit der Natur, durch die sie miteinander kommunizieren und die durch sie zu völliger Durchgeistigung erhoben wird.

Die Schöpfung der Welt aus dem Nichts durch Gott wird uns heute auch aus ihrer Begrenztheit bewußt, durch die uns selbst Grenzen gesetzt sind. Doch gerade durch diese Eingrenzung verhilft Gott uns zu geistlichem Wachstum, indem er unsere Ichsucht eindämmt und uns nötigt, die begrenzten Ressourcen der Erde mit den anderen brüderlich zu teilen und auch anderen die Möglichkeit eigener Entwicklung einzuräumen.<sup>1</sup>

Gott nötigt uns heute, uns noch enger zusammenzuschließen und durch Arbeit und Opfer geistlich zu wachsen. Das ist eine neue Art von Askese; eine Askese, die positiv, allgemein und obligatorisch ist und die zu den alten asketischen Formen keineswegs im Gegensatz steht, sondern durch sie vertieft und gestützt wird. Unsere Verantwortung gegenüber der uns von Gott gegebenen Natur erscheint heute zugleich auch als eine Pflicht, mit den natürlichen Ressourcen behutsam umzugehen und die Natur nicht zu verschmutzen und zu zerstören. Auch dieser Umstand dämmt unseren Hochmut und unsere Zügellosigkeit ein und bewahrt uns davor, den ewigen Sinn unseres Daseins allein hier in dieser Welt zu suchen.

## 2. Die Schöpfung aus dem Nichts und in der Zeit

Gemäß christlichem Glauben hat die Welt – wie auch der Mensch – einen Anfang, und ebenso gibt es auch ein Ende ihrer gegenwärtigen Erscheinungsform, in der sie durch sich selbst bestehen zu können scheint. Wenn Welt und Mensch keinen Anfang hätten, wären sie nicht aus dem Nichts geworden und folglich wären sie nicht in exklusivem Sinn das Werk der Freiheit und der Liebe Gottes und nicht für ein Dasein in der Gottesfülle bestimmt, sondern ihre

relative, unvollkommene Form stellte das eigentliche und notwendige Wesen der Wirklichkeit dar. Nur wenn die Welt aus dem Nichts geschaffen ist und ihren Bestand durch den Willen Gottes hat, kann sie durch Gottes allwirksamen Willen und durch seine Liebe auf die Stufe der Vollkommenheit in Gott emporgeführt werden, nachdem sie zuvor dafür in gewisser Weise vorbereitet wurde. Dieser Anfang der Welt und des Menschen und ebenso ihr Ende, das nicht ein völliges Ende ist, deuten in gleicher Weise auf Gottes Liebe hin und erhalten dadurch einen Sinn.

Eine Welt, die von Ewigkeit her in evolutiven Formen bestünde, die im Grunde mit denen der gegenwärtigen Welt identisch wären, wäre selbst das Absolute, also einzige Wirklichkeit. Das Absolute kann aber nicht den Stempel des Absurden und der Beschränkungen tragen, die die Welt in ihrer gegenwärtigen Erscheinungsform aufweist, wenn man sie als einzige Wirklichkeit ansieht oder wenn man jene im Wesen gleichbleibenden Elemente ins Auge faßt, die sich ständig neu zusammensetzen und auch wieder auflösen. Selbst wenn innerhalb dieser Relativität ein unbekannter höherer Sinn vorhanden wäre, müßte doch jemand vorhanden sein, der sich dieses Sinnes von Ewigkeit her bewußt wäre, und in diesem Fall wäre der Träger dieses Bewußtseins das eigentliche Absolute, das dieser Relativität eben überlegen wäre. Wenn aber niemand sich eines solchen Sinnes bewußt ist, dann gibt es solchen Sinn gar nicht. Indessen fordert unser Bewußtsein als höchste Existenzform innerhalb dieser Welt, daß diese Welt von ihrer Relativität erlöst werde: sie muß ihre Sinnerfüllung unbedingt auf einer höheren Existenzstufe erlangen.

Wenn aber der, der sie geschaffen hat, ihr nicht überlegen wäre, könnte er sie gar nicht erlösen. Die Erlösung der Welt durch Gott setzt ihr Geschaffensein durch Gott voraus. Wenn die Welt aber geschaffen ist, hat sie auch einen Anfang. Dieser Sachverhalt kann auch anders einsichtig gemacht werden.

Die Welt hat einen Anfang, weil sich ihr Sinn im Menschen erfüllt; die Menschheit ihrerseits hat ebenfalls einen Anfang. Das Menschengeschlecht hat einen Anfang, da es sich auf ein Absolutes hin bewegt und die Welt mit sich mitnimmt. Es besteht nicht von Ewigkeit her, denn in diesem Fall würde es sich nicht auf ein Absolutes hin bewegen. Es trüge zusammen mit der Welt das Absolute von Ewigkeit her in sich und wäre damit selbst ewig. «Kein Geschaffenes ist in sich selbst sein eigenes letztes Ziel, da es auch nicht seine eigene Ursache ist, sonst wäre es eben nicht geschaffen und hätte keinen Anfang, auch würde es sich auf nichts hin bewegen ... Keines ist Selbstzweck, sonst wäre es keinem Werden unterworfen, wenn es nämlich die Fülle in sich hätte, bliebe es sich ständig gleich und hätte seine Existenz von keinem anderen her. Denn was Selbstzweck ist, ist auch unverursacht».<sup>2</sup>

Nach unserem Glauben sind Welt und Mensch in einer Bewegung begriffen, da sie auf ein letztes Ziel hin angelegt sind, das sie nicht in sich selbst tragen. Solange sie noch in dieser Bewegung begriffen sind, haben sie das letzte Ziel, auf das sie zustreben, noch nicht erreicht. Sie erleiden diese Bewegung, da sie sich nicht selber in sie versetzt haben und nicht vollkommen sind, sie sind vielmehr durch den Urheber in Bewegung versetzt, der sie ins Dasein gerufen hat. Dieser Urheber rief sie nicht in jener Vollkommenheit ins Dasein, die er selber hat, denn es wäre ein Widerspruch in sich selbst, Gott der Unendliche sollte ein zweites Unendliches neben sich schaffen. Er übt aber eine Anziehungskraft in Richtung auf seine göttliche Fülle und Vollkommenheit aus, der sie zustreben und an der sie schließlich teilhaben werden – nicht dank ihrer Natur, sondern dank der Gemeinschaft, deren der Mensch durch sein freies Streben nach Vollkommenheit würdig sein wird. Das bedeutet, daß der ewige Gott mit der zeitlichen Welt in Verbindung tritt und mit ihr in Verbindung bleibt, daß der Zustand des Werdens bzw. das zeitliche Sein, in welches die Schöpfung durch den «Anfang», der ihr verliehen wurde, versetzt ist, mit der Ewigkeit in Verbindung bleibt. Gott ließ sich auf den zeitlichen Zustand der Schöpfung herab, ohne aber dadurch aufzuhören, in jener Ewigkeit zu verharren, zu der er sie emporheben will. Dieser Sachverhalt wurde bereits im Abschnitt «Die Ewigkeit Gottes und die Zeit der Kreatur» ausführlich erörtert.

a. Der biblische Ausdruck «am Anfang» weist auf die erste Verbindung Gottes mit der Zeit hin

Hier ist der Ort, deutlich herauszustellen, daß der Ausdruck «am Anfang», der den Schöpfungsakt beschreibt, durch den die Kreatur hervortritt, auf die erste Verbindung der Ewigkeit Gottes mit der Zeit hindeutet. «Am Anfang» bedeutet sowohl den Beginn der Herablassung Gottes zur Zeit als auch den Beginn der Zeit, die durch Gottes Schöpfungskraft, durch die er sich herabläßt, anhebt. «Am Anfang» – das ist der erste Augenblick des Dialoges Gottes, der sich zur Kreatur herabgelassen hat, mit der Kreatur, die damit ihren Weg durch die Zeit antritt. Dieses haben die heiligen Basilius der Große und Gregor von Nyssa bemerkt, indem sie sich der beachtlichen Ausführungen Platos über den Ausdruck «einmal» (*ἄπαξ*) bedienen.<sup>3</sup> «Für sie bedeutet das «am Anfang» der Genesis das «Einmal» von der Grenze (in geometrischem Sinn) zwischen Ewigkeit und Zeit, so wie das der heilige Basilius sehr deutlich herausgestellt hat, eine Art Augenblick, der in sich selbst atemporal ist, dessen plötzliches Eintreten die Zeit entstehen läßt, man könnte sagen, der Punkt, an dem der

göttliche Wille gerade das anrührt, was vom Nichtsein ins Dasein tritt und damit eben jetzt beginnt, und indem es nicht aufhört zu beginnen, wird und andauert». <sup>4</sup> Die diesbezüglichen Worte des heiligen Basilius lauten: «Möglicherweise wurde auch wegen der Schnelligkeit und Nicht-Zeitlichkeit des Schöpfungsaktes gesagt: «Am Anfang schuf er», denn der Anfang ist unteilbar und ohne Ausdehnung. Denn so wie der Anfang des Weges noch nicht Weg ist und der Beginn des Hausbaues nicht bereits ein Haus, so ist auch der Anfang der Zeit noch nicht Zeit, ja nicht einmal der aller kleinste Teil davon. Wenn aber jemand behauptete, der Anfang sei bereits Zeit, müßte er ihn auch in die Teile der Zeit gliedern können. Diese sind: Anfang, Mitte und Ende. Aber von einem Anfang des Anfangs zu reden, ist völlig unsinnig. Und wer den Anfang in zwei teilt, macht anstelle des einen zwei, besser gesagt, unendlich viele, da sich ja jeder Teil in viele Unterteile auflösen ließe. Um also dessen innezuwerden, daß die Welt in nichtzeitlicher Weise (*ἀχρόνωος*) und zugleich mit dem Willen Gottes ins Dasein trat, heißt es: «Am Anfang schuf er». <sup>5</sup> «An und für sich ereignet sich «am Anfang» die einmalige Einwilligung des überzeitlichen Willens Gottes in das Ereignen des ersten Augenblickes der Zeit, der geschaffenen Existenz, und zwar so, daß nur der ersteren (d.h. also der göttlichen Einwilligung) die Bezeichnung «Anfang» zusteht . . . Allein durch die Zustimmung des Willens (*τῆ ῥοπῆ τοῦ θελήματος μόνη*) rief er die gesamte Pracht der sichtbaren Dinge ins Dasein». <sup>6</sup> Das «Einmal» des Weltwerdens ist das «Einmal» des Wollens Gottes, daß die Welt sei. Gott ruft in sich selbst ein «Einmal» seines Wollens hervor, durch das die Zeit entsteht, an die die Welt gebunden ist. Die «Zustimmung» des göttlichen Wollens bedeutet, daß Gott eine Beziehung zur Zeit akzeptiert, die zugleich die Existenz überhaupt betrifft. Durch dieses «Einmal» des Wollens Gottes ist der Ursprung der Zeit an den göttlichen Willen gebunden, wodurch klar ist, daß die Zeit nur durch ihre Beziehung zum Willen Gottes, der überzeitlich ist, Bestand hat. Die Zeit besteht nicht aus sich selbst von Ewigkeit her, ohne den Willen Gottes, sondern sie hat ihren Ursprung im göttlichen Wollen, in einem «Einmal» der Zustimmung dieses Wollens.

Die Zeit fängt aber nicht nur an, sondern sie dauert auch nur durch das göttliche Wollen an. Gott hat sich nicht herabgelassen und ist in eine Beziehung zur Zeit getreten, bloß um ihren «Anfang» zu setzen. Wenn es keine Zeit gäbe, dann hätte auch solch Setzen des «Anfangs» keinen Sinn. Denn der «Anfang» der Zeit bedeutet zugleich den «Anfang» der geschaffenen Dinge mit der in sie hineingelegten Kraft, gibt es doch keine Zeit ohne Dinge, die sich bewegen; auch das potentielle Ins-Dasein-Gerufen-Werden der Dinge bloß für einen Augenblick hätte keinen Zweck. Im «Anfang» ist also schon die ganze

Distanz impliziert, die die Welt innerhalb der Zeit zwischen Beginn und Ende zurücklegen wird, zugleich liegt aber auch der Wille Gottes darin, ständig mit der Welt in Beziehung zu bleiben, um sie zu dem von ihm gewollten Ende zu leiten. Der göttliche Willensakt, durch den die Zeit ihren Anfang nahm, impliziert auch, daß die Zeit als solche und damit die geschaffene Welt bis zu ihrem Ende als ein Ganzes, als ein Äon, als ein Sacculum gewollt ist. Und dieses Wollen des Anfanges der Zeit impliziert, weil es zugleich der Beginn der Herablassung Gottes zu der im Entstehen begriffenen Welt ist, den andauernden Fortbestand seiner Herablassung zur gesamten Bewegung der Welt innerhalb der Zeit.

Die Zeit, die dem Anfang folgt, und die Welt, die durch die in sie hineingelegte eigene Kraft ihren Lauf nimmt, haben ihren Bestand nicht durch sich selbst, so wie ihr Anfang nicht von selber kam. Der heilige Basilius sagt: «Weil der Anfang notwendigerweise vor alles gesetzt wurde, was ihm folgt, setzt er, wenn von dem die Rede ist, was sein Dasein in der Zeit hat, vor alles dieses Wort und sagt: «Am Anfang schuf er»».<sup>7</sup>

So wie der Anfang der Zeit und die Welt nicht einer unpersönlichen, aus sich selbst existierenden Kraft entspringen, sondern aus dem persönlichen göttlichen Willensentschluß, der der Welt ihre Kräfte verleiht, so erfolgt auch ihr Ablauf in der Zeit nicht aus eigener Kraft, sondern nur durch die Kräfte, die Gott in sie hineingelegt hat, und selbst dieser Ablauf ist von Gott gewollt und demnach ständig durch die Kraft Gottes aufrechterhalten. Bei jedem Erscheinen einer neuen Daseins-Ordnung sagt Gott: «Es werde!» und zeigt damit, daß er dieses ausdrücklich will, und damit verleiht er der jeweiligen von ihm geschaffenen Ordnung zugleich besondere Kräfte. Ohne den Willen und die Kraft Gottes träte keine neue Daseins-Ordnung in Erscheinung und es gäbe auch keine Entsprechung zwischen den einzelnen Ordnungen. Jedes Werk Gottes legt in die jeweils vorhergehenden etwas hinein, das sich in neuen Existenz-Ordnungen entfaltet. In einem gewissen Sinn sind alle nachfolgenden Werke bereits in dem vorgesehen, was am Anfang geschaffen wurde, und in besonderer Weise in dem unmittelbar vorhergehenden enthalten, oder anders gesagt: was am Anfang geschaffen wurde, ist von Gott mit Kräften ausgestattet worden, die neue Ordnungen hervorbringen konnten. So entsteht alles durch den Willen Gottes, jedoch ist es sein Wille, beim Neuen jeweils auch das Vorhergehende einzubeziehen. Alles ist durch ihn geschaffen, jedoch in einer gewissen Übereinstimmung und Verbindung der Dinge untereinander. Daher kann einerseits gesagt werden, alles sei «am Anfang» geschaffen worden, und andererseits, der Mensch bilde den Abschluß der Schöpfung. Denn die Schöpfung ist noch nicht vollendet, bevor Gott ihren Sinn gerade im Men-

schen enthüllt. Der Mensch erscheint erst am Ende, weil er alles Vorhergehende zu seinem Dasein benötigt. Und die Vorhergehenden finden ihren Sinn erst im Menschen. Das Nacheinander-In-Erscheinung-Treten der anderen Menschen aus dem ersten Menschen ist nicht mehr Schöpfung wie jene am Anfang, weil dabei nicht eine andere Stufe betreten wird. Andererseits ist jede Menschenseele ein Novum, weil sie ein besonderes Schöpfungswerk ist, das aus einem realen Dialog Gottes mit ihren Eltern hervorgeht.

Die Menschenseele tritt aber nicht einmal im Falle des ersten Menschen aus den «am Anfang» in die Welt hineingelegten Kräften an den Tag, obwohl sie wie alles andere bereits «am Anfang» vorgesehen war, sondern sie entsteht auf einen besonderen Befehl und aus einer besonderen Kraft Gottes, so wie das bei den anderen Ordnungen innerhalb der Schöpfung der Fall ist. Sie ist durch Gott selbst eingehaucht, also durch einen besonderen Akt Gottes aus dem Nichts ins Dasein gerufen. Denn Gott tritt mit ihr von Anfang an in eine unmittelbare Beziehung. Die von Gott gewollte Beziehung zur Welt und zur Zeit, durch die diese ihren Bestand haben, bedeutet im Falle des Menschen vom ersten Augenblick an den Dialog mit einem Subjekt, da sowohl Gott als auch der Mensch eben Person sind, während die gesamte Natur nur als ein aus Gottes Kraft gewirktes Objekt bzw. als eine Aufeinanderfolge von Objekten da ist. Gott hat aber diese Gesamtheit von Objekten im Blick auf den Dialog mit dem Menschen geschaffen. Anders hätte ihre Erschaffung überhaupt keinen Sinn. Darum ist im Menschen die Schöpfungsstufe der Natur bereits überschritten. In der Erschaffung der Menschenseele bricht eine neue Kategorie auf. In ihr manifestiert sich von Anfang an der einzigartige Hauch einer unmittelbaren Gottesbeziehung des Menschen, die dialogische Beziehung, auf der geistliches Leben wachsen kann.

In dem andauernden Dialog mit den Menschen, die Gott in ununterbrochener Folge ins Dasein ruft, erhält seine Beziehung zur zeitlichen Welt erst ihren völligen Sinn. Die Welt ist dem Menschen von Gott anvertraut, und der Mensch bringt sie seinerseits Gott dar. Gott sieht die Welt im Menschen, und der Mensch sieht die Welt in ihrer Abhängigkeit von Gott. Die Fortdauer der Menschen in Gestalt einer immer neuen Willensentscheidung in bezug auf die Welt als Objekt und auf die Nächsten, denen gegenüber alle Menschen eine unabdingbare Verantwortung tragen, macht deutlich, daß sie nicht einfach durch das Fortwirken einer unbestimmten Kraft existieren, sondern durch den freien Willen Gottes, der ständig an ihren Willen appelliert. Die Welt ist jedoch von Gott gerade so gewollt, daß sie den Menschen als seinen unbedingt verantwortlichen Gesprächspartnern diene.

Gott hat die Welt und die Zeit erschaffen und bleibt mit ihnen durch seinen

Willen verbunden, um dadurch einen Dialog mit Wesen zu ermöglichen, die ihrer selbst bewußt sind und die er zu vollkommener Gemeinschaft mit sich führen will. Die Welt wurde geschaffen, daß der Mensch sie dafür benütze, immer tiefer in die Gemeinschaft mit Gott hineinzuwachsen. Sie wurde also im Blick auf den Menschen geschaffen. Sie entwickelte sich durch die Lenkung der in ihr vorhandenen Kräfte durch Gott, bis dahin, daß durch ein besonderes Werk Gottes (durch die «Hand Gottes») der Organismus des Menschen als biologisches Ganzes geformt war, in dem dann durch Gottes «Hauch» die lebendige, vernünftige Seele nach Gottes Ebenbild entstand, die zum Dialog mit Gott befähigt ist, mit ihrem Streben nach immer tieferer Gemeinschaft mit ihm, die dazu von Anfang an mit der Gnade Gottes begabt wurde und mit ihm in Beziehung steht.

So wie der erste zeitliche Augenblick die Ewigkeit als Grundlage hat, nicht Ewigkeit als unpersönliches Substrat, sondern den Willen Gottes als des Ewigen, so hat auch jeder folgende Augenblick den ewigen Willen Gottes zur Grundlage, der die Welt in ihrer Entwicklung erhält und den Menschen ständig zu einer Antwort ruft und dadurch seine wache und intensive Existenz und mithin seine verantwortliche Beziehung zur Ewigkeit erst ermöglicht.

#### b. Zeit, Äon, und äonische Ewigkeit

Die Welt ist der Ewigkeit nicht entgegengesetzt, wie Origenes annahm; auch ist sie nicht in sich eine lineare Ewigkeit. Sie hat ihren Ursprung in der Ewigkeit, ist von der Ewigkeit umfaßt und ist dazu bestimmt, selbst ein Stück Ewigkeit zu werden, das indessen nicht identisch ist mit der Ewigkeit Gottes. Denn jene Ewigkeit ist nicht aus sich selbst ewig, sondern durch Gott. Der heilige Maximus Confessor unterscheidet zwischen Äon und Ewigkeit und meint, der Äon sei Ewigkeit, die erfüllt ist mit den Erfahrungen der Zeit, bzw. er sei mit Ewigkeit ausgefüllte Zeit. Es gibt einen letzten Äon, in dem alle Zeit zusammengefaßt ist, und es gibt einen anfänglichen Äon, der in Gott alle gedachten Möglichkeiten dessen einschließt, was sich in der Zeit entfalten wird. Die nicht-zeitlichen Gesetze der Schöpfung, die Zeit-Ideen bilden einen solchen Äon. Die Lebensweise der Engel und das künftige Leben der Menschen und der Welt bilden den letzten Äon.<sup>8</sup> Dies ist dann äonische Ewigkeit, das heißt nicht die reine Ewigkeit Gottes. Es ist die Ewigkeit, die Gott für die Welt bereithält, die er ihr im «Einmal» potentiell gegeben hat und die einst in der eschatologischen Ewigkeit zusammengefaßt wird, nachdem sie die Zeit durchlaufen haben wird. Der anfängliche Äon befindet sich nicht in Bewegung. Der

eschatologische Äon schließt die Erfahrung der Bewegtheit in sich, ja er ist selbst eine Art ewige stabile Bewegung um Gott herum (wie sie die Engel in der Schau des Dionysius Areopagita haben). Denn die Kreatur, die zu Gott gelangt ist, vertieft sich ständig in die Kontemplation und in die Teilhabe an der Unendlichkeit Gottes, obwohl sie ständig von ihr umgeben und gleichsam in sie hineingetaucht ist. Jenes potentielle «Einmal» des ersten Tages wird zu einem erfüllten «Einmal» des achten Tages, der kein Ende hat. Das Heraustreten aus der Ewigkeit durch die Schöpfung endet nach dem Durchschreiten der Zeit mit dem Eintreten in die Ewigkeit durch die Auferstehung.

VI. Lossky drückt diese patristische Auffassung folgendermaßen aus: «Es gibt also eine Möglichkeit der Zeit, in der die Begegnungen des Menschen mit Gott reifen, und die ontologische Autonomie des Menschen (nicht aber seine Trennung) ist dabei das Abenteuer seiner menschlichen Freiheit und mithin die Möglichkeit, verklärt, verwandelt zu werden. Die Väter fühlten etwas von diesem positiven Sachverhalt und hüteten sich davor, die Ewigkeit als etwas der Zeit Entgegengesetztes zu definieren. Obwohl die Kategorien der Zeit in Bewegung, Veränderung und im Übergang von einem zum andern bestehen, kann ihnen doch nicht die Reglosigkeit und starre Unveränderlichkeit entgegengesetzt werden; das wäre die Ewigkeit der intelligiblen Welt Platons und nicht die des lebendigen Gottes. Wenn Gott in Ewigkeit lebt, dann muß diese lebensvolle Ewigkeit die Entgegensetzung von beweglicher Zeit und unbewegter Ewigkeit übersteigen».<sup>9</sup>

### c. Die Schöpfung aus dem Nichts

Die Tatsache, daß sich der Mensch zusammen mit der Welt vollkommen abhängig vom Willen Gottes fühlt, deutet darauf, daß der Mensch und die Welt ihren Ursprung nicht in sich selbst oder in einer ihnen ewig innewohnenden Kraft haben und auch nicht unmittelbar aus Gottes Wesen stammen. Die Welt ist durch Gott aus dem Nichts geschaffen. Ihre begreifbare Rationalität ist aus dem Nichts ins Dasein gerufen, hatte aber die ewige Rationalität des göttlichen Logos als Urbild zur Voraussetzung. Wäre die Welt selbst ein Teil göttlichen Wesens, dann hätte sie bereits durch ihr Sein teil an der göttlichen Fülle und Vollkommenheit, und der zu ihr gehörende Mensch wäre in diesem Fall ebenso ewig und Gott gleich. Die Verantwortung des Menschen vor Gott und sein unersättliches Verlangen nach einem der Welt überlegenen Absoluten wären dann unbegreiflich. Die Welt besteht auch nicht aus einer ewigen Substanz, die mit Gott gleichzeitig existiert. Denn auch in diesem Fall wäre

sie von Ewigkeit her mit Gott gleich, und Gott und die Welt würden einander gegenseitig begrenzen, wobei keine der beiden Wirklichkeiten wahre Fülle und Vollkommenheit besäße. Dann wäre Gott der Welt nicht überlegen, nicht besser als sie und auch nicht in der Lage, sie aus ihrer absurden Relativität zu erlösen. Es existierte dann auch keine unbedingte Verantwortlichkeit des Menschen und keine Norm dieser Verantwortlichkeit. Gott könnte der Welt auch nicht die Gestalt geben, die er gewollt hat, und auch der Verantwortung des Menschen, die ja letztlich auf Gott zielt, keine Richtung weisen. Der heilige Athanasius sagt: «Einige, und unter ihnen Plato, der bei den Griechen viel gilt, versichern, Gott habe das Universum gemacht, indem er von einer ursprungslosen schon vorher vorhandenen Materie ausgegangen sei; Gott habe nichts machen können, wenn die Materie nicht präexistiert hätte, so wie ein Holz vorhanden sein muß, wenn ein Schreiner es bearbeiten soll. Die aber so reden, merken nicht, daß sie Gott eine Schwäche zuschreiben. Denn wenn er nicht selbst der Ursprung der Materie ist, sondern die Dinge nur gestaltet, indem er von einem Grundstoff ausgeht, muß er als schwach angesehen werden, unfähig, etwas ohne vorherige Materie zu schaffen, so wie auch der Schreiner schwach ist, der kein nötiges Stück ohne Holz herstellen kann».<sup>10</sup> Der göttliche Geist vermag nicht nur viel größere Veränderungen der Energien zu bewirken, aus denen sich die Formen der Welt zusammensetzen, sondern diese Energien auch selber zu erzeugen, und zwar als Auswirkung der in ihm vorhandenen geistigen Energien. Dadurch vermag er der Welt auch jene potentiellen Formen einzuprägen, die sich jeweils zu gegebener Zeit aktualisieren und die sogenannte «Rationalität» der Dinge bewirken, von der die heiligen Väter reden.<sup>11</sup>

### 3. Die Ursache und der Zweck der Schöpfung

Gemäß christlichem Glauben hat Gott die Welt aus einer bestimmten Ursache und zu einem bestimmten Zweck geschaffen. Das verleiht der Welt einen Sinn. Die Väter stellten die Güte Gottes als Ursache der Schöpfung heraus, um sie dem Gedanken entgegensetzen, Gott habe die Welt aus innerer Notwendigkeit geschaffen, was zu einer pantheistischen Anschauung führen würde. Der heilige Gregor von Nyssa sagt: «So wurde Gott, der Logos, die Weisheit und Kraft zum Schöpfer der menschlichen Natur, nicht etwa notwendig zur Schaffung des Menschen gestoßen, sondern gedrängt allein von seiner Liebe zu dem Wesen, dessen Dasein er bewirkte. Das Licht sollte nicht ungesehen bleiben, die Herrlichkeit nicht ohne Zeugen, die Güte nicht ohne eine andere

Person, die sich daran erfreuen sollte, und die anderen Gaben, die alle im Umkreis des Wesens Gottes sichtbar sind, sollten nicht ohne Wirkung bleiben (*ἀργὰ κείσθαι*), wenn niemand da wäre, der teilhätte und sich ihrer freute». <sup>12</sup> Gott hat die Welt aus Güte geschaffen, damit auch andere Wesen an seiner innertrinitarischen Liebe teilhaben können. Dionysius Areopagita sagt: «Das Gute breitet schon allein dadurch, daß es als wesentlich Gutes existiert, die Güte zu allem aus, das vorhanden ist.» Dank der Strahlen dieser Sonne des Daseins, nämlich Gottes, existieren die Engel, die Seelen und die sprachlosen Wesen. «Aber sogar die Pflanzen nähren sich aus ihrem Licht und sind von Gottes Güte bewegt. Auch alle unbeseelten und leblosen Dinge bestehen durch seine Güte, durch ihn besitzen sie die Eigenschaften, die ihr Wesen ausmachen». <sup>13</sup>

Wenn Gott alle Dinge und Wesen geschaffen hat, damit sie an seiner Liebe teilnehmen, dann besteht ihr Zweck darin, daß sie zu einer vollkommenen Teilhabe an dieser Liebe und darin zu völliger Gemeinschaft mit Gott gelangen. Gerade dieses sagt auch Dionysius Areopagita: «Die Güte zieht alles zu sich. Sie ist das Sammlungsprinzip des Zerstreuten, weil sie zur Gottheit gehört, die am Anfang steht und alles in sich vereint. Alle verlangen nach ihr als nach ihrem Ursprung und ihrem letzten Ziel, das alle umfaßt. Das Gute ist letztlich der, von dem alles seinen Bestand und sein Dasein hat (wie die Schrift sagt), von dem sie letztlich als ihrem eigentlichen Ursprung herrühren, in welchem sie alle gemeinsam bestehen, behütet und bewahrt wie in einem alles umfassenden Schoß, zu dem alle wie zu ihrem eigenen Haupte zurückkehren und nach dem sich alle sehnen». <sup>14</sup>

Der heilige Maximus Confessor erblickt im Streben nach der völligen Vereinigung mit Gott und nach der Ruhe in seiner Fülle den Sinn aller Bewegung und mithin den Sinn der Zeit. Er beschränkt sich dabei besonders auf die vernünftigen Wesen und erklärt, alle seien darum ins Dasein gerufen worden, um die *gute Existenz* zu erlangen, um daraufhin zur *ewigen Existenz* vorzudringen: «Da sich die Willensanstrengung der Kraft der Natur bedient, sei es der Natur entsprechend oder gegen die Natur, wird sie am Ende als gute oder als verdammungswürdige Existenz die eine oder die andere Art ewiger Existenz erreichen, in der die Seelen ruhen, wenn ihre Bewegung aufhört. Der achte und der erste Tag, besser gesagt der eine, unvergängliche Tag besteht aus der allreinen und allerleuchteten Gegenwart Gottes, die in Erscheinung tritt, wenn alles Bewegte stillsteht; sie ruht dann in entsprechend völliger Weise im ganzen Wesen derer, die willentlich den Sinn des Daseins gemäß seinem Wesen erfüllen, und vermittelt ihnen das ewige gute Dasein durch die Teilnahme an sich selbst als an dem, der ist, der gut ist und im eigentlichen Sinne

ewig ist. Aber denen, die bewußt und willentlich ihr Dasein entgegen der Natur und in falschem Sinne gebrauchten, wird verdienterweise die ewige unselige Existenz zugewiesen»,<sup>15</sup> anstelle der ewigen Seligkeit.

Der oben aus der Großen Katechese des heiligen Gregor von Nyssa wiedergegebene Abschnitt und die gesamte Auffassung des heiligen Maximus Confessor machen deutlich, daß Gott die Welt um des Menschen willen geschaffen hat, und zwar mit dem Ziel, die Welt so zu lenken, daß sie die völlige Einheit mit ihm erreicht, und dieses besonders durch den Dialog mit dem Menschen. Allein der Mensch kann immer mehr zum «Zeugen» der Herrlichkeit und der Güte Gottes werden, die er durch die Welt offenbar macht; allein der Mensch vermag sich immer mehr der Liebe Gottes zu freuen, indem er zu seinem Partner wird. Darum sind Welt und Natur für den Menschen, für sein Bewußtsein geschaffen. Die Welt hat anthropozentrischen Charakter. Nur im Menschen findet sie und erfüllt sie ihren Sinn. Nur die Menschen sind sich eines Sinnes ihrer Existenz und des Sinnes des Daseins der physikalisch-biologischen Natur bewußt, nur sie überschreiten die ständige Wiederholung des gesetzlichen Naturablaufs, da sie sich dazu erheben können, noch andere Zwecke zu verfolgen und zu verwirklichen.

Die Welt dient dazu, daß wir uns zu unserem letzten Daseinssinn erheben: zur Gemeinschaft mit dem persönlichen Gott.

Durch die flexible, kontingente Rationalität, die der Welt innewohnt, leitet sie den Menschen dazu an, einen tieferen Sinn zu suchen. Das alles läßt uns unserer Verantwortung vor Gott als einer Verantwortung für die Welt innerwerden. Darin nehmen wir in der Gemeinschaft mit Gott und mit den Nächsten zu und werden selbst menschlicher und damit vollkommener.

#### *4. Die Welt als Gabe Gottes und das Kreuz, das zu dieser Gabe hinzukommt*

Nach christlichem Glauben wurde die Welt durch Gott als Gabe für den Menschen geschaffen. Das Leben ist eine Gabe Gottes. «Alles, was der Mensch ißt und trinkt und ihm guten Mut macht in aller seiner Arbeit, das ist eine Gabe Gottes» (Pred. 3, 13). Auch Weisheit, Vernunft und Freude sind Gaben Gottes (Pred. 2, 26). Auch wenn die Welt dem Menschen nur zum Erkennen gegeben wäre, wäre sie doch auch darin schon eine Gabe Gottes. Sie ist ihm aber sowohl für sein leibliches Leben als auch im Hinblick auf sein geistliches Wachsen zum ewigen Leben hin gegeben.

Darin zeigt sich Gottes Liebe zum Menschen. Auch unter diesem Gesichtspunkt ist die Welt ein Wort bzw. eine zusammenhängende Rede Gottes an

den Menschen, die ständig an ihn ergeht. Auch darin besteht ihr Sinn. Die Dinge sind, wie der Theologe H. Schlier es sagt, «Gabe des Wortes Gottes, das das Leben erleuchtet. Sind die Dinge, alles was es gibt, durch das Wort hervorgerufen, so sind sie ihrem Wesen nach selbst Zeugen oder Zeichen des Wortes. Sie tragen sozusagen das Wort an sich. Durch das das Leben lichtende Wort in das Sein als Seiendes hinausgewiesen, sind sie selbst nun an sich Hinweise, Rückverweise auf das Wort und im Wort.»<sup>16</sup> «Der Kosmos kann und muß also vom Wort her interpretiert werden.»<sup>17</sup>

Gott erweist uns aber seine Liebe, indem er uns die Welt als Gabe überläßt, um dadurch einen immer mehr zunehmenden Dialog der Liebe mit uns in Gang zu setzen. Daher müssen wir ihm darauf mit einer Gegengabe antworten. Der Mensch kann Gott freilich nichts von sich aus darbringen. Und doch freut sich Gott, wenn der Mensch auf einige Gaben verzichtet und sie Gott gleichsam zurückgibt. Das ist das Opfer des Menschen: er unterdrückt darin seine Habgier, in der er meinen könnte, alles ihm von Gott Gegebene sei für ihn unbedingt nötig, und verzichtet auf einen Teil dieser Gaben. Dadurch zeigt er, daß es ihm klar ist, daß er alles von Gott als Gabe erhalten hat und daß diese im Grunde Gott gehören. Durch ihren Gabe-Charakter weist auch die Welt darauf hin, daß sie nicht letzte und absolute Wirklichkeit ist. Sie ist für den Menschen nötig, nicht nur weil er ihrer als einer lebensnotwendigen Gabe bedarf, sondern er braucht sie auch für sein geistliches Wachstum, nämlich um etwas zu haben, was er seinerseits Gott rückerstatten kann. Darin tritt zugleich ihr erzieherischer Wert für den Menschen hervor. Er gebraucht sie also gerade so erst richtig, indem er sie seinerseits selber als Gabe darbringt. Indem er sie hingibt, verliert er sie nicht, sondern wird gerade in diesem Geben noch reicher: «Geben ist seliger als Nehmen.» Er wird dadurch wahrhaftig reich, und zwar nicht nur durch die Gabe Gottes an ihn, sondern eben durch den vollständigen Dialog des Gebens, das heißt also durch das Annehmen und wieder Zurückgeben der Gabe. Das Paradox besteht darin, daß die empfangene und erwiderte Gabe die daran Beteiligten einander so sehr nahebringt, daß der Gegenstand der Gabe beiden gemeinsam gehört und darin zum transparenten Mittel der vollkommensten Gemeinschaft zwischen Personen wird. Und es bleibt nicht nur bei solcher Gemeinsamkeit: indem sie geben, teilen die Gebenden in der Liebe, die sie sich gegenseitig erweisen, einander etwas von ihrem personalen Leben mit und erreichen gerade dadurch zugleich eigenes christliches Wachstum.

Die Dinge, die uns von Gott gegeben sind, können aber zu unserer eigenen Gabe an Gott nur werden, weil wir frei sind, sie ihm wieder darzubringen. Wir verwandeln die Dinge in unsere Gaben durch den Akt unserer Freiheit

und durch die Liebe, die wir Gott dadurch erweisen. Darin können wir sie tatsächlich auf immer neue Weise und in immer neuen Kombinationen bis ins Unendliche hinein verwandeln. Gott hat dem Menschen die Welt nicht nur als dauernd fruchtbares Geschenk übergeben, sondern als eine Gabe, die einen unerschöpflichen Reichtum möglicher Alternativen in sich schließt, die vom Menschen in eigener Freiheit und in schöpferischer Arbeit verwirklicht werden können. Diese Aktualisierung, dieses Wuchern mit den ihm von Gott anvertrauten Talenten ist die Gabe, die der Mensch Gott darbringt.

Die größte Gabe, die ein Mensch Gott darzubringen vermag, ist die Hingabe seines eigenen Lebens. Gewiß bedeutet solches Zurückgeben keineswegs Geringschätzung der empfangenen Gabe, sonst wäre solches Zurückgeben keine Gabe mehr. Das Zurückgeben einer Gabe schließt gerade ihre Wertschätzung durch den Empfänger ein. In der Hingabe unseres Lebens an Gott erbringt unser Wille ein höchstes Opfer, da Selbsterhaltung wesentlich zur Natur des Menschen gehört. In Wirklichkeit vollbringt der Mensch, indem er gibt, immer auch etwas, was ihn in seinem Wesen vorwärtsbringt. Der Dialog des Gebens zwischen Gott und dem Menschen besteht darin, daß beide sich einander hingeben. Gerade weil der Mensch sein Leben von Gott empfangen hat, kann er es Gott als Gabe darbringen; er könnte es zwar für sich behalten, bis Gott es wieder von ihm nimmt, aber er bringt es ihm in Freiheit und in einem besonderen Dienst dar. Das bedeutet sicher nicht, daß er das Leben als Gabe Gottes zurückweist. Wer es Gott tatsächlich darbringt, hält es nicht in egoistischer Weise fest, sondern überläßt es ganz Gott. Wenn es nötig ist, opfert er sich buchstäblich auf oder stellt sein Leben – was wohl öfter geschieht – ganz in den Dienst Gottes. Einerseits bekennt er durch alles, was er Gott darbringt, daß dieses Dargebrachte im Grunde eine Gabe Gottes ist, weil er nichts Eigenes aufweisen kann, sondern alles vorher von Gott empfangen hat, andererseits zeigt er, daß er die Gaben Gottes nicht egoistisch für sich selbst ausnützen will, indem er sie für sich behält, sondern daß er bereit ist, seine Liebe zu Gott darin zu erweisen, daß er ihm wenigstens das hingibt, was ihm zu geben möglich ist, d.h. einen Teil von dem, was er von ihm selbst empfangen hat.

Außerdem muß noch bemerkt werden, daß niemand die ihm gegebenen Gaben Gott zurückgeben kann, ohne daß sie irgendwie die Spuren der eigenen Arbeit an sich tragen. Die Früchte, das Brot, der Wein, das Öl sind nicht nur Gaben Gottes, ihnen haftet auch menschliche Arbeit an. Gewiß leistet der Mensch diese Arbeit mit den Kräften, die ebenfalls Gott ihm geschenkt hat. Er hätte diese Kräfte aber auch anders gebrauchen oder auch liegen lassen können, dann hätte er tatsächlich nichts aufzuweisen, dem der Stempel seiner

eigenen Leistung aufgedrückt ist, und dann hätte er auch nichts, um es Gott darzubringen. Durch sein Wirken mehrt er aber die Pfunde, die ihm anvertraut sind. Gott will, daß sich der Mensch darum bemüht, den empfangenen Gaben seinen eigenen Stempel aufzudrücken, sie auszuwerten und sie gerade dadurch auch zu vermenschlichen, d. h. sie zu echt menschlichen Gaben zu machen.

Im Grunde will sich Gott dem Menschen, indem er ihm die Welt als Gabe anvertraut, selbst mit seiner ganzen Liebe mitteilen. Darum muß sich auch der Mensch über die empfangenen Gaben hinaus zu Gott selbst, der sie ihm gab, emporheben. Als Zeichen der Liebe einer Person zu einer anderen hat ein Geschenk an sich schon die Bestimmung, über sich hinauszudeuten; von der Gabe muß der Beschenkte also innerlich zu dem schreiten, der hinter dem Geschenk steht. In einem gewissen Sinn ist jedes Geben mit einem Verzichten verbunden: der Geber verzichtet dem zuliebe, den er beschenken will, auf etwas, was ihm selber lieb ist.

Wenn einer das nicht versteht, kommt es nicht selten vor, daß ihm die Gabe, die er empfangen hat, gegen seinen Willen wieder entzogen wird, damit er dessen inne werde, daß der Geber wichtiger ist als die Gabe. So steht über der Welt und über unserem Leben das Kreuz. Wenn wir Gott nicht mehr freiwillig im Kreuz erkennen, indem wir die Welt und unser eigenes Leben in der Liebe zu Gott überschreiten, dann macht sich uns Gott auch gegen unseren Willen im Kreuz bemerkbar.

In diesem Sinne muß alles, was zwischen Gott und den Menschen steht, vom Kreuz her gesehen und verstanden werden. Erst indem sich der Mensch von den Dingen löst, stößt er auf Gott, der unendlich mehr bedeutet als alle seine Gaben. Das Kreuz, das der Mensch auf sich nimmt, der sich von den Dingen löst, und das Grab des Vergessens, in dem sie für ihn versinken, führen ihn zur Auferstehung. Und eigentlich sind alle Dinge dazu bestimmt, den Menschen zur Auferstehung und zum ewigen Leben zu führen – so meint der heilige Maximus Confessor (Gnostische Sinnsprüche, I, 66): «Alles Sichtbare muß hinter dem Kreuz zurücktreten, das heißt also hinter die Wirkungsmacht, durch die die Zuneigung derer, die durch ihre Sinne zu ihm getrieben werden, eingedämmt wird. Und alles Geistige hat das Grab, also die völlige Regungslosigkeit dessen nötig, das ihm durch Geisteskraft zugeführt wird.» Wenn diese Bewegung in Richtung auf das Sichtbare und auf das Geistige beseitigt ist, «dann tritt das Wort hervor, das allein aus sich selbst existiert, als wäre es von den Toten erstanden, und umfaßt alles, was aus ihm hervorgangen ist» (Gnostische Sinnsprüche I, 67). Es kommt also zur unmittelbaren Schau des göttlichen Logos als Person, der den Vernunftgrund aller Dinge weit übersteigt, der als

ihr Ursprung alle umgreift, weil er unendlich umfassender ist als sie, so wie wir, wenn wir die Gemeinschaft mit einem menschlichen Subjekt verwirklichen, die Dinge, die uns dieser Mensch geschenkt hat, weit hinter uns zurücklassen, indem wir uns seines eigenen Reichtums erfreuen, der viel größer und wertvoller ist als sie. In diesem Sinne sagt der heilige Apostel Paulus: «Die Welt ist für mich gekreuzigt und ich für die Welt» (Gal. 6, 14). Die Welt hat für mich nichts mehr, das mich zu ihr hinzieht, noch ist in mir etwas, das mich zu ihr hintreibt. Die Seele ist vollkommen zufrieden durch die Gemeinschaft mit dem persönlichen Gott selbst und nicht durch die Dinge, die sie besitzt. Diese sichtbaren Dinge sind bloß das transparente Medium des persönlichen Gottes, Zeichen seiner Liebe. Wenn er selbst aber vor mir steht, brauche ich die Zeichen nicht mehr. Die Gemeinschaft mit dem persönlichen Gott bedeutet unendlich mehr als das Vorhandensein der Dinge. «Was würde es dem Menschen nützen, wenn er die ganze Welt gewönne, aber darüber seine Seele verlöre?» (Mt. 16, 26; Mk. 8, 36; Lk. 9, 25).

Indem wir Gott die Gaben der Natur so darbringen, daß sie durch die Askese unserer Arbeit verändert werden und zugleich das Zeichen des Kreuzes an sich tragen, heiligen wir sie und nehmen ihnen den Charakter, einfach Quelle leichter Genüsse zu sein, und so heiligen wir zugleich auch uns selbst.

Gott hat uns die Dinge aber nicht nur dazu als Gaben gegeben, daß wir uns darin üben, sie im Blick auf ihn zu überschreiten, sondern auch um uns in der Weise von ihnen zu lösen, daß wir sie mit unseren Nächsten teilen. Die Liebe, die in uns dadurch geweckt wird, daß wir sie als Gaben betrachten und auch als solche benützen, soll sich also nicht nur auf Gott richten, sondern auch auf unsere Nächsten, so daß wir ihre Gegenliebe wecken, also mit ihnen Gemeinschaft haben. «Als Gabe habt ihr empfangen, als Gabe sollt ihr weitergeben» (Mt. 10, 8). Eigentlich geben wir, wenn wir anderen etwas geben, zugleich Gott, der allen gibt (Mt. 25, 34f.). Gott will, daß das Pfund, das er verleiht, den Wucherern gegeben wird, also denen, die wissen, wie sie damit umgehen sollen, damit es Zinsen trägt (Mt. 25, 27). Die Gabe, die wir einem anderen zukommen lassen, kehrt immer mit Nutzen zurück. Der Heiland rät uns, uns mit dem Reichtum, der nicht von uns stammt, Freunde zu machen, damit uns dadurch der Besitz ewigen Reichtums zuteil wird (Luk. 16, 8–9).

Die Güter, die Gott als Gaben austeilte, dienen zur Verbindung zwischen den Menschen; so gebraucht, bilden sie nicht Trennwände zwischen ihnen. Sie können also zur Vervollkommnung oder zur Verschlechterung der Menschen eingesetzt werden. Die Güter sind als Gaben dazu bestimmt, der zwischenpersönlichen Gemeinschaft zu dienen und zugunsten dieser Gemeinschaft überschritten zu werden. Der Weg zu Gott führt über unsere Humanisierung.

Darin kann man aber nur in Gemeinschaft mit den anderen fortschreiten. Humanisierung besteht gerade in der Verwirklichung tiefer zwischenmenschlicher Gemeinschaft. Daher sind uns die Dinge eben nicht bloß dazu gegeben, daß jeder für sich durch sie einen einsamen Dialog mit Gott führt, sondern auch dazu, daß ein zwischenmenschlicher Dialog zustande kommt und daraus dann ein gemeinsamer Dialog mit Gott. Das ist dann ein Dialog zwischen Menschen, die darum wissen, daß die Dinge ihnen von Gott anvertraut sind, damit sie sie miteinander als Gaben benützen, in seinem Namen, nach seinem Gebot, aus seinem Reichtum, als Zeichen seiner Liebe, damit seine Liebe sich unter uns ausbreite. Die Begrenztheit der uns verliehenen irdischen Güter, die gerade in unseren Tagen deutlich hervortritt, weist darauf hin, daß Hingabe und Opfer, Kreuz und das Wissen um eigene Unzulänglichkeit nicht nur Voraussetzungen für geistliches Wachstum im Blick auf das ewige Leben sind, sondern daß auch das Zusammenleben der Menschen hier auf Erden an sie gebunden ist.

*5. Die Welt – ein rationales Werk Gottes, das der menschlichen Vernunft entspricht, die sich in einem kontinuierlichen Fortschreiten zu immer höher liegenden Sinngehalten befindet*

Die Welt als Natur erweist sich als einheitliche, rationale, für den zwischenmenschlichen Dialog notwendig existierende Wirklichkeit, als Voraussetzung für das geistliche Wachstum der Menschen und für die Entfaltung der Humanität. Nach der Ansicht der Kirchenväter erhalten alle Dinge ihren Sinn letztlich durch den Logos bzw. durch den obersten Sinn.<sup>18</sup> Wenn es etwa nur um die Ernährung ginge, müßte die Welt nicht unbedingt einen rationalen Charakter haben. Die Tiere bedienen sich zwar ebenfalls unbewußt der Rationalität der physisch-biologischen Naturvorgänge für ihr biologisches Wachstum. Wenn dieses aber nicht letztlich den Zweck hätte, dem Menschen zu dienen, dann wäre es im Grunde doch ohne Sinn.

Die Rationalität der Welt kommt indessen virtuell in vielfältiger Weise zur Geltung. Die Welt ist formbar und kontingent, und der Mensch ist es, der diese ihre Eigenart im Umgang mit ihr sichtbar hervortreten läßt.

Allein der Mensch erhebt sich, indem er sich bewußt der Rationalität der Welt bedient und sie im Vollzug seiner Arbeit verantwortungsbewußt einsetzt, zu einem Leben in geistiger Gemeinschaft und zum Bewußtsein eines Sinnes und Zweckes, der die Natur als solche überschreitet. Nur im Menschen erhält die Rationalität der bloß virtuell in die Natur hineingelegten Möglichkeiten einen Sinn, einen Zweck und findet dadurch mehr und mehr ihre Erfüllung. Nur

dem Menschen dient sie nicht nur zur Erhaltung seiner biologischen Existenz, sondern auch zu geistigem Wachstum. Nur der Mensch als bewußt-vernünftiges Wesen, das imstande ist, die Rationalität der Natur und den in ihr liegenden Sinn zu erfassen, wird durch den Umgang mit ihr selbst geistig-rational gefördert und entdeckt dadurch nach und nach seine eigene Geistigkeit. Indem er ihre vielfältig überlagerte Rationalität entdeckt und sie zusammen mit seinen Nächsten in Freiheit für sich dienstbar macht, ihre Kräfte umfassend nutzt und in ihren unerschöpflichen Reichtum tiefer eindringt, wird zugleich seine Gemeinschaft mit den Nächsten vertieft; und dieser Vorgang ist seinerseits dann Ausgangspunkt für das Erkennen immer höherer Sinngehalte. Im Vollzug der Erkenntnis der Rationalität der Natur entdeckt der Mensch mittels seines Verstandes zugleich auch seine Verantwortung für die Schöpfung, für seine Nächsten und darin seine Verantwortung vor Gott, und die Entwicklung dieses Verantwortungsgefühles entspricht dem tieferen Eindringen in den Sinn der Welt und der menschlichen Existenz.

Zur Entdeckung und immer weiteren Auswertung der Rationalität der Natur gehört also ein sie erspürendes und anwendendes bewußtes Subjekt, das in der Lage ist, in dieser Rationalität auch Sinngehalte zu erkennen, die seinem eigenen geistigen Wachstum dienen. Die Rationalität der Welt hat ihren Sinn darin, daß sie ihre Entsprechung und Ergänzung in der Rationalität des menschlichen Subjektes findet, das seiner selbst bewußt und unerschöpflich reich ist, fern von jeder monotonen Wiederholung. Es handelt sich da um eine Rationalität, die auf das Entdecken, Wählen und Erreichen immer höherer Ziele ausgerichtet ist und sich dazu die Natur nutzbar macht, und zwar nicht in monotoner Wiederholung, sondern mit immer tieferem und neuem Verständnis der Dinge und durch den Einsatz immer neuer und vollkommenerer Methoden in bezug auf die Anwendung von Naturgesetzen, wodurch immer nutzbringendere Ergebnisse erzielt werden. Durch ihr zunehmendes Denken und durch ihre immer verantwortungsvollere gemeinsame Arbeit, die sie auf die Natur anwenden, erheben sich die Menschen auf immer höhere Stufen der Naturerkenntnis und damit zugleich auch ihrer Gemeinschaft untereinander.

#### a. Die genau festgelegte Vernünftigkeit der Dinge und ihre Sinngehalte

Wenn sie von der ewigen Vernünftigkeit der Dinge sprechen, die in die göttliche Vernunft bzw. in den Logos als das ewige Wort Gottes eingeschlossen ist, verstehen die heiligen Väter der Kirche darunter auch die in ihr verborgenen höheren Sinngehalte und meinen, diese könnten mit Hilfe des

göttlichen Logos auch vom menschlichen Verstand erfaßt werden, dessen Aufgabe es sei, die Vernünftigkeit der Dinge in strengem Sinne zu erfassen. Manchmal unterscheiden sie den Sinn eines Dinges von seiner eigentlichen Vernünftigkeit, indem sie die letztere *logos* und den ersteren *noema* nennen. Ebenso unterscheiden sie zwischen dem Verstehen des Sinnes (*noesis*) und dem eigentlichen persönlichen Verstand, der die objektive Vernünftigkeit eines Dinges erfaßt, und nennen die beiden letzteren *logos*.

Indem wir dieser Unterscheidung folgen, sprechen wir ebenfalls einerseits von der Vernünftigkeit der Dinge und von ihrer Erkenntnis durch den eigentlichen menschlichen Verstand, und andererseits von ihren Sinngehalten und ihrem dauernd fortschreitenden Verstehen durch einen noch synthetischeren und direkteren geistigen Vorgang, nämlich durch die Intuition. Ebenso möchten wir in Anlehnung an die Kirchenväter eine Beziehung zwischen der Vernünftigkeit der Dinge und ihrer Erkenntnis durch den streng analytischen Verstand einerseits und den Sinngehalten und ihrem Verstehen durch ein direkteres, intuitives Urteilen andererseits herausstellen. Denn gerade das analytische Erkennen der Dinge eröffnet neue Durchblicke im Entdecken von neuen Sinngehalten. Darin erweist sich die Welt als unerschöpfliches «Licht» (im Rumänischen hat das Wort «lume» = Welt die gleiche Wurzel wie das lateinische «lumen» = Licht).

Der analytische Verstand erforscht die teilweise Rationalität eines Dinges, indem er sich bemüht, die genauen Verhältnisse der Elemente, aus denen es sich zusammensetzt, herauszustellen, ebenso die Bedingungen, unter denen diese Zusammensetzung erfolgt und erhalten bleibt. Mithin werden alle Dinge und alle Phänomene im Zusammenhang mit der Entstehung und der Dauer eines Dinges als streng rational erkannt. Auch der menschliche Leib hat seinen eigenen Sinn bzw. seine Rationalität. Ebenso das gesamte menschliche Wesen, das sich aus Leib und Seele zusammenfügt. Aber in jeder seiner Komponenten und jeder Verbindung, aus denen er aufgebaut ist, ist der Mensch etwas Höheres, das mit dem analytischen Verstand allein nicht erfaßt werden kann. So ist in diese völlige Rationalität jedes Teiles bereits ein Sinngehalt eingeschlossen, der zwar intuitiv erfaßt und doch nicht genau erkannt und definiert werden kann. Es ist ein Sinngehalt, der sich der Intuition immer tiefer erschließt, und zu ihm gehören die unzähligen und immer neuen Beziehungen, in denen jeder Mensch sein Leben führt. Der Verstand oder die Ratio geht diesem höheren Sinngehalt nach und stellt die mannigfachen Beziehungen zwischen den einzelnen Teilen fest, ebenso das Verständnis jedes Teiles für sich bzw. jedes Teiles im Zusammenhang des Ganzen. Dadurch wird die Rationalität des betreffenden Dinges klarer und vollständiger herausgestellt. Es gibt

demnach einen Gesamtlogos, der die Logoi der einzelnen Teile zusammenfaßt, der also diesen Teil-Logoi übergeordnet ist. Dieser umfassendere, allgemeine Logos weist auf den eigentlichen Sinn bzw. auf die Fülle von Sinngehalten hin, die ein Ding aufweist, die gerade durch die Beziehungen der Sinngehalte aller seiner Komponenten und durch die Beziehungen zu anderen Dingen hervortritt.

Es gibt also einen unerschöpflichen gemeinsamen Sinn der Dinge, der alle Dinge verbindet, einen Sinn von unaussprechlicher Tiefe, auf den der Mensch ausgerichtet ist. Dieser letzte und höchste Sinn ist der göttliche Logos. In ihm ist aller Sinn zusammengefaßt. Nur von ihm aus wird alles deutlich und klar, und nur in ihm findet auch der Mensch den Sinn seiner Existenz. Der Glaubende kann diesen höchsten Sinn vermöge eines allgemeinen geistigen Aktes, durch Intuition erfassen.

Die immer höheren und reicheren Sinngehalte und den höchsten Sinn der gesamten Wirklichkeit und seiner eigenen Existenz erfährt der glaubende Mensch durch seine Verbindung mit jener Realität, die die Welt und die Natur übersteigt, und in dem Maße, wie er diese Verbindung sucht und pflegt. Das Fortschreiten zu immer höheren Sinngehalten bis hin zum höchsten Sinn ist auch eine Sache des menschlichen Willens, nämlich des Bestrebens des Menschen, sich in rechter Weise zu entfalten: in Übereinstimmung mit den Nächsten, mit der ihn umgebenden Wirklichkeit und mit dem höchsten Sinn der gesamten Wirklichkeit. Die höheren Sinngehalte und der höchste Sinn offenbaren sich dem Menschen, indem er mit der Wirklichkeit, die jenseits seiner selbst und der Natur vorhanden ist, in Verbindung tritt; diese Wirklichkeit ergibt sich ihm notwendig schon im Blick auf seine eigene Existenz und auch im Blick auf die Natur selbst: seine eigene Existenz und die der Natur enthüllen ihm ihre eigenen Sinngehalte immer deutlicher, und schließlich kann er auch den höchsten Sinn erfassen, und dieses im Licht der höchsten Wirklichkeit. Der Glaubende vermag seinen eigenen höchsten Lebenssinn in dem Maße zu erfassen, als er sich Gott nähert und dadurch in den vollen Lichtglanz der Gottesoffenbarung eintritt. Auf diese Weise kann er auch den Sinngehalt der Dinge erfahren. Gemäß unserem Glauben wird die Welt gerade erst durch ihre ontologische Beziehung zu Gott, der ihr eigentlicher und höchster Sinn ist, wirklich erhellt. Die Welt muß von Gott zwar streng unterschieden werden, sie ist aber weder in ihrer Existenz noch nach ihrem Sinn von ihm geschieden. Der Sinn der Welt ist in den göttlichen Sinn eingeschlossen.

Der analytische Verstand sieht die Welt und jedes Ding irgendwie als isoliert und für sich stehend an. Er wird aber im Menschen, der seiner Existenz ganz bewußt ist, durch ein intuitives Erkennen ergänzt, das das analytische Denken

zwar aufnimmt, es zugleich aber überschreitet und zu höheren Sinngehalten und schließlich zum höchsten Sinn vordringt. Nach unserer christlichen Auffassung gibt es ein stufenweises Fortschreiten der Ratio in bezug auf die Erkenntnis der Dinge und der logischen Verbindungen zwischen ihnen, da der Verstand von der Vernunft zu einem wesentlichen, intuitiven Verständnis geführt wird, die ihm höhere Sinnhalte und schließlich den letzten Sinn erschließt. Der analytische Verstand wird tatsächlich auf jeder Erkenntnisstufe dessen inne, daß er nicht in der Lage ist, die Wirklichkeit letztgültig und vollständig zu erklären, er ist daher auf die intuitive Vernunft bzw. auf ein intuitives Erkennen angewiesen, das ihn auf jeder Stufe auf immer höhere Sinnhalte aufmerksam macht, ihn zu neuem Forschen anleitet und zugleich darauf hinweist, daß der höchste Sinn jeder erforschten Teileinheit letztlich ein Geheimnis ist, das mit dem Geheimnis der ganzen Wirklichkeit und dem der höchsten Wirklichkeit verbunden ist, das wir nie ganz erfassen können.

#### b. Die Vernünftigkeit der Dinge und die menschliche Vernunft

Nach christlichem Glauben hat Gott, nachdem er die Dinge als sinnlich erfahrbare Gestaltungen seiner Gedanken geschaffen hatte, den Menschen mit der Vernunft als dem Organ begabt, mit dem er diese Gedanken Gottes, die in den Dingen verborgen sind, erfassen kann. Man kann daher sagen, der Mensch sei geradezu vor Gott dazu verpflichtet, das Schöpfungswerk entsprechend der ihm verliehenen Vernunftkapazität zu durchdringen und zu erfahren, da er von Gott ja gerade im Hinblick auf dieses Werk geschaffen und dazu mit entsprechender Vernunft ausgerüstet wurde. Andererseits ist der Mensch darauf angewiesen, die Rationalität der Dinge zu erkennen, da er sie sonst nicht für sich gebrauchen und somit gar nicht leben könnte. Damit er von ihnen leben und sie benützen kann, sind die Dinge aber so aufgebaut und gestaltet, daß sie eine gewisse Permanenz aufweisen, die der Permanenz der menschlichen Vernunft adäquat ist, die auf sie gerichtet ist.

Gleichzeitig gebraucht der Mensch seine Vernunft dazu, die Dinge seinen vielfachen und ständig neuen Bedürfnissen anzupassen und sie hierfür zu verändern. Er entdeckt immer neue Entsprechungen zwischen den Dingen und seinen Bedürfnissen, und dadurch wird er der in der Welt vorhandenen Harmonie und ihrer Schönheiten in immer neuen sich ihm eröffnenden Dimensionen inne. Da die Natur sich in ständiger Bewegung befindet, kann der Mensch sich diese Bewegung zunutze machen, und dabei kommen seine Bedürfnisse selbst nie zur Ruhe. So entdeckt der Mensch die vielfältigen

Sinngehalte der Dinge, die einerseits durch die ihnen innewohnende Kontinuität ständig gleich bleiben und somit gemeinsam erkannt werden können, andererseits durch die Entwicklung, in der sie begriffen sind, und durch den verschiedenen Blickwinkel, unter dem sie von Menschen betrachtet werden, doch auch immer neu sind und ihm zu immer höherem geistigem Erfassen der Wirklichkeit verhelfen. Das ist für den Menschen möglich, weil die Komponenten selbst, aus denen die Dinge bestehen, elastisch und beweglich sind und auf verschiedene Weise kombiniert werden können, dieses freilich nur innerhalb bestimmter Grenzen, sowie sich auch das Wesen des Menschen nur schrittweise verändern kann, ohne dabei eine bestimmte Entwicklungslinie zu überschreiten. Es gibt also eine gewisse Elastizität in bezug auf die Kombinationsarten der in der Natur vorhandenen Kräfte, sowie es eben auch eine gewisse Elastizität der geist-leiblichen Lebensformen und der Selbstverwirklichung des Menschen gibt. Die physische Natur und die Natur des Menschen als solche eröffnen also der Verwirklichung menschlicher Freiheit ständig einen weiten Raum.

Wir könnten nicht bewußt inmitten der Dinge leben, ohne sie unseren Bedürfnissen anzupassen, aber auch nicht ohne Vorsichtsmaßnahmen und gegenseitige Abmachungen in bezug auf unsere Eingriffe in den Lauf der Dinge, das heißt also, ohne die gemeinsamen allgemeinen Sinngehalte der Dinge und die Absichten der Menschen, mit denen wir zusammenleben, in Rechnung zu stellen. Das setzt sowohl die Vernünftigkeit der Dinge als auch ihre Elastizität im Rahmen einer vorher übersehbaren, umfassenden Rationalität voraus. Alles, was die Dinge, die in ihnen enthaltenen Energien und die Beziehung der Dinge untereinander betrifft, ist vernünftig. Es ist nicht möglich, bei den Dingen zwischen sinnlich wahrnehmbarer Gestalt und innerer Struktur bzw. vernünftig-rationaler Synthese zu unterscheiden.

Gott hat in diese den Dingen innewohnende Rationalität, die darin zum Ausdruck kommt, daß sie gleichzeitig beständig und elastisch sind, zugleich auch die Möglichkeit hineingelegt, durch den Menschen erkannt und von ihm bewußt-vernünftig gebraucht zu werden. Das heißt also, daß der Mensch die Dinge seinen wachsenden materiellen, geistigen und sozialen Bedürfnissen immer entsprechender anpassen kann, und hierin treten immer wieder neue Sinngehalte der Dinge und des menschlichen Wesens zutage. Die «Vernünftigkeit» der Dinge und die «Vernunft» des Menschen implizieren also beständig neue Sinngehalte, die gerade durch die Anwendung der menschlichen Vernunft und der Vernünftigkeit der Dinge evident werden.

c. Die Vernünftigkeit der Dinge und die vernünftige Sprache als Mittel für unseren Dialog mit Gott

Die Vernünftigkeit der Dinge muß in Übereinstimmung mit der Vernünftigkeit der beständigen bzw. elastischen Elemente, aus denen sie sich zusammensetzen, nachdem sie gedacht werden kann, auch von Menschen ausgesprochen werden, damit diese ihre Erfahrungen mit den Dingen einander mitteilen und sich gegenseitig im Blick auf zukünftiges Handeln anregen. Die Menschen denken und sprechen ihre Erfahrungen mit den Dingen in Worten aus, und das ist möglich, weil die Dinge ja selbst vor ihrer Erschaffung vom Schöpfer gedacht wurden; indem sie von ihm gedacht wurden, ließ er sie bis zu jener Stufe herabsteigen, auf der sie für den Menschen und sein denkendes Erfassen zugänglich wurden. Der Mensch ist also in der Lage, sie nun ebenfalls zu denken und darin gleichsam die Gedanken und den Willen Gottes nachzuvollziehen und das so Empfundene in eigene Worte zu fassen. Die Menschen können nur insoweit denken und über die Dinge etwas sagen, inwieweit Gott sie vorher dem menschlichen Fassungsvermögen angemessen gedacht hat, ja im Grunde ist menschliches Denken und Sprechen nur Antwort auf das Denken und Reden Gottes, der sich durch die Dinge an die Menschen wendet. Nach unserem Glauben gäbe es für die Menschen keine Denkinhalte, wenn Gott nicht zuerst die von ihm gedachten Dinge auf der dem menschlichen Denken angemessenen Stufe geschaffen hätte und wenn der Mensch darin nicht zugleich einen Inhalt für sein Sprechen erhalten hätte. Er könnte keine Worte über die Dinge sagen, wenn Gott dadurch, daß er die Dinge schuf, nicht vom Menschen verlangen würde, dessen inne zu werden, was er selbst gedacht und den Menschen gesagt hat und was er ihnen auch heute durch die Umstände sagt, in die sie nach seinem Willen geraten.

Die Vernünftigkeit der Welt ist um des Menschen willen da und kulminiert im Menschen, und der Mensch ist nicht um der Rationalität der Welt willen da. Der Schöpfer als Person dachte bereits an die Person des Menschen, als er die Welt erschuf. So wie es ein Fortschreiten in der Erkenntnis der Dinge und ein immer nuancierteres Eindringen in sie gibt, so gibt es auch ein Fortschreiten in bezug auf den Reichtum und die Nuancierung der Sprache. Dies ist ein Fortschreiten in Richtung auf das unendliche göttliche Wort, das den Ursprung aller Dinge und ihrer Sinngehalte in sich schließt.

Gott gab den Menschen durch die Dinge einerseits die Möglichkeit, zu denken und zu sprechen, indem er ihnen eine dem Fassungsvermögen des Menschen angemessene äußere Gestalt verlieh, er pflanzte aber andererseits auch den Drang in den Menschen, diese Dinge zu verstehen und dieses Verständnis auch

auszudrücken, um sie dadurch in den zwischenmenschlichen Beziehungen einzusetzen und zu gebrauchen, so daß sie letztlich auch in den Dialog mit ihm eintreten können, den er mit ihnen führen wollte, daß sie ihm also mit ihrem Denken und Sprechen antworten. Darin erreicht alles erst seinen Sinn. Der Mensch entdeckt ständig neue Möglichkeiten, die Dinge einzusetzen, er findet ständig neue Kombinationen in ihrem Gebrauch, und dadurch kommt er zu ständig neuen durch sie vermittelten Erfahrungen, die sich auf sein Verhältnis zur Welt und zu seinen Nächsten auswirken. Dieses alles muß durch eine immer reichere Sprache ausgedrückt und weitergegeben werden.

Das ist der Sinn der Worte aus der Genesis: «Als Gott der Herr alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels aus Erde gemacht hatte, brachte er sie zu Adam, daß er sähe, wie er sie benennen würde; denn alle lebendigen Wesen sollten so genannt werden, wie Adam ihnen den Namen geben würde. Und Adam gab allen Tieren, allen Vögeln des Himmels und allen wilden Tieren einen Namen» (Gen. 2, 19–20). Gott selbst hat also vom Menschen verlangt, daß er rede, er hat ihn angeleitet, ja genötigt, die Worte und Namen zu finden, die er bei der Schöpfung eigentlich selbst schon in sie hineingelegt hatte, indem er einen bestimmten Sinngehalt in die Dinge hineinlegte.

Daher regen uns die Worte, die Gott in der Sprache der Dinge an uns richtet, zu ihrem Verstehen an. Dieses Verstehen bewirkt eine Antwort unsererseits. Denn jedes von einem Menschen verstandene Wort erheischt eine Reaktion und Stellungnahme, bewirkt also eine Antwort. Der Mensch begann zu sprechen, als er anfing, Gott zu antworten, und er war genötigt, zu antworten, weil Gott die Dinge vor ihn stellte und dadurch verständlich zu ihm sprach; als Partner im Dialog mit Gott wurde er gleichzeitig auch seiner selbst bewußt. Gott akzeptiert die Namen, die der Mensch den Dingen im Dialog mit ihm gibt, weil diese Namen ja letztlich von Gott selbst bereits in die Dinge hineingelegt wurden. Indem es den Dingen Namen gibt, beginnt das menschliche Wesen seiner selbst bewußt zu werden und sich als Partner im Dialog mit Gott zu entfalten. Nur in diesem Dialog über die Dinge, den wir mit Gott führen, erweist sich die Überlegenheit unseres Wesens gegenüber den Dingen als Objekten, so wie auch Gott ihnen überlegen ist. Dadurch wird unsere Person gleichsam auf eine gemeinsame Stufe mit Gott erhoben: hier sprechen zwei Subjekte gemeinsam über die Dinge als über Objekte; dadurch wird deutlich, daß unsere Person den Dingen überlegen ist: sie ist eben dazu befähigt, im Dialog mit Gott durch seine Güte gewissermaßen auf gleicher Ebene mit ihm zu stehen.

Gott gibt dem Menschen indessen das Verständnis und die Namen der von ihm geschaffenen Dinge nicht fertig ein, sondern erwartet seinen Einsatz, sie zu

enträtseln, dazu hat er ihn befähigt und zugleich einen unwiderstehlichen Erkenntnisdrang in ihn hineingelegt. Das Verstehen und der Umgang mit dem Sinn stellen jeweils nur die Aktualisierung einer undefinierten Möglichkeit dar. Das ist auch der Grund dafür, daß jeder Mensch das Sprechen nur durch eine eigene Anstrengung erlernt, das Sprechvermögen wird ihm nicht von vornherein fertig zugeteilt. Nur so schließt der Dialog geistiges Wachstum und Freiheit in sich ein. Das Verständnis der Dinge ist uns objektiv gegeben, so wie uns auch die Fähigkeit gegeben ist, es zu erreichen. Dieser Sinngehalt der Dinge tritt uns zugleich als Aufgabe entgegen, die Gott den Menschen gestellt hat, die er lösen und auf die er eine Antwort zu geben schuldig ist. Gott erwartet, der Mensch solle die unendliche Fülle seiner in die Dinge hineingelegten Gedanken entdecken und in seinen Worten ein immer größeres Verständnis der für ihn geschaffenen Dinge zum Ausdruck bringen. Wir sind ohne weiteres in der Lage, die Dinge miteinander und mit uns unendlich zu kombinieren, und können uns in gänzlich unvorhergesehene Beziehungen zu ihnen und dadurch auch zu anderen Menschen setzen. Darin verwirklichen wir die Möglichkeiten der Sprache auf vielfältige Weise, wobei letztlich Gott selbst der uns fordernde Gesprächspartner ist. Der Mensch kann der Anstrengung ausweichen, die damit verbunden ist, in den Reichtum der Sinngehalte der Dinge einzudringen, wodurch er im wahrsten Sinn des Wortes zu dem geformt würde, was er eigentlich sein sollte. Auch in diesem Fall kann er einen Fortschritt, aber nicht unbedingt einen solchen in gutem Sinne verzeichnen. Gott erwartet, daß wir den Sinn, den er in die Dinge hineingelegt hat, und die Worte, die er durch sie oder durch neue Lebenssituationen zu uns spricht, immer besser und völliger verstehen. Der geistige Schatz der Menschheit kann durch die in immer neuen Situationen gesammelten Erfahrungen, durch die Entdeckung neuer Zusammenhänge und durch neue positive und negative menschliche Zustände immer reicher und subtiler werden. Es werden ständig neue Aspekte, neue Kombinationen der Einzelelemente, neue Beziehungen zwischen den Menschen und neue Ergebnisse der Beziehungen der Menschen zu den Dingen entdeckt.

Obwohl in der Genesis davon die Rede ist, daß Adam die Tiere noch vor der Erschaffung der Eva mit Namen nennt, weist die enge Verbindung dieses Vorgangs mit der Erschaffung des Weibes zugleich auf den Kommunikationscharakter des menschlichen Wesens hin. Der Mensch spricht, weil Gott ihn durch die in ihn hineingelegte Fähigkeit und innere Nötigung zum Sprechen anleitet; der Mensch spricht, weil er denkt, und das weist darauf hin, daß er nicht nur darum denkt, um den unendlichen Gott, der sich in der Schöpfung kundtut, immer mehr zu erkennen und ihn für die Weisheit und Gewalt seiner

Werke zu preisen, sondern auch, um mit den anderen Menschen zu kommunizieren und um mit ihnen gemeinsam Gott zu loben und dadurch selbst geistlich zu wachsen. Der Mensch kann nicht im Vollsinn geistig und geistlich wachsen, wenn er nur in Beziehung zu Gott steht. Die Menschen brauchen auch das Gespräch untereinander, indem einer sich dem anderen in Worten und Gedanken mitteilt, weil Gott diesen Drang in sie eingepflanzt hat und somit dieses von ihnen erwartet.

#### d. Die Vernünftigkeit der Dinge und ihr Sinn innerhalb unserer Gemeinschaft mit Gott

Wie wir glauben, beginnt der Mensch den Sinn und die Vernünftigkeit der Dinge zu entdecken, wenn er ihren materiellen Nutzen feststellt; zusammen damit beginnt er aber auch nach ihrem eigentlichen Sinn zu fragen und ihren Zweck zu ergründen. Aus einem doppelten Grund sind die Dinge rational: um dem Menschen zu seiner biologischen Erhaltung zu dienen, aber auch um ihn geistig anzuregen, indem er in ihre Sinngehalte eindringt, ihre Gleichartigkeit mit ihm selber und ihren letzten Sinn erkennt und durch sie zu Gott findet, der allein das unstillbare Verlangen des Menschen zur Ruhe bringen kann. Der Sinn der Dinge eröffnet sich ihm noch weiter, indem er dessen inne wird, daß sie den Inhalt des gemeinsamen Denkens und der sprachlichen Kommunikation mit den anderen bilden, daß sie also die Grundlage der Gemeinschaft und Übereinstimmung mit den anderen sind, durch die es zu gegenseitiger geistiger Bereicherung kommt. In dieser Kommunikation entdecken die Menschen etwas, was über die materiellen Bedürfnisse hinausgeht. Sie entdecken sich selbst als Subjekte, die einen höchsten Sinn der Dinge und ihrer selbst suchen. In der Kommunikation selbst liegt nicht nur eine eigene permanente Vernünftigkeit, sondern ein immer deutlicher hervortretender höherer Sinngehalt. Damit erhalten auch die Dinge jeweils einen neuen Sinn und dienen der Erhaltung der Gemeinschaft. Die Menschen lernen es, daß sie mit den Dingen in einer bestimmten Weise umgehen müssen, wenn sie die unter ihnen bestehende Gemeinschaft fördern und nicht verhindern sollen. Das heißt, daß sie sich nicht von den Dingen beherrschen lassen, indem sie ihre geistigen Bedürfnisse vergessen; sie sollen sie vielmehr mit einer gewissen Mäßigkeit gebrauchen, indem sie sie dazu benützen, sich einander aufmerksam und großmütig zu erweisen, wobei sichtbar wird, daß die Person des Nächsten immer unendlich wertvoller ist als die Dinge, die gerade hierfür transparent werden sollen. So wird deutlich, daß der Sinn der Dinge darin liegt, Mittel für das geistige Wachstum der Menschen zu sein.

Der Mensch nimmt in den verschiedenen Ausprägungen geistiger Kraft und in den Tugenden zu, indem er sich im Verhältnis zu den Dingen eine gewisse Überlegenheit und Distanz bewahrt und sich nicht in egoistischer Weise von ihnen beherrschen läßt. Nur insofern die Dinge eine gewisse Transparenz und Relativität in bezug auf die zwischenpersönliche Gemeinschaft erhalten, tritt ihr tieferer Sinn und ihre Bedeutung für die Ausbildung des geistigen Lebens des Menschen hervor.

Wenn aber zwischen dem menschlichen Subjekt und seinem aus der Vernünftigkeit der Dinge hervorgegangenen Inhalt nicht unterschieden werden kann oder wenn sich das Subjekt selbst aus ihrem Inhalt entwickelt, dann sind die Dinge als Inhalt des Subjektes diesem für seine Entwicklung nötig. Im Grunde bringt das Subjekt durch seine Gedanken über die Dinge und durch Worte sich selber zum Ausdruck. In ihm selbst ist die «Wahrheit» beschlossen. Wenn die Worte nicht das Subjekt selbst zum Ausdruck bringen, sind sie nicht wahrhaftig. Die Dinge wiederum dienen dem Subjekt, das ohne sie eine reine Potenz bleibt, für seine eigene Entfaltung. Genauso nötig für die Verwirklichung des Subjektes ist aber auch seine Bezogenheit auf die anderen menschlichen Subjekte und auf Gott als die absolute Person. Ohne diese Bezogenheit hätte der Mensch gar kein Interesse an der Verwirklichung seines eigenen Subjektseins. Somit impliziert die tatsächliche Wahrheit, die die Worte zum Ausdruck bringen, das heißt also das wahre Subjekt, das sie ausdrücken, die positive Bezogenheit des Menschen zu den Nächsten als Personen und zu Gott als der absoluten Person. Indem diese Bezogenheit durch Worte zum Ausdruck gebracht wird, beruht diese letztlich doch auf den Dingen, auf die die Worte zurückzuführen sind. Eine rechte Einstellung zu den Dingen bedeutet zugleich eine rechte Einstellung zu den Nächsten und zu Gott, und umgekehrt. Auch davon hängt also unsere rechte Entwicklung ab.

Am wichtigsten aber ist, daß der eigentliche Sinngehalt der Dinge vom Menschen erst erkannt wird, wenn es deutlich wird, daß die Dinge ihren Ursprung im persönlichen Gott haben, daß sie ein Mittel der Liebe Gottes sind, mithin des Dialoges Gottes mit uns und des Dialoges, den wir untereinander führen, durch den uns Gott zu immer tieferer Erkenntnis seiner Liebe und zum Wachstum unseres eigenen Denkens und unserer Liebe führt durch die Beziehung, die er zwischen sich und uns herstellt. Der Dialog mit Gott mittels der Dinge trägt zu unserer Entwicklung bei, da die Dinge als Bilder oder Symbole und als Transparente der Gedanken Gottes angesehen werden können; sie weisen also auf den Sinn hin, den er bei ihrer Erschaffung in sie hineingelegt hat, durch den er uns näher zu sich und zu eigener Selbstentfaltung führen will, wenn wir nur diesen Sinn in ihnen entdecken und ihn für uns verwirklichen.

Wir wachsen also durch die Dinge, da wir durch sie die liebevollen Absichten Gottes, die er uns gegenüber hegt, erkennen. Je besser man die Dinge kennt, um so mehr erkennt man durch sie die Weisheit Gottes und seine Liebe zu den Menschen, und je mehr diese erkannt werden, um so tiefere Sinngehalte werden in den Dingen sichtbar.

Der grundlegende Sinn, den wir in der Vernünftigkeit der Welt erkannt haben, liegt darin, daß diese Vernünftigkeit von einer höchsten Person herührt und sich an eine andere Person wendet, das heißt also, in der Tatsache, daß Gott der menschlichen Person eine ganz besondere Bedeutung beimißt. Die Vernunft ist der intelligible Teil einer Person, wodurch diese befähigt ist, sich einer anderen Person mitzuteilen, um mit ihr in Gemeinschaft zu treten und diese Gemeinschaft zu entwickeln. Personsein ist mehr als Vernünftigkeit, zu ihm gehört eine unaufhörlich auf einen anderen gerichtete Intentionalität, unbegrenzte Liebe und uneingeschränkte Freiheit. Diese entbehren aber nicht eines Sinnes. Die Vernünftigkeit ist die Art und Weise, in der diese Sinngehalte zusammengeschlossen werden. In der Gemeinschaft der Dreieinigkeit ist der eigentliche, unendliche Sinn enthalten. Aus ihr wird dem Menschen auf vernünftig-verständliche und ihm angemessene Weise der göttliche Wille mitgeteilt, ihn in diese göttliche Gemeinschaft emporzuheben, wodurch er seinen höchsten, unendlichen Sinn erreicht.

Wenn schon die Gemeinschaft mit den Nächsten die Dinge transparent macht und eine gewisse Mäßigkeit und Reinheit im Umgang mit ihnen herbeiführt, dann führt der Dialog mit Gott und die fortschreitende Gemeinschaft mit ihm erst recht dazu, daß die Dinge transparent werden, daß Mäßigung und Reinheit zunehmen, denn Gott will uns durch die Dinge letztlich zu völliger Gemeinschaft mit sich leiten. Gott erwartet beides von uns: Ehrfurcht vor den Dingen und zugleich eine gewisse Zurückhaltung und Mäßigung im Umgang mit ihnen. Zwischen diesen beiden Haltungen besteht übrigens eine enge Verbindung. Durch beide wird unser Geist gefestigt und veredelt, und es werden dadurch Beziehungen der Rechtschaffenheit, des Respektes und der Liebe zwischen den Menschen und zugleich auch zwischen ihnen und Gott hergestellt, da die Begierde es ist, wodurch Unruhe und Konflikte in die zwischenmenschlichen Beziehungen kommen, die sie auch von Gott entfernen. Die Dinge sind Verkörperungen göttlicher Gedanken und dürfen daher nicht durch ein schmutziges Verständnis und unreinen Gebrauch niedergetreten werden oder Anlaß zu Zwietracht und Streit sein. Es gelingt, uns davon fernzuhalten, wenn wir ihnen nicht sklavisch verfallen, sondern den göttlichen Sinn in ihnen sehen, der zur Gemeinschaft führt. Ihre Vernünftigkeit selbst, die doch nicht wir ihnen verliehen haben, läßt ihren göttlichen Ursprung und

ihren Zweck aufleuchten: uns zu Gott emporzuheben. Der in ihnen liegende Sinn verlangt, daß wir ihre Rationalität in rechter Weise auswerten.

Die natürliche Rationalität der Dinge ist nur die erste Stufe, über die wir zu immer höheren Sinngehalten, die in ihnen liegen, emporsteigen. Dieser Aufstieg ist gleichbedeutend mit einem immer vollkommeneren Eindringen in das Verständnis der Gedanken Gottes über uns und in das Verstehen und die Gestaltung unserer selbst. Diese Gestaltung führt uns ihrerseits dazu, daß wir unseren eigenen Lebenssinn in neuer Weise entdecken, zu tieferer Gotteserkenntnis und zu reinerer Erkenntnis der Sinngehalte der Dinge gelangen. Wenn es uns gelänge, ihre der Wiederholung unterworfenen äußere Rationalität von ihrem tieferen Sinn abzuheben, dann bezöge sich die Verantwortlichkeit im Vollzug des Erkennens nur auf ihre irdisch-leibliche Nützlichkeit. Weil es aber nicht möglich ist, ihre äußere, der Wiederholung unterworfenen Rationalität von ihren tieferen Sinngehalten zu trennen, ist die Verantwortlichkeit beim Erkennen ihrer wahren Sinngehalte, die aus ihrer Rationalität hervorgehen, zugleich auch eine Verantwortlichkeit, die durch die Verbindung mit ihnen auf unser eigenes geistiges Wachstum zielt. Nach Gottes Willen soll keine Leidenschaft und keine Einengung ihren Sinngehalt mindern und ihn auch uns selbst nicht verdunkeln.

Der heilige Maximus Confessor leitet uns an, nichts Leidenschaftliches in den Sinngehalt der Dinge hineinzulegen, sondern uns zu bemühen, ihren Sinngehalt als rein, göttlich und offen auf das Unendliche hin anzusehen. Darauf zielt die Reinigung unserer Gedanken, unserer Handlungen und Gewohnheiten in Verbindung mit den Dingen. Wir erfassen die Dinge in ihrem wahren, reinen Sinn, wenn wir sie in ihrer Verbindung mit Gott erkennen oder in ihrer Zweckbestimmung, die ihnen von Gott zugedacht worden ist, nämlich uns als Personen zu erhalten und zur Ewigkeit hinzuführen. Darum warnt uns der heilige Maximus Confessor davor, diesen objektiven Sinn der Dinge durch eine Leidenschaft zu trüben. Und der heilige Markus der Asket verlangt, daß wir, sobald wir ein Ding sehen oder uns die Vorstellung eines Dinges in den Sinn kommt, dieses Ding in Beziehung zu Gott setzen. Der heilige Maximus sagt: «Von Leidenschaft gezeichnet ist der Gedanke, der sich aus Leidenschaft und Verstehen zusammensetzt. Wir müssen die Leidenschaft vom Verstehen trennen, dann bleibt der Gedanke rein».<sup>19</sup> Und der heilige Markus der Asket verlangt, wir sollten Gott unsere «Gedanken, die nicht von wilden Tieren gebissen sind», als Opfer darbringen.<sup>20</sup>

*6. Die wechselnden Möglichkeiten des Verhältnisses des Menschen zur Welt. Die Verantwortlichkeit des Menschen, nur jene zu verwirklichen, die für sein eigenes geistiges Wachstum und für das seiner Nächsten am zuträglichsten sind*

Für Gott ist die Welt nicht nur gestaltbar und flexibel, sondern auch völlig kontingent, in dem Sinne, daß sie nicht notwendig ist. Nur so ist sie das Werk seiner Freiheit und seiner Liebe. Für den Menschen ist ihre Kontingenz dadurch, daß sie ihm als Bedingung seiner Existenz vorgegeben ist, begrenzt, sie ist aber auch für ihn um so mehr gestaltbar, weil er von Gott mit Freiheit begabt ist und weil er sie in gewissem Sinne verschieden gebrauchen kann; er kann sich ihrer selbst aber nicht entledigen, nicht von ihr absehen. Er kann also innerhalb gewisser Grenzen die Art und Weise, in der er sich ihrer bedient, verändern, sie gestattet es ihm, sich ihrer verschieden zu bedienen. Die völlige Kontingenz der Welt für Gott wird besonders darin deutlich, daß sie von ihm in Freiheit und aus dem Nichts geschaffen worden ist. Selbst der Mensch als Geschöpf ist für Gott kontingent, im Verhältnis zu sich selbst ist er indessen gestaltbar und nur in begrenztem Sinne kontingent, weil er sich nicht selbst geschaffen hat, und doch kann er in äußerst vielfältiger Weise von seinen jeweils alternativen Möglichkeiten Gebrauch machen. «Streng gedacht ist für den Menschen nichts natürlich, weil er selbst nicht notwendig ist. Er ist Geschöpf, und dadurch bedingte und nicht notwendige Existenz. Er könnte genausogut nicht sein; und ebensogut könnte er auch anders beschaffen sein. Daß er ist und wie er ist, verdankt er allein dem Liebeswillen Gottes. Somit ist die Tatsache und die Art seiner Existenz in der Gnade Gottes begründet».<sup>21</sup> Der Mensch ist für Gott kontingent, gleichzeitig hat Gott ihn dazu gewürdigt, sein Partner zu sein und ihm dadurch einen einzigartigen Wert zugemessen. Gott schuf den Menschen, um ihn zur Vergöttlichung zu führen. Von seinem Ursprung her ist der Mensch schon der Transzendenz teilhaftig, und doch ist seine Existenz zugleich seiner eigenen Freiheit anheimgestellt. Er ist keinem anderen einfach als passives Objekt überantwortet, wie das bei der Natur der Fall ist, da ihm der Charakter einer aktiven und nicht der einfach passiver Kontingenz, wie die Natur sie besitzt, eignet. Der Mensch erfährt sich selbst als ein begrenzt-aktiv kontingentes und damit gestaltbares Wesen. In bezug auf sich selbst hat Gott die Natur völlig kontingent geschaffen, in bezug auf den Menschen aber passiv-gestaltbar, damit er seine aktive und freie Gestaltungskraft über sie ausüben könne; Gott hat vielfältige alternative Möglichkeiten in die Natur hineingelegt, damit der Mensch auch in bezug auf sich selbst ein zum Teil geradezu schöpferisches Wirken entfalten kann. Der Mensch schafft sich auch selbst, er ist nicht nur von Gott geschaffen, und in gewissem

Sinne schafft er auch seine Welt. Er kann die einen oder die anderen Möglichkeiten, die in die Welt hineingelegt sind, frei verwirklichen; Gott steht ihm hierin bei und behält sich seine Freiheit in der Beziehung zur Welt vor, der Mensch darf aber gleichsam sein Mitarbeiter sein. In der Welt treffen also die Freiheit Gottes und die des Menschen aufeinander, nicht im Sinne einer Kollision, sondern im Sinne der Zusammenarbeit. Der Mensch muß dabei freilich auf das achten, was der äußeren Natur und seiner eigenen Natur eignet, wenn er sich anschickt, auf der Bahn vorwärtszuschreiten, die ihn zum Unendlichen hinführt. «Denn nichts, was zur Natur gehört, und auch das Wesen selbst stellt sich dem entgegen, der das Wesen verursacht hat».<sup>21a</sup>

Weder die Natur noch Gott sind für den Menschen ein unabänderliches Fatum oder eine starre Mauer; jedwede Lage kann sich noch irgendwie wenden, wenn mit dem lebendigen, gnädigen Gott gerechnet wird.

Die gestaltbare Rationalität der Welt mit ihrer Fülle vielfältiger Möglichkeiten entspricht den unendlichen Möglichkeiten der menschlichen Vernunft und Phantasie und der schöpferischen und vorwärtsstrebenden Kraft des Menschen.

Für die heiligen Kirchenväter war die Materie eine amorphe, völlig finstere Masse, deren Verklärung schwer verständlich blieb. Sie hatten aus der griechischen Philosophie den Begriff einer dem göttlichen und jedem Logos entgegengesetzten Materie übernommen. Einige unter ihnen, wie der heilige Maximus Confessor, stießen dennoch bis zum Gedanken der Rationalität der Dinge und deren Ursprung im göttlichen Logos vor. Heute erkennen wir diese völlige Rationalität und Gestaltbarkeit der Materie mit ihrer geistoffenen Transparenz, mit ihrer Fähigkeit, von der bewußten menschlichen Vernunft durchdrungen und gestaltet zu werden – etwa wie Metall geformt werden kann – und die im Lichte dieser Vernunft immer wieder Neues entdecken läßt. Diese gestaltbare Rationalität erhält aber ihren vollen Sinn, wenn diese Gestaltbarkeit auch tatsächlich so verwirklicht wird, daß sich die menschliche Vernunft darin von ethischen Grundsätzen leiten läßt und ihrer Verantwortung vor Gott und der menschlichen Gemeinschaft bewußt ist. Dadurch eröffnet sich in ihr die Perspektive einer Transparenz und Verklärung, die bis zur Auferstehungswirklichkeit vordringen kann, indem sie vom Licht und von der Kraft des menschlichen Geistes erfüllt wird, der seinerseits vom Licht und der Kraft des göttlichen Geistes genährt und getragen wird.

Adam und Christus stellen die beiden Typen für die Wahl in bezug auf die beiden Möglichkeiten des Menschen dar, die er hinsichtlich der Natur besitzt: die Knechtung des Geistes durch den Genuß der süßen Frucht der Sinnenwelt oder die Beherrschung der Welt durch den Geist, die freilich nicht ohne

Verzicht auf ihre Annehmlichkeiten und damit nicht ohne Bejahen des Kreuzesleidens erlangt werden kann. Nur so siegt der Geist über die sinnlich faßbare Natur und verklärt sie, bis hin zur Auferstehungswirklichkeit.

So entspricht der passiven Kontingenz der Natur die freie Kontingenz des Menschen. In gewisser Weise verfügt der Mensch selbst in Freiheit über das Wie seines Daseins und über das der Natur. In seiner Wahlfreiheit ist er Ebenbild Gottes; er reicht irgendwie an sein Urbild heran, das je frei war, die Welt zu schaffen oder auch nicht zu schaffen, und er ist dazu befähigt, daraufhin mitzuwirken, daß die eine oder die andere Möglichkeit innerhalb des Schöpfungswerkes verwirklicht werde.

a. Der Mensch gleicht die Naturgesetze in freier Weise an den zunehmend von ihm erkannten Lebenssinn an

Die Pflanzen, und in einem gewissen Ausmaß auch die Tiere, können innerhalb einer Natur leben, die durch feststehende Gesetze, die zu ständiger Wiederholung führen, gekennzeichnet ist. Die Menschen aber, die in ihrem Leben bewußt nach einem höheren Sinn verlangen und in bewußter Gemeinschaft leben, gleichen die Naturgesetze in freier Weise diesem Sinn an und stellen sie in seinen Dienst. Die Natur erweist sich als hierfür fähig, bewußt gebraucht und schöpferisch gestaltet zu werden, wobei vom Menschen eine Vielfalt von Möglichkeiten durchdacht und in seine Arbeit einbezogen wird. Diese mögliche Gestaltbarkeit und Offenheit und diese ihre Kontingenz deuten darauf hin, daß die Natur geradezu für den freien, von einem vorwärtsstrebenden Ethos gekennzeichneten Menschen geschaffen worden ist, der darin der ewigen Gemeinschaft entgegenggeht, für die er bestimmt ist. Daher erweist sich die Natur in aktueller Weise gerade durch den Menschen als kontingent. Ohne den Menschen wäre ihr Ablauf völlig monoton und verlief im Rahmen ihrer exklusiven und rigiden Gesetzlichkeit. Der Mensch bringt ständig neue Lösungen in den Naturverlauf ein, die sich nicht einfach starr aus der Kombination zu einem gewissen Zeitpunkt vorhandener Fakten ergeben. Er bringt auch unvorhergesehene Lösungen hervor, indem er Faktorkombinationen zustande bringt, die sich nicht von selbst ergeben hätten. Er führt also eine gewisse Freiheit in die Natur ein, seine Freiheit, die in ständigem Zunehmen begriffen ist.<sup>21b</sup>

Das bedeutet, daß die Natur so strukturiert ist, daß sie menschlichen Eingriffen Raum läßt, die nicht die Gesamtheit der exakten Gesetze in Rechnung stellen, und daß diese Gesetze nicht dazu geordnet sind, durch sich selber schon die

nützlichsten Ergebnisse zu zeitigen, sondern daß sie durch die Eingriffe des Menschen gleichsam noch ergänzt werden. Der Daseinssinn, den die Menschen jeweils in der betreffenden Epoche herausstellen, die Art ihres geistigen Lebens, das jeweils auch vom sozialen Gefüge abhängt, in dem sie sich befinden, und ihre gefühlsmäßige Einstellung verbindet sich mit der äußeren Natur und ergänzt sie in solcher Weise, daß das eine vom anderen nicht mehr getrennt werden kann; eine solche Trennung kann höchstens theoretisch, auf abstrakter Ebene und in der Vorstellung des Menschen vorgenommen werden.<sup>21c</sup> Die menschliche Vorstellungskraft und schöpferische Freiheit bewegt sich nicht so wie die Natur, widerspricht aber den von den Naturgesetzen erzeugten Wirkungen in den meisten Fällen nicht bzw. beseitigt sie nicht, sondern benützt sie auf diese oder jene Weise.

Das Modell einer solchen Ergänzung ist die Einheit von geistigem, bewußtem und sinnstrebigem Vorstellungsleben und den physisch-chemischen Gesetzen des Körpers. Ersteres hebt letztere nicht auf, erhebt sie aber auf die Stufe bewußten Empfindens, aber auch die letzteren heben das erstere nicht auf, sondern bilden seine Basis. Die ganze Weltwirklichkeit wird auf die Stufe bewußten Erlebens gehoben, das vom Empfinden zum Verstehen und zum Erfassen eines Sinnes führt; und dadurch wird die Haltung der Menschen in ihren Entscheidungen und in ihrer moralischen Verantwortung nachhaltig bestimmt.

Das drängt uns notwendig die Schlußfolgerung auf, daß die Naturgesetze eine gewisse Elastizität oder Kontingenz aufweisen, die dem Menschen zugänglich ist und die er nach seinen Bedürfnissen und entsprechend seiner Erkenntnisstufe auf verschiedene Weise einsetzen und aktualisieren kann.

Um das zu verstehen, müssen wir noch einmal daran erinnern, daß alle Naturerscheinungen nichts als gestaltgewordene dynamische Rationalität darstellen. Als unbewußte Rationalität bewegt sie sich nicht frei auf ein selbstgewähltes Ziel hin. Die Rationalität der Natur bleibt dem Erkennen und der Lenkung durch das bewußte, freie, vernünftige Subjekt unterworfen, sie ist also dem Menschen verfügbar. In dieser Eigenschaft befindet sich die Rationalität der Natur in Solidarität und Kontinuität mit der bewußten und freien Vernünftigkeit des Menschen; ja sie ist im Grunde dafür geschaffen, daß diese auf sie einwirke. Weil aber die menschliche Vernunft in ihrem eigentlichen Sinn das Organ ist, mit dem der Sinn der Wirklichkeit überhaupt und der der menschlichen Existenz mehr und mehr aufgedeckt wird bis hin zum Erfassen des letzten Sinnes der Wirklichkeit und der Existenz, dient die Rationalität der Natur diesem Fortschreiten der menschlichen Vernunft zum höchsten Sinn, wobei sie die Möglichkeit in sich schließt, von dieser Vernunft innerhalb dieses

höchsten Sinnes erkannt und von ihr gerade in dieser Bewegung angewandt und nutzbar gemacht zu werden.

Wenn sich die Menschen zur Erkenntnis wahrer, umfassender Brüderlichkeit und zu bewußter gegenseitiger Verantwortung erheben, entdecken sie in den Möglichkeiten, die in der Rationalität und Gesetzmäßigkeit der Natur liegen, gerade das, was dieser Brüderlichkeit und Verantwortung in höherem Maße dienstbar gemacht werden kann, und das führt zur Entdeckung und zur Ausbildung der Technik, durch die die Menschen einander näherkommen und durch die die Bedürfnisse aller umfassender befriedigt werden können.

#### b. Der Fortschritt des menschlichen Geistes und der Fortschritt der Welt in ihrer gegenseitigen Durchdringung

Man kann ganz allgemein sagen, daß der Fortschritt in der Humanität, der mit der eigentlichen vernünftigen Weiterentwicklung zusammenfällt, zugleich identisch ist mit der fortschreitenden Erkenntnis der Rationalität oder des Sinnes der Natur als Objekt der erkennenden menschlichen Vernunft. Dadurch wird der Sinn der Rationalität der Natur selbst deutlich.

Die Kontingenz der Rationalität der Natur dient der Verwirklichung des Menschen bzw. seiner eigentlichen Humanisierung, da diese an die immer tiefere Gemeinschaft unter den Menschen gebunden ist. Die Kontingenz der Natur ist anthropozentrisch.

Gemäß unserem Glauben scheint es so zu sein, daß alle Aspekte der Welt bzw. alle verwirklichten Erscheinungsbilder des ihr innewohnenden kontingenten Reichtums – der in den verschiedenen menschlichen Kulturformen entsprechend den vielfältigen Auffassungen über den Sinn der Existenz, die in der Geschichte der Menschheit auftraten und sie auch gegenwärtig bestimmen – dazu bestimmt sind, in immer komplexerer und allgemeinerer Weise gesammelt und harmonisiert zu werden, bis hin zu umfassender Weise, die dem allumfassenden Sinn entspricht, zu dem der Mensch in seiner Vereinigung mit dem unendlichen Gott gelangen wird. Die Beiträge der frommen, geistlichen Menschen, aber auch aller großen Kunstschaffenden und Gelehrten, auch viele Erfahrungen und Einsichten der Völker werden in diesen letzten allumfassenden Sinn der Wirklichkeit und der menschlichen Existenz eingeschlossen sein, der ganz von Gott, dem unendlichen, erfüllt sein wird. Die sich daraus ergebenden Vorstellungen sind dazu bestimmt, in einer einzigen von unendlicher Komplexität einzumünden. Sie sind nicht bloß Verwirklichungen oder Aktualisierungen der in der Welt und im menschlichen Geist vorhandenen Möglichkeiten, sondern auch neue Stufen, zu denen die Welt durch ein

Transzendieren empordringt, das auf die unendliche Transzendenz Gott ausgerichtet und von ihr angeregt ist.

Das Überschreiten jeder einzelnen einseitigen Vorstellung und aller Vorstellungen zusammen geschieht durch intuitives Erfassen einer Vollkommenheit die jenseits ihrer liegt und in der sie ihren Ursprung haben und zu der sie auch zu ihrem letzten Ziel zurückstreben. Selbst die Formen und Stufen der Humanisierung, die die Menschen erstreben und die sie überschreiten, indem sie unter ihrem Einfluß neue Vorstellungen von der Welt verwirklichen, haben ihren Ursprung in einer höchsten zwischenpersönlichen Liebe und streben auf eine vollkommene Gemeinschaft zu, die ihr Vorbild in dieser höchsten, göttlichen Liebe hat. So findet die Rationalität oder Vernünftigkeit der Natur ihre letzte Erfüllung in der Verwirklichung des höchsten Sinnes der menschlichen Existenz, in der Vereinigung dieser Existenz mit dem eigentlichen höchsten Sinn bzw. der höchsten Vernunft, das heißt also mit Gott, der höher ist als alle Vernunft, wie der heilige Maximus Confessor sagt (Antworten an Thalassius, 24).

Auch Schulte-Vieting meint, daß eine einfache Ausrichtung der menschlichen Einstellungen und Handlungen nach einer immanenten Norm, die jenseits der Menschen nichts zur Kenntnis nimmt, die Verantwortlichkeit, die unser Wesen beherrscht, nicht erklären, vertiefen und begründen kann und auch nicht in der Lage ist, die Notwendigkeit einsichtig zu machen, den Sinn des Daseins und die Vorstellungen von der Welt ständig zu überschreiten, wie das im Verlauf der Menschheitsgeschichte tatsächlich geschehen ist. Dieser Sinn und diese Vorstellungen können nicht im Blick auf einen anderen Sinn und auf andere Vorstellungen überschritten werden, es sei denn, daß das ständige verantwortliche Streben der gesamten Menschheit vom Absoluten her angetrieben und bestimmt wird.

Im Menschen ereignet sich ein Transzendieren der Natur, das nicht nur auf ihn und noch viel weniger nur auf die Natur zurückzuführen ist.<sup>22</sup>

### *7. Die Faktoren, durch die die vielfältigen und wechselnden Möglichkeiten der Welt verwirklicht werden*

a. Der erste Faktor solcher Verwirklichung: das Einswerden von Seele und Leib

Nach christlicher Auffassung wäre die Welt, wenn es keinen Geist gäbe, in sich selbst eingeschlossen und bewegte sich in monotoner Weise automatisch in mehr oder weniger weiten Kreisen. Nur der Geist überschreitet diese Bewe-

gung durch die ihm innewohnende Freiheit und kann auch die Natur dazu führen, sie zu überschreiten. Die Arbeit spielt bei der Veränderung der Natur die entscheidende Rolle, sie beruht aber auf der geistigen Fähigkeit des Menschen als eines denkenden Wesens. Sie kann diese Veränderung andererseits aber nur bewirken, weil der menschliche Geist durch den Leib in die stoffliche Ordnung dieser Welt eingefügt ist. Der menschliche Geist ist dazu befähigt, sich verschieden zu entscheiden und sich selber zu überschreiten, und durch seinen Leib kann er seine Entscheidungen auch der äußeren Welt aufprägen. Der Schlüssel zum Verständnis dieser Rolle des Menschen liegt in der geheimnisvollen Einfügung seines Geistes in die stoffliche Welt durch seinen Leib. Die ganze Welt bekommt die Tatsache ihrer engen Verbindung mit dem Geist zu spüren, die sie durch den menschlichen Leib hat. Nur durch den Leib kann der Mensch die Natur durch seine Arbeit verändern. Der menschliche Geist kann unterschiedlich entscheiden, aber nur weil er zu einem Leib gehört, können sich diese Entscheidungen in Bewegungen, in Arbeit umsetzen, wobei er sich seiner Glieder oder von ihm angefertigter Werkzeuge bedient.

Das Eingefügtsein des menschlichen Geistes in den Leib ist der Hebel, der die ganze Welt durch die Arbeit aus dem Zustand der Unterwerfung unter das Gesetz ständiger automatischer Wiederholung heraushebt. Darin liegt der Ursprung der Vergeistigung der Welt, und darin zeigt es sich, daß die Welt für den Menschen da ist und hierin auch ihren Zweck erfüllt. In dieses Geheimnis kommt durch den Umstand etwas Licht hinein, daß die materielle Welt ein Gefüge gestaltgewordener materialisierter Rationalität mit Objektcharakter ist, die sich ihren Weg keineswegs bewußt wählen kann; der Mensch hingegen ist Vernunft oder Geist als Subjekt, das seiner und der Welt bewußt ist, mit der Fähigkeit ausgerüstet, sich zu entscheiden und sich selbst zu bewegen, also auch die gestaltgewordene Rationalität seines Leibes und der Welt, die ihm anhängt und die verschiedene Formen annehmen kann, in Bewegung zu setzen. Ohne das Bewußtsein, das sich in der von der Freiheit des Geistes bestimmten Arbeit des Leibes manifestiert, wäre die Welt nicht kontingent und würde sich auch nicht als kontingent erweisen. Die Welt ist und erweist sich als kontingent, weil sie mit dem Geist in Verbindung steht, der durch den Leib und durch die von diesem bestimmte Arbeit in die Natur eingepflanzt ist. Die Welt ist kontingent, weil sie für den Menschen da ist, der einerseits an sie gebunden ist, sie aber andererseits überschreitet. Es gibt eine gewisse Kontinuität zwischen der kontingenten Welt und dem leibgewordenen menschlichen Geist.<sup>22a</sup>

Der menschliche Geist kann als Subjekt und in Verbindung mit der objektiven im Leib und in der äußeren Natur gestaltgewordenen Rationalität die von ihm

ausgewählten Gesetzmäßigkeiten, die durch ihre Gestaltwerdung die Welt ausmachen, kombinieren und in Bewegung setzen bzw. ihre Bewegungsrichtung verändern.

b. Der Leib hängt mit dem Geist aufs engste zusammen; deshalb kann von einer Nicht-Objektivierbarkeit des Leibes gesprochen werden

Nach christlichem Glauben gehört der Leib in besonders inniger Weise dem Geiste zu. Er nimmt dadurch am Leben des Geistes teil und überschreitet die biologische und physikalisch-chemische Ebene. Im Leib gelangt die Rationalität dank des Reichtums des ihm innewohnenden Geistes zu besonderer Komplexität. Andererseits verwirklicht sich die Rationalität des Geistes selbst in ihrer Wirkung auf den Leib in einer sehr feinen und subtilen Komplexität. Außerdem wirkt sich die Sensibilität der Materie, die bereits im tierischen Organismus von Schmerz und Lust begleitet ist, im Bewußtsein des menschlichen Geistes als ein Schmerz- bzw. Lustgefühl, das als solches erlebt wird, in besonderer Intensität aus. Diese Sensibilität, die vom Geist und vom Leib gemeinsam getragen wird, stellt eine Einheit dar und ist selbst Anlaß zur Entwicklung und Verwirklichung der Rationalität des Geistes, sei es, daß diese im Leib in einer für die menschliche Freiheit schädlichen Weise im Dienst der Sinnlichkeit erlebt wird, oder sei es, daß sie ebenfalls durch den Leib zur Befestigung der geistigen Freiheit gegenüber der Empfindlichkeit des Leibes gestärkt werde.

Das Leben des Leibes ist daher ein konstitutiver Bestandteil des Seelenlebens, dessen Grundlage der Geist ist. Dieses Leben ist zugleich erstes kontingentes Objekt der Freiheit des menschlichen Geistes, der es entweder in den Zustand beinahe automatischer Prozesse heruntersinken läßt, wodurch diese Freiheit eingengt und geschwächt wird, oder ihm eine immer größere geistige Freiheit einprägt. In letzterem Fall wirkt die Freiheit des Geistes durch den Leib auf die Welt in betonter Weise ein, und die Welt wird vom Geist zu ihrer eigentlichen höheren Bestimmung, zu ihrer Verbindung mit dem höchsten Geist emporgehoben. Ohne den Leib könnte der menschliche Geist die Welt nicht zu einem von ihm selbst bestimmten Sinn hinführen, er könnte ihre Bewegungen nicht verändern, diese würden vielmehr durch rein innerweltliche Ursachen, die gänzlich außerhalb des Geistes lägen, bestimmt. Indem der Leib am Geist als an seinem Subjekt teilhat, kann er nicht als einfaches Objekt bezeichnet werden. Der Leib des Menschen ist nicht bloß Materie, nicht bloß gestaltgewordene Rationalität als Objekt, sondern subjektivierte Materie, die

am Geist als an ihrem Subjekt teilhat. In der Wirklichkeit meines Leibes ist etwas vorhanden, das das, was als seine Materialität und rein automatische Bewegung bezeichnet werden könnte, transzendiert, etwas, das nicht einfach auf seine materiellen Eigentümlichkeiten zurückgeführt werden kann.<sup>23</sup>

Es gibt eine partielle Nicht-Objektivierbarkeit des Leibes. Wäre mein Leib einfach ein Objekt, wäre er mir genauso fremd wie die übrige Natur und nicht mehr ein Mittler zwischen meinem Geist und der äußeren Welt. Mein Leib kann nie zum vollständigen Bild meiner selbst gemacht werden. Bei irgendeinem anderen Objekt decken sich äußeres Erscheinungsbild und Wesen; bei mir als Person aber nicht, gehört mein Leib als mein äußeres Erscheinungsbild doch zu mir als Subjekt, das die Erscheinungen der übrigen Objekte wahrnimmt. Auch der Leib eines anderen kann für mich nicht vollständig zu einem Objekt werden, insofern das Subjekt, zu dem er gehört, mir nie ganz verfügbar ist. Ich kann etwa durch Radiographie in das Innere meines Leibes oder des Leibes eines anderen sehen und doch den Subjektcharakter des Geschauten nicht von außen erfassen, der ja im Seh-Akt selbst beschlossen ist. Mein Leib und mein Geist bilden zusammen gleichsam die Leinwand, auf die die Bilder aller Objekte geworfen und als von einem Subjekt, das mit diesen Bildern umgeht, aufgenommen werden. Der Leib ist Subjekt und Objekt zugleich. Er nimmt am bewußten Denk- und Empfindungsgeschehen, das auf die Objekte ausgerichtet ist, teil. Er ist aber gleichzeitig auch Objekt dieser Denk- und Empfindungsfähigkeit. Ich empfinde ihn als Objekt, er ist aber gleichzeitig an dieser Empfindung beteiligt, weil er zu meiner Subjektivität hinzugehört. Ich empfinde und denke die ganze Welt vermittels seiner. Der Schmerz ist Objekt meines Empfindens und zugleich subjektiver Gefühlsakt. Und nicht nur der Leib, sondern die Welt selbst nimmt durch ihn am Empfindungsakt, der an meinen Leib gebunden ist, teil und bleibt zugleich Objekt dieses Empfindens. Man kann den Leib ohne den Geist, der ihn geformt hat und ihn durchdringt, nicht verstehen. In ihm sind die Elemente in ihrer zweckvollen Verschiedenheit zu einem sinnvollen System zusammengefügt, in dem sich zugleich der Geist als sinngebendes Prinzip manifestiert. Der Leib paßt sich fortlaufend dem Geist an, er ist in besonderer Weise vom Geist durchdrungen. Er ist erstes Kraftreservoir unzähliger kontingenter materieller Möglichkeiten, die vom Geist durch seine ebenfalls unzähligen Wirkungsmöglichkeiten aktualisiert werden können. Ohne den Leib bestünde diese Aktualisierungsmöglichkeit des Geistes nicht. In gewissem Sinn wird auch die Seele durch den Leib gestaltet und erhält gleichsam sein Siegel aufgedrückt.

Wir sagten, der Leib sei die erste und zugleich fundamentale Vorstellung und Empfindung aller Vorstellungen und Empfindungen des menschlichen

Subjektes. Doch der Leib ist nicht nur Objekt der Empfindung und der Vorstellung, sondern zugleich deren Subjekt. Er gehört also einerseits auf die Seite des Subjektes, das Vorstellungen hervorbringt und mit Hilfe des Geistes die Objekte wahrnimmt und empfindet, andererseits stellt er aber selbst die eigentliche und fundamentale Vorstellung und Empfindung dar, in der alle anderen Vorstellungen und Empfindungen zusammengefaßt sind. Dieselbe Rolle spielt der Leib auch innerhalb des Handelns: einerseits wirkt der Geist auf ihn ein, andererseits ist er gerade auch an dieser Einwirkung selbst beteiligt. Er stellt den Übergang dar vom aktiven Subjekt zu den Objekten, die seinem Wirken ausgesetzt sind, und ist darin Subjekt und Objekt zugleich.

Dieses große Geheimnis, das uns in der Gestaltung des Leibes entgegentritt, das ihn dazu befähigt, an der Subjektivität des Geistes teilzuhaben, wäre ohne eine gewisse Rationalität der Materie undenkbar. Der vernünftige Geist als Subjekt durchdringt die Rationalität der Materie als Objekt und assimiliert sie zur Rationalität des Leibes, der an seiner Subjektivität teilhat. Er tut das, indem er sich der gestaltgewordenen Rationalität bzw. der Materie als gestaltgewordener wahrnehmbarer Rationalität bedient. Dieser Vorgang eröffnet für den gesamten Kosmos die Perspektive seiner Subjektivierung durch den Menschen: das menschliche Subjekt ist in der Lage, die Rationalität der Welt zu erfassen und zu erleben und sie darin zu letzter Sinnerfüllung zu führen.

Der Leib ist ein großes Geheimnis und muß mit Ehrfurcht betrachtet werden. In gewissem Sinne transzendiert er unser Verstehen und Urteilen. Er ist weder von uns selbst noch von unsern Eltern und schon gar nicht einfach von der Natur erzeugt. Wir dürfen ihn nicht zum Raub niederer natürlicher Gelüste werden lassen. In diesem Falle würden wir unser freies Subjektsein selbst aufgeben und würden in die Unfreiheit der Natur zurückfallen. Die Bestimmung des Leibes ist es, daß der menschliche Geist durch ihn auf die Verklärung und Vergeistigung des ganzen Kosmos hinwirke. Er muß in seinen Empfindungen veredelt, verklärt werden, damit durch ihn die Welt verwandelt oder verklärt werde. Kraft und Vorbild hierfür ist uns Christus.

c. Die Gestaltwerdung der göttlichen Vorstellungen und Gedanken in der Schöpfung der Welt. Die Schöpfung als Ins-Dasein-Treten der Gedanken Gottes

Nach unserem Glauben ist die Gestaltwerdung der gedachten Rationalität der Welt zur real vorhandenen Welt auf einen schöpferischen Akt eines höchsten Subjektes zurückzuführen. Dieser Akt ist gleichbedeutend mit der Schöpfung

der Welt aus dem Nichts. Daher trägt die Gestalt der Welt ständig die Spur des Nichts und ihrer Abhängigkeit vom höchsten schöpferischen Subjekt an sich. Aus ihrem Geheimnis erwachsen und erklären sich viele andere Geheimnisse: die Geburt Jesu Christi aus der Jungfrau, die Geist-Leiblichkeit seines Auferstehungsleibes und eine gewisse Implikation unseres Leibes in das Dasein der Seele nach unserem Tod bis zur Auferstehung. Denn die Gestaltwerdung kann feiner und gröber sein, je nach der Absicht und dem Willen des Geistes, dessen Gedanken sich verleiblichen. Wir stellen fest, daß die Erschaffung der Seelen nicht so als Gestaltwerdung göttlicher Gedanken verstanden werden kann wie die Erschaffung der sichtbaren Dinge. Diese erhalten durch die Schöpfung ein Dasein innerhalb einer anderen Ordnung. Damit im Zusammenhang soll noch präzisiert werden, daß die Vernünftigkeit und Zweckmäßigkeit der Dinge als solche wirklich vorhanden ist und von ihrem bloßen Gedachtwerden durch Gott unterschieden werden kann, wobei die Dinge selbst als geschaffene, gestaltgewordene Rationalität anzusehen sind.

Jedenfalls ist die Aktualisierung der Kontingenz der Welt und dadurch ihr Emporsteigen zu immer vergeistigteren Stufen ein Werk des im menschlichen Leib wirkenden Geistes, da der Mensch sich selber transzendiert, um mit der unendlichen Person, nämlich mit Gott, in Gemeinschaft zu treten und sein Dasein dadurch immer reicher werden zu lassen. Die Welt selbst könnte ohne den menschlichen Geist aus ihrem engen, linearen Rahmen einer automatischen Wiederholung nicht heraustreten. Der in den Leib eingegangene menschliche Geist kann, indem er sich übt und kräftigt, was gleichzusetzen ist mit seiner völligen Befreiung von der Knechtschaft der Leidenschaften, die ihn in den natürlichen Automatismus zurückdrängen wollen, auch die Natur aus dem Ablauf einfach automatischer Wiederholung befreien. Der Menschengeist im Leib gleicht einem Spiegel, der vermittelt der Empfindungen und Gedanken, die der Leib vermittelt, die Zweckmäßigkeit und die Abbilder der Dinge bewußt in sich zusammenfaßt und so aus der Welt als Ganzem ein einheitliches in seinem Bewußtsein vorhandenes Bild erstellt, auf Grund dessen er in bestimmter Weise in den Lauf der Dinge und in das Naturgeschehen eingreift, es nach seinem Willen kombiniert und lenkt, und zwar in Richtung auf die Überschreitung seiner selbst, freilich nur, wenn er im Sinne seiner eigenen wahren Bestimmung und der in ihm lebenden Hoffnung wirkt.

Die Kontingenz der Welt und das Eingefügtsein des Geistes in sie, mit seiner Fähigkeit, diese Kontingenz zu aktualisieren, hätte gar keinen Sinn, wenn dadurch nicht eine Verwandlung des Leibes und der Welt bezweckt würde. Auf jeder Stufe seines geistigen Höhenweges drückt der Mensch der Welt sein Siegel auf, und die Welt steigt dadurch mit ihm zusammen zu dieser geistigen

Stufe empor. Dem Reinen ist alles rein, der Weise schöpft aus allen Dingen Weisheit. Der heilige Gregor von Nyssa sagt: «Das Wirken der Organe ist doppeltes, das eine zielt auf die Erzeugung von Lauten, das andere auf das Aufnehmen des Verstandenen. Und das eine mischt sich nicht mit den anderen, sondern jedes Organ bleibt bei seiner Aufgabe, für die es durch sein Wesen bestimmt ist, und stört das benachbarte nicht. Weder redet das Ohr noch hört die Stimme . . . Das gleiche kann beim Geschäft der Augen bewahrt werden. Denn auch hier ist es so, daß der Verstand sich auf das einstellt, was außerhalb des Leibes da ist, und es werden die Abbilder der Gegenstände gesehen werden, aufgenommen, und so werden die Umrisse und Eigenschaften des sinnlich Faßbaren wahrgenommen».<sup>24</sup> Insofern der Mensch die äußeren Gegenstände und ihr Verständnis jeweils gemäß der geistigen Stufe, auf der er sich befindet, in sich aufnimmt, spiegelt sich in ihm die ganze von ihm erkannte Welt, und zwar in subjektiver, seiner Stufe angemessener Weise. Insofern er ihr sein Siegel aufdrückt, wird die Welt gleichsam personalisiert, und zwar entsprechend der von ihm erreichten geistigen Stufe. Der Mensch ist überall. Indem er vermittels der Welt Erkenntnisse und Erfahrungen sammelt, verändert er sie zugleich und macht sie sich dienstbar und drückt damit immer größeren Zonen das Siegel seiner eigenen Persönlichkeit auf. Die Welt wird also, indem sie durch seine leiblichen Sinnesorgane aufgenommen wird, gleichsam personalisiert, sie spiegelt sich ihm wider, und das um so klarer, je vergeistigter sein Leib ist. Mensch und Welt spiegeln sich in seinem Leib, als Folge davon, daß dieser Leib Teil des menschlichen Subjektes und zugleich Teil der Welt ist. Besonders in der Arbeit und im künstlerischen Schaffen wird die vielseitige Befähigung des Menschen geistes deutlich, der Zeichen seines Wirkens in der Welt aufrichtet.

#### d. Die Welt als Werk der göttlichen Freiheit

Die Tatsache, daß unser Wesen im Zuge der Aktualisierung und Vergeistigung der kontingenten Welt sich selber übersteigt, weist darauf hin, daß der Mensch in diesem Bemühen zu Gott in Beziehung steht. Er steigt zu Gott empor und wird, wenn er an ihn glaubt, von ihm bei diesem Aufstieg getragen.

Nach christlichem Glauben deutet der Umstand, daß die Welt eine kontingente Struktur aufweist, die den Eingriff menschlicher Freiheit und eine fortschreitende Entwicklung ermöglicht, darauf hin, daß sie das Werk eines freien Schöpfers ist. Wenn sie Emanation einer unpersönlichen Kraft wäre, böte sie den Eingriffen menschlicher Freiheit keine Möglichkeit. Wenn die Welt d

Freiheit des menschlichen Geistes angepaßt ist, heißt das, daß sie das Werk eines freien, persönlichen Geistes ist, der dem Menschen weit überlegen sein muß, denn die Freiheit des Menschen kann sich wohl in einer ihm gegebenen Welt entfalten, er vermag diese Welt aber nicht selber zu schaffen. Wenn die Kontingenz der Welt zugleich impliziert, daß sie für einen bewußten und freien Geist bestimmt ist, könnte dieser ihr Wesenszug nicht ohne einen Geist erklärt werden, der nicht nur bewußt, frei und mächtig, und zwar nicht nur in bestimmten Grenzen, sondern allmächtig ist, der sie dafür geschaffen hat, daß sich der menschliche Geist frei und bewußt in ihr entfalten könne. Wenn die Welt kontingent ist, weil sie dem freien Menschen angepaßt ist, bedeutet das, daß sie von einem allmächtigen Subjekt geschaffen wurde, das am Menschen interessiert ist und ihn dazu berufen hat, seine Freiheit in der Welt zu entfalten.

Die Welt ist kontingent, weil sie durch einen allmächtigen Geist für einen ihm ebenbildlichen freien Geist geschaffen wurde, und zwar als Ort der Begegnung seiner eigenen Freiheit mit der seines Ebenbildes, als Raum für das freie Wirken des Schöpfers am Menschen. Er schuf sie, daß der Mensch sie mit Hilfe des göttlichen Geistes zu höchster Vergeistigung emporführe bis dahin, da er Gott begegnet, und zwar in einer durch seine Vereinigung mit Gott völlig vergeistigten Welt. Sie ist als Feld geschaffen, auf dem das freie Wirken des Menschen auf das freie Wirken Gottes stößt, so daß beides am Ende in ihr in eins zusammenfließen kann. Denn wenn nur der Mensch in der Welt in Freiheit wirkte, könnte er sie nicht zu völliger Vergeistigung, d. h. bis zu seiner in ihr geschehenden endgültigen Vereinigung mit Gott führen. Gott gebraucht sein freies Wirken in der Welt, um dem Menschen zu helfen, daß er sich durch sein eigenes freies Wirken selbst und damit auch die Welt zu ihm emporhebe; der Mensch darf darin zugleich dazu beitragen, daß die Welt in den Zustand eines völlig transparenten Mittels gelange, das zwischen dem Menschen und Gott steht.

In der Welt vollzieht sich somit das Zusammenspiel des göttlichen Wirkens mit dem des Menschen. Das Handeln Gottes fordert unser Handeln als entsprechende Antwort heraus. Es kann ein helfendes, ermutigendes oder auch ein erziehendes, strafendes Handeln sein, das uns neue Wege eröffnet; manchmal wird dadurch unser Handeln gestärkt und mit Erfolg gekrönt, manchmal wird es verhindert und bleibt erfolglos und schmerzlich, weil es unserer eigentlichen Bestimmung nicht entspricht. Gott kann in der Welt an seinem Wirken zwar immer erkannt werden, doch meistens hebt es sich vom natürlichen Ablauf, der ja auch ein Werk Gottes ist, kaum ab. Manchmal tritt es aber aus dem Rahmen der vom Schöpfer und Erhalter gesetzten Ordnung als etwas Beson-

deres hervor, wodurch deutlich wird, daß diese Ordnung eben nicht nur in voraussehbarer Gleichmäßigkeit vorhanden ist, sondern auch die Möglichkeit eines freien Wirkens des Menschen, aber auch Gottes in sich schließt.

Auf der Freiheit des göttlichen Geistes beruht sowohl die Möglichkeit, daß Gott auf vielfältige Weise in den Lauf der Welt eingreifen kann, als auch die Macht, die es bewirken kann, daß die Folge dieser Eingriffe viel ausgedehnter, umfassender und spürbarer seien als etwa die freien Eingriffe des menschlichen Willens in die Natur. Wenn wir von der göttlichen Vorsehung sprechen, verstehen wir darunter das Werk Gottes, der die Welt einerseits in ihrer Veränderbarkeit und Kontingenz erhält, sie andererseits aber auch führt, und zwar gewöhnlich durch ihre natürliche Bewegung, manchmal aber auch durch unmittelbare Eingriffe oder durch menschliches Wirken, um sie an ihr Ziel zu bringen, ein Medium höchster Transparenz zu sein.

Wenn der Mensch nur vermittels seines Leibes in freier Weise auf die Welt einwirken kann, so vermag der göttliche Geist, da er unendlich mächtiger ist, auch unmittelbar auf sie einzuwirken, und im Allgemeinen geschieht das so, daß dadurch die Faktoren des natürlichen Ablaufes nicht aufgehoben werden. Der göttliche Geist wirkt aber auch durch den menschlichen Geist, der an einen Leib gebunden ist und zum menschlichen Dasein hinzugehört. So ist das durch Gottes Kraft gestärkte Wirken des Menschen gleichzeitig menschliches und göttliches, ein synergistisches Wirken. Gottes Handeln in der Welt kann im Allgemeinen als solches Zusammenwirken (Synergie) bezeichnet werden.

Wir können nicht wissen, in welchem Ausmaß es im Eschaton eine Überschreitung der Gesetze des natürlichen Ablaufs durch das freie Einwirken des Menschen geben wird, das durch das göttliche Wirken wohl enorm gesteigert sein wird. Und wir wissen auch nicht, in wieweit eine solche Überschreitung bereits im gegenwärtigen Weltlauf eintreten kann, wobei in bestimmten Ausnahmefällen, wenn sich Wunder zutragen, solches Einwirken des menschlichen Geistes, der von Gottes Geist gestärkt wird, unmittelbar auf die Natur oder auf Menschen vor sich geht.

Die Wunder scheinen die natürlichen Gesetze völlig zu durchbrechen. In den meisten Fällen geschieht indessen dabei nichts anderes, als daß ein Durchblick in das Eigentliche eröffnet wird, wobei die Natur gerade zu ihrer ureigensten Bestimmung gelangt, woran sie durch die Gesetzmäßigkeit der Wiederholung nur verhindert war, weil der in ihr wirkende Geist geschwächt ist. Das faßt der heilige Maximus Confessor in den Gedanken, die Wunder seien Wiederherstellung und Erfüllung des eigentlichen Sinnes der menschlichen Natur oder der Natur überhaupt, und nicht eine Aufhebung oder Störung derselben.

Denn zwischen der geschaffenen Natur und der Macht Gottes, durch die seine Schöpfung vollendet wird, besteht kein Widerspruch, sowie auch keiner zwischen der Natur und der Übernatur vorhanden ist.<sup>25</sup>

Die Folgen des Sündenfalls machen es unmöglich, daß die Natur bereits in diesem Äon zur Vollendung gelangt; das geschieht auch im Leben der Heiligen noch nicht, die nach dem Kommen Christi den Gipfel der Heiligung erreichten, indem sie fest an ihn glaubten und seinem Vorbild nachfolgten. Die Wunder sind als außerordentliche Vorwegnahmen des eschatologischen Zustandes anzusehen, in dem die Ordnung ständiger Wiederholung in einer völlig verwandelten, verklärten Welt aufgehoben sein wird, in einer neuen Schöpfung also, die als völlig transparentes Medium zwischen Gott und den Menschen stehen wird.

Bis dahin wird die Naturordnung mit ihrer eigenen, von Wiederholung bestimmten Gesetzlichkeit wie eine Wand zwischen uns bestehen, die es ständig gilt, transparent zu machen. Sie ist ein Rahmen, in dem ein vorhersehbares Geschehen abläuft, das uns erlaubt, unser Werk zu planen, den wir aber zugleich durch unser vergeistigendes Wirken verändern sollen. Bis zum Ende dieser Welt wird ihre natürliche Ordnung ständig auf geheimnisvolle Weise von einer höheren Ordnung durchdrungen sein, so wie der Geist die mehr oder weniger beständige, also nicht aufgehobene Leiblichkeit durchdringt. Wenn aber die bestehende Naturordnung durch ein Wunder ganz durchbrochen wird, geschieht das nicht als etwas Allgemeines, sondern es ist ein Geschehen, das nur dieses eine Objekt oder Subjekt in diesem Augenblick betrifft. Die Welt als Ganzes läßt im unausschöpflichen Ozean ihrer Möglichkeiten solche Momente zu. Die Wunder heben das Gewebe der allgemeinen Weltordnung nicht auf, so wie die Haut durch die in ihr vorhandenen Poren auch nicht aufgelöst wird. Auch die etwas durchscheinenden Stellen eines Gewebes heben seine Struktur nicht auf. Im Geschehen weisen solche durchscheinenden Punkte darauf hin, daß es eine fundamentale Ordnung gibt, die unsere Weltordnung erhält und trägt und auf die hin sie angelegt ist. Im Auferstehungszustand wird das gesamte Gewebe dieser Welt völlig durchscheinend werden. Diese Transparenz wird zugleich mit großer Beweglichkeit und Elastizität verbunden sein, denn die gegenwärtige Starrheit der Welt hängt damit zusammen, daß alles dem Tode verfallen ist. Die Aufhebung des Todes bedeutet Freiheit und Beweglichkeit bzw. maximale Kontingenz, obwohl die Identität der jetzigen Erscheinungen gewahrt werden wird; sie werden ihre Identität durch die Entfaltung der unerschöpflichen Vielfalt der in ihnen vorhandenen geistigen Anlagen bewahren. Die Vielfalt ihrer Kommunikationsmöglichkeiten wird ihre Freiheit nicht einschränken, sondern

diese vielmehr betonen. Die Toten sehen einander ähnlicher als die lebenden Menschen.

In den Wundern tritt der vom göttlichen Geist unterstützte menschliche Geist oder der Geist Gottes selbst deutlich mit seiner Kraft innerhalb des Naturablaufs hervor. Je kräftiger der Geist im Menschen hervorträte, umso sichtbarer würde er sich im gesamten Naturbereich bemerkbar machen, vor allem aber im menschlichen Leib.

## **B. Die Erschaffung des Menschen**

### *1. Die Konstitution des Menschen*

a. Im menschlichen Leib erreicht die gestaltgewordene Rationalität ihre höchste Komplexität

Nach christlichem Glauben besteht der Mensch aus dem stofflichen Leib und dem, was wir Seele nennen und sich nicht auf das Stoffliche zurückführen läßt. Die Seele durchdringt den materiellen Leib und ist an ihn gebunden, transzendiert aber seine Stofflichkeit. Jedem menschlichen Wesen muß in Ehrfurcht als etwas unendlich Wertvollem begegnet werden. Es ist nicht ein «Etwas», sondern eine Person, ein «Jemand». Das, was den Menschen zu einem «Jemand» macht, ist dieses mit Bewußtsein ausgerüstete Substrat, das dazu befähigt ist, bewußt und frei zu reagieren. Wir treffen beim Menschen nicht nur verschiedene individuelle Ausprägungen leiblich-materieller Art an, sondern gerade auch jenes besondere geistige Substrat, das vom Stofflichen unterschieden ist. Darin erweist er sich als bewußtes, einzigartiges Wesen. Dieses Substrat erhält ihn in seinem Willen, vorhandenzusein und sich ewig zu vollenden. Seine Einzigartigkeit erweist sich als würdig, ewig erhalten zu bleiben. Dieses Substrat können wir nicht näher definieren, wir wissen von ihm nur, daß es den Menschen zu einem bewußten und vollenden, einzigartigen und unaustauschbaren Subjekt macht.

Der Leib des Menschen ist greifbar und konkret gewordene, besondere Rationalität und steht mit der übrigen fühlbaren, konkreten Rationalität bzw. Zweckmäßigkeit der Natur in Verbindung. Er stellt das komplexe System gestaltgewordener Rationalität und Zweckmäßigkeit dar. Wenn die materialisierte Zweckmäßigkeit innerhalb der Ordnungen der Gesteine, der Pflanzen

und der Tiere ihren Ursprung in einem schöpferischen Akt Gottes hat, der dieser Zweckmäßigkeit dadurch, daß er ihr eine besondere Gestalt verlieh, ein eigenes Sein gab und sie zum Abbild der unendlich komplexen göttlichen Rationalität werden ließ, und wenn das Dasein dieser komplexen gestaltgewordenen Zweckmäßigkeit sich als vorhanden erweist, indem sie ständig in Übereinstimmung mit der göttlichen Rationalität steht, so erreicht diese gestaltgewordene Zweckmäßigkeit im menschlichen Leib ihre höchste Komplexität.

Der menschliche Leib ist greifbar gewordene Rationalität besonderer Art, da er von Anfang an vom spezifischen Wirken der Seele bestimmt ist, die ihm mit der ganzen Komplexität ihrer Denk- und Empfindungstätigkeit eingepflanzt ist.

Der Leib hört mit dem Tod auf, gestaltgewordene Rationalität und Zweckmäßigkeit zu sein. Die Seele ist aber nicht mit der betastbaren, besonderen Rationalität des Leibes gleichzusetzen und hört daher nicht gleichzeitig mit dem Leib auf, dazusein. Denn die Seele, deren Anwesendsein der greifbaren materiellen Rationalität den Charakter verleiht, im eigentlichen Sinne Leib zu sein, ist subjektive, bewußte Rationalität und überschreitet alle passive Rationalität und Sensibilität der Natur.

Daher ist selbst der Leib, der am bewußten und freien Subjektsein des Menschen teilhat, nicht mit der gestaltgewordenen Rationalität der allgemeinen Natur selbst gleichzusetzen. Der Leib unterscheidet sich von aller übrigen stofflichen Natur dadurch, daß die Seele in ihm anwesend ist. Der Leib ist nicht bloß Teil der stoffgewordenen Zweckmäßigkeit der Natur überhaupt, sondern menschlicher Leib, der von der Seele durchdrungen ist. Er stellt aber in der Natur als stoffgewordener Rationalität eine Wirklichkeit dar, die in gewissem Sinne dazu befähigt ist, Leib zu werden, einer besonderen Vergeistigung und Sensibilisierung fähig zu sein und an der bewußten und freien Rationalität der Seele teilzunehmen.

Die Seele kann mit Hilfe des Leibes die ganze Welt in sich zusammenfassen und sie in ihrem Lauf beeinflussen, darüber hinaus ist sie subjekthafte, unendlich reiche Rationalität, weil sie in eine höhere Ordnung hineinreicht. Nicetas Stethatos spricht dies aus und erklärt, der Mensch sei in einem bestimmten Sinne Gottes Ebenbild: so wie Gott die Vernünftigkeit und Zweckmäßigkeit der Dinge bereits in sich trage, bevor er sie schaffe, «so trage auch der Mensch in ähnlicher Weise die Vernünftigkeit, das Wesen und die Erkenntnis in sich, als einer, der nach Gottes Bild und als Herrscher über alle Kreatur geschaffen ist».<sup>26</sup>

Da sie nicht aus der allgemeinen Natur stammt, kann die Seele, wenn sich ihr

Körper auflöst, nicht einfach in ihr aufgehen. Die Seele ist das Werk des ewigen bewußten Geistes, der, nachdem er die rationalen Prinzipien der Materie gedacht hatte und sie Gestalt annehmen ließ, auch die bewußte Seele nach seinem Bilde ins Dasein rief, die zwar an diese gestaltgewordenen Prinzipien gebunden ist und sich doch von ihnen abhebt. Sie vermag es, diese Prinzipien selber nachzudenken und die materielle Wirklichkeit zu vergeistigen, in die sie durch ihre Verbindung mit dem ewigen bewußten Geist eingezeichnet ist. Die Seele ist dazu bestimmt, die rationalen Prinzipien, auf denen die Dinge ruhen, mit den ewigen Prinzipien der von Gott gedachten Welt zu vereinen, und dieses durch einen Dialog der Erkenntnis und der Zusammenarbeit mit Gott.

Dieses geschaffene Abbild des ewigen bewußten Geistes ist nicht bloß als allgemeine und von Gott gedachte gestaltgewordene Rationalität ins Dasein gerufen, sondern als eine Wirklichkeit, die sich selber und alle Dinge denken kann, so wie es der Logos tut. Hier tritt eine Unterbrechung innerhalb der schaffenden Tätigkeit des ewigen, bewußten Geistes ein. Die bewußte Seele wird nicht dadurch ins Dasein gerufen, daß sie vom schöpferischen Geist einfach gedacht und von ihm befohlen wird, sondern weil sie von Anfang an Subjektcharakter hat, durch eine Art Verdoppelung des schöpferischen Geistes auf der Ebene des Geschaffenen. Der höchste bewußte Geist spricht mit dem geschaffenen bewußten Geist wie mit einer Art «alter ego», das aber Geschöpf ist.

Der höchste bewußte Geist muß als solcher unbedingt Subjektcharakter haben. Der geschaffene bewußte Geist ist Abbild des ungeschaffenen bewußten Geistes. Als solches eignet ihm ebenfalls Subjektcharakter. Ein bewußtes Subjekt steht aber immer im Dialog mit einem anderen bewußten Subjekt oder mit mehreren solcher Subjekte. Der Inhalt des höchsten Bewußtseins ist in gewisser Weise gemeinsam vorhanden, wobei aber mehrere Subjekte vorhanden sind. Die menschliche Seele ist nach dem Bild Gottes geschaffen, der Person ist. Das äußert sich darin, daß sie ihrer selbst bewußt und Subjekt unter Subjekten ist und an einer Art gemeinsamem menschlichem Bewußtsein teilhat. Denn das Subjekt des höchsten Logos, der der eigentliche Denker des Daseinssinnes ist, den er in den einzelnen Einheiten und Gegenständen der Natur Gestalt gewinnen läßt, hat seinen Grund im Dialog mit den geschaffenen Subjekten, die sich ihrerseits dem innergöttlichen Dialog der göttlichen Subjekte verdanken. Diese besitzen ein gemeinsames Bewußtsein, so wie auch die geschaffenen Subjekte ein ihnen gemeinsames Bewußtsein haben, das bis zu einem gewissen Grad auch mit dem Bewußtsein der göttlichen Subjekte übereinstimmt, sofern diese dem Menschen den ewigen Daseinssinn der Dinge mitteilen.

Das geschaffene Bewußtsein ist aber in ontologischer Verbundenheit mit der gestaltgewordenen Rationalität der Welt ins Dasein gerufen, die der Logos nach vollbrachter Schöpfung weiterhin wirksam denkt und sie bis hin zu der Stufe führt, auf der das menschliche Bewußtsein existieren und sich betätigen kann. Er bedient sich dazu auch eines Entwicklungsimpulses, der in die gestaltgewordene Rationalität der Welt selbst hineingelegt ist. Die Schöpfung gelangt so zur komplexen Organisationsform, die der des Leibes nahekommt, der der bewußten Seele adäquat ist und vom höchsten bewußten Geist ins Dasein gerufen wurde. Wenn diese Stufe erreicht ist, wird die bewußte Seele durch einen besonderen Schöpfungsakt ins Dasein gerufen, der den Dialog des Logos mit ihr eröffnet.

Der Zweck der Schöpfung wird somit durch die Erschaffung der kreatürlichen bewußten Person erreicht, da der Schöpfer ebenfalls Person ist und die Schöpfung den Sinn hat, einen Dialog zwischen der höchsten Person und den geschaffenen Personen zu verwirklichen.

#### b. Leib und Seele beginnen gleichzeitig zu existieren

Wir stellen fest, daß der Leib als solcher nicht vor der Seele existiert, auch wenn sein Erscheinen durch die Hinführung der niedereren Natur auf ihn hin vorbereitet zu sein scheint; und auch die Seele beginnt nicht durch einen besonderen Ruf ins Dasein zu existieren, bevor sich der ihr entsprechende individuelle Leib zu formen beginnt.

So wie der Leib nicht beginnt, sich selber zu bilden und auch nicht auf einen vorherigen Vorgang zurückgreift, sondern die Seele von Anfang an als einen von seiner Natur unterschiedenen Faktor in sich trägt, so existiert auch die Seele nicht, bevor sich der zu ihr gehörende Leib zu gestalten beginnt. Der gleichzeitige Beginn ihrer Existenz setzt eine innige gegenseitige Durchdringung von Leib und Seele voraus, die es unmöglich macht, eine Seele oder einen Leib gesondert und für sich zu verstehen. Dieser gleichzeitige Beginn, durch den zwei Faktoren sich gegenseitig aufs engste implizieren, muß angenommen werden, sobald klar ist, daß weder Leib noch Seele jeweils allein und für sich als Teil der Natur, die sich selber transzendiert, verstanden werden können. Andererseits kann die menschliche Seele nicht als vor dem Leib existierend gedacht werden, denn in diesem Fall hätte der Leib nicht von Anfang an teil am Subjektcharakter des Menschen, und das würde auf sein ganzes Leben und auf seine Verbindung zur Natur zurückwirken, er hielte die Seele im Leib wie in einem Gefängnis fest und betrachtete die Natur als eine ihm völlig fremde Wirklichkeit, die er nicht verändern und verklären, und die ihn nicht berei-

chern könnte, wie das in der platonisch-origenistischen Theorie angenommen wird.

Die Seele muß vom Beginn seiner Bildung an im Leibe sein, damit der Leib die besondere, der Seele adäquate Komplexität habe und so das entsprechende Mittel sei für die geistige Bewegung für das bewußte und freie Denken und Wollen der Seele. In der Genesis wird zwar gesagt, Gott habe zuerst den menschlichen Leib gebildet und ihm dann die Seele eingehaucht. Doch müssen wir dieses in dem Sinne verstehen, daß der Leib seit dem Augenblick, da er sich mit seiner maximalen biologischen Komplexität zu bilden begann, bereits die ihm von Gott eingehauchte Seele in sich hatte, die Gott in besonderer Weise dazu gebrauchte, den menschlichen Organismus in seiner biologischen Komplexität zu verwirklichen. Darum wird in der Genesis die Erschaffung der Seele als ein besonderer Schöpfungsakt Gottes angesehen.

Hier bestand das schöpferische Wirken des göttlichen Logos nicht nur in einem neuen Impuls und in einer neuen Kraft, die auf die allgemeine Rationalität der geschaffenen Welt einwirkte, um neue Formen, die seiner göttlichen Rationalität analog seien, hervorzubringen, hier trat er vielmehr selbst als Subjekt in dialogische Verbindung zu einem geschaffenen Subjekt, das sichtbares Abbild seines geistigen Subjektes sein sollte, und so schuf er die Seele des Menschen zusammen mit seinem Leib. So konnte in diesem neuen Subjekt nicht nur die gesamte gestaltgewordene Rationalität der Welt zusammengefaßt werden, es wurde vielmehr selbst bewußter Träger dieser Rationalität, also ein vernünftiges Wesen.

Der göttliche Logos begann mit seinem geschaffenen Ebenbild als mit einem Subjekt, mit einer selbständigen Hypostase zu sprechen und rief es damit ins Dasein, und dieses geschaffene Ebenbild manifestierte sich von Anfang an in einem biologischen Organismus, der sich gleichzeitig zu bilden begann. Dadurch befindet sich der Mensch in einer bewußten Beziehung, in einem bewußten Dialog, wodurch er in der Welt jedwede gewollte Veränderung hervorrufen kann, worin seine Gottähnlichkeit deutlich wird.

Die weiteren menschlichen Personen entstehen jeweils durch ein Paar anderer Personen, und zwar durch die Kraft Gottes, die mit ihnen in einen Dialog eintritt.

Wegen des Umstandes, daß weder die Seele noch der Leib auch nur für einen Augenblick für sich selber allein bestehen kann, zieht es die christliche Lehre vor, nicht vom menschlichen Geist, sondern von der Seele zu sprechen. Denn unter Geist könnte man eine Wesenheit verstehen, die durch keine Eigenschaft als etwas ausgewiesen wäre, das sein Dasein der Koexistenz mit dem Leib verdankt. Für die christliche Lehre ist der Geist daher nicht eine von der Seele

unterschiedene Wesenheit, er umfaßt vielmehr die höheren Funktionen der Seele, die weniger auf die Besorgung des Leibes, sondern eher auf das Denken ausgerichtet sind, das sich bis zum Denken seines Schöpfers emporschwingen kann.

Der heilige Maximus Confessor ist der Ansicht, der Mensch habe von Anfang an aus Seele und Leib bestanden, da er von Anfang an als Hypostase «Mensch» vorhanden ist, die eben aus beiden besteht. Keine der beiden Seiten der Hypostase «Mensch» tritt später ins Dasein, denn das würde beide bei ihrer Vereinigung verändern, und der Mensch wäre noch gar nicht Mensch vor ihrer Vereinigung.<sup>27</sup>

Andererseits meint der heilige Maximus Confessor, Seele und Leib könnten sich weder unter dem Druck einer äußeren Kraft noch infolge natürlicher Affinität vereinen, denn in beiden Fällen beruhte ihre Vereinigung auf einer unpersönlichen, unfreien Kraft, und dann wäre auch der Mensch nicht ein freies Wesen. Seele und Leib treten gleichzeitig ins Dasein, am Anfang durch die Schöpfung und nachher durch die Geburt und durch den Willen Gottes; sie bilden eine Einheit, aber nicht eine Substanzeinheit, sondern eine Einheit, die aus beiden Teilen besteht.<sup>28</sup>

Die Tatsache, daß Seele und Leib gleichzeitig als Einheit ins Dasein treten, aber nicht als Einheit einer einzigen Substanz, kann nur so erklärt werden, daß der Mensch bei der Schöpfung als ein Ganzes geschaffen wurde, wobei er sein Dasein gleich als ein Menschenpaar erhielt, das als solches ebenfalls eine Einheit darstellt; nachher erhält er sein Dasein dann durch die Fortpflanzung der Gattung «Mensch», er existiert also in der Vielzahl menschlicher Hypostasen innerhalb der gleichen Gattung, die sich aus freien Subjekten zusammensetzt. Das Geheimnis der Einheit von Seele und Leib im einzelnen Menschen verweist auf das Geheimnis der Existenz der Gattung Mensch als Einheit von Seele und Leib. Der heilige Symeon der Neue Theologe macht darauf aufmerksam, daß Gott bei der Erschaffung der Eva aus der Rippe Adams nicht noch einmal den «lebendigen Odem» in sie einhauchte, da sie nicht aus dem unbeseelten Körper Adams entnommen wurde, sondern «aus der beseelten Seite», und «die Erstlingsgabe des Geistes, die sie zusammen mit dem beseelten Leib erhielt, gestaltete Gott zu einer vollkommenen lebendigen Seele».<sup>29</sup> Das bedeutet aber nicht, daß nicht Gott beim Werden jedes neuen menschlichen Subjektes eine Rolle spielt. Auch das «Herausnehmen» der Eva aus der Seite Adams ist ja ein Handeln Gottes. Und diese Aktion verleiht der Eva einen eigenen Charakter, der sich nicht nur in ihrem Geschlecht, sondern auch in ihr selbst als einzigartige Person zeigt. Das geschieht auch beim «Herausnehmen» jedes Menschen aus dem Paar, das seinem Dasein vorausgeht.

c. Die Vereinigung von Seele und Leib ist so vollkommen, daß beide ein einziges Wesen bilden, das die Natur übersteigt

Die Vereinigung von Seele und Leib in der Person des Menschen ist ein besonderes Geheimnis, da die Gattung «Mensch», die Natur und Geist in sich schließt, den freien, bewußten Faktor darstellt, der als Seele in die übrige Schöpfung eingefügt ist. Das ermöglicht es der Person, die Natur in kontingenter Weise zu gebrauchen. Diese Einfügung des Geistes in die übrige, nicht-bewußte Natur ist so innig, daß der Menschengeist überhaupt nicht in Absehung vom Leib als «reiner Geist», sondern nur als Seele gedacht werden kann, das heißt also als leibgewordener aufs engste mit dem Leib verbundener Geist bzw. als Leib, der gleichsam in den Geist eingewurzelt ist. Die Person ist empfindungsfähiger, durch sinnliche Wahrnehmung erkennender Geist, wobei Bewußtsein, Freiheit und Beweglichkeit zugleich an die Körperbewegung gebunden sind, durch welche der Geist in der Lage ist, Bewegung willentlich auch auf andere Objekte auszudehnen, da der Leib an den Erkenntnisakten und an den Regungen des Geistes beteiligt ist.

Der Leib ist als Ganzes ein unendlich komplizierter, sensibler Apparat. In ihm ist die große Vielfalt der sich in ständiger Bewegung befindlichen Natur in wunderbarem Ineinandergreifen zusammengefaßt, und so ist er zugleich das geeignete Instrument für die Verwirklichung der so sehr komplexen Beziehungen der Person zur Welt. Die Empfindlichkeit und Ausdrucksfähigkeit dieses Instrumentes ist unerschöpflich. Es handelt sich hier um eine bewußte Sensibilität, deren Ausdruck weitgehend vom eigenen Willen abhängt. Durch seinen Leib greift der Mensch als ein Faktor in den Naturablauf ein und ruft neue, an den Willen und an den Geist gebundene Verbindungen hervor, die vorher nicht da waren. Der Mensch kann vermöge seiner Sinne einen höheren, eigentlichen Sinn in der Natur entdecken und neue Verbindungen und Kombinationen herstellen, die dem von ihm entdeckten und verfolgten Sinn entsprechen. In seinem Leib treffen Geist und Welt zusammen, der Geist, der sich den Leib unendlich fein als Instrument für das Erfassen der Welt ausgestaltet, zugleich aber auch ein Stück Reaktion der Welt auf dieses gestaltende Eingreifen. Noch mehr: durch den Leib drückt der Geist einerseits seine unendlich komplizierte Beziehung zu der höheren geistigen Ordnung aus, an der er teilhat, andererseits aber gerade auch seine Beziehung zur Welt und verbindet beide miteinander. Er erhebt durch den Leib die gesamte Welt in jene höhere Ordnung und prägt ihr ihr Wesen ein.

So wie Gestalt und Beweglichkeit der Hand unendlich kompliziert sind und wie daraus die Gestalt und Bewegtheit des ganzen Organismus in bezug auf

das Einwirken auf die Welt zu erkennen sind, so spiegelt sich auch im Auge und Antlitz die unendlich nuancierte Empfindlichkeit und Ausdrucksfähigkeit des Geistes in seiner Beziehung zur Welt. Jeder einzelne hat seine eigene, unwiederholbare Körpergestalt mit der ihr eignenden Sensibilität und Ausdrucksfähigkeit, und diese Anlage ist nicht bloß Erbe von den Eltern und Vorfahren, sondern etwas, das von Anfang an das einfach Natürliche überragt. Im Leib zeichnet sich von Anfang an nach und nach die ganz persönliche, von der Seele bestimmte Gestalt ab.

Nach christlicher Auffassung besteht der Mensch eben nicht nur aus seinem materiellen Körper, denn als solcher stellte er nicht einen freien, schöpferischen Faktor gegenüber dem automatisch ablaufenden Naturgeschehen dar, durch den die Welt als kontingente Wirklichkeit gestaltet werden kann.

Der Mensch ist aber auch nicht ein einfaches Nebeneinander von reinem Geist und stofflichem Leib. Ein dem Leib einfach nebengeordneter Geist nähme an der Empfindlichkeit und den Erregungen des Leibes keinen Anteil und ließe seinerseits den Leib nicht am eigentlichen Subjektsein teilhaben, und beide wären somit unfähig, eine vergeistigende Wirkung auf die Welt auszuüben. Nur als leibgebundener Geist, d. h. als Seele ist der menschliche Geist vom ersten Augenblick seines Bestehens ein in die Welt eingefügter Faktor, der dennoch von der Natur unterschieden ist und die Natur frei in seinen Dienst nehmen kann.

Die heiligen Väter sprechen in solcher Art von dem höheren erkennenden Teil der Seele als vom *νοῦς* (von der Vernunft), daß daraus deutlich wird, daß Gott mit ihm unmittelbar, intuitiv und in Absehung von allen irdischen Bildern und Vorstellungen erkannt werden kann. Einige orthodoxe Theologen sahen hierin einen Unterschied zwischen dem östlichen und dem abendländischen Christentum insofern, als man im Osten die Möglichkeit einer direkten Gotteserkenntnis behauptet, im Abendland aber nur von einer deduktiven Erkenntnis spricht, die auf Analogie ruht.<sup>30</sup> Es scheint aber, daß im Osten diese unmittelbare Gotteserkenntnis nicht als eine Tätigkeit der vom Leib und von der Welt abgesonderten Vernunft angesehen wird, sondern gerade als eine Erkenntnis, in der die Vernunft ihres Lebens im Leib und damit der gesamten Welterfahrung innewird. Es ist die unmittelbare Erkenntnis der Vernunft vermittelt eines geläuterten Leibes, eine direkte Schau, die verbunden ist mit den Wirkungen eines gereinigten Verhältnisses zur Welt, die verklärt und transparent geworden ist.

Der heilige Symeon betrachtet diese Gotteserkenntnis als ein «Schauen», das mehr ist als ein Hören. Bei ihm, wie auch bei den anderen östlichen Vätern, wird das Verstehen nicht im scholastischen Sinn als deduktives, distanzierendes

Erkennen, sondern als ein Anrühren und «Fühlen» der Vernunft verstanden; die Gotteswirklichkeit strahlt ein geistiges «Licht» aus, das die Vernunft berührt, so wie auch Körper ein irdisches Licht ausstrahlen. Wir haben uns das Organ für solches «Verstehen» kaum noch bewahrt, nur beim Erfassen unserer Nächsten durch «Sympathie» ist es noch vorhanden. «Wenn du etwas über das Licht der Erkenntnis hörst, so sollst du nicht denken, damit sei nur ein Wissen über das Gesagte, ohne alles Licht gemeint . . ., denn anders kann man Gott nicht erkennen, es sei denn man erkennt ihn durch die Schau des Lichtes, das er uns selber sendet.»<sup>31</sup> Und so wie wir die Seele eines anderen immer auch vermittle der Augen erspüren und erkennen, so geschieht auch diese Erkenntnis Gottes als «Schauen» durch die Vernunft, die aufs engste mit dem Leib verbunden ist.

Der heilige Maximus Confessor ist der Meinung, die Vernunft gelange nur durch die «Bewegung» der Reinigung zur Gotteserkenntnis, was auch vom heiligen Symeon dem Neuen Theologen bestätigt wird. Beide lehnen also die origenistische Anschauung ab, die solche «Bewegung», die sich innerhalb der Welt vollzieht, bestreitet. Für den heiligen Maximus hat die geistige Bewegung in der Welt, und demnach auch der zur Welt gehörende Leib, positive Bedeutung.

Die Vernunft kann also von der Ganzheit des Menschen gerade auch im Akt des Erkennens Gottes nicht getrennt werden, und das hängt auch damit zusammen, daß volle Gotteserkenntnis zugleich Vereinigung des Erkennenden mit Gott bedeutet. An dieser Vereinigung ist indessen nicht nur die Vernunft als rein geistige Seite des Seelischen beteiligt, sondern die ganze Seele, ja der ganze Mensch. «Alles Bewegte erhält seine Ruhe und Festigkeit in der Unendlichkeit Gottes.» Alles ist in Gott und im erfahrenen Verstehen des Menschen zusammengefaßt, ohne daß dabei irgendetwas verloren geht.<sup>32</sup>

Der heilige Gregor Palamas lehnt die Ansicht Barlaams ab, daß die Vernunft, die Gott erreicht, etwas Abstraktes, von der Gesamtperson Losgelöstes sei. In der Vernunft sei vielmehr die ganze Person, die aus Seele und Leib besteht, mit allen darin angesammelten Erfahrungen – allerdings in geläuterter Gestalt – zusammengefaßt. Er weist Barlaam zurück, indem er sagt: «Die größte griechische Verirrung und die Quelle allen Unglaubens . . . ist es, die Vernunft nicht nur über das fleischliche Sinnen, sondern über den Leib selbst hinauszuhelien, um sie dort oben dann mit der allgemeinen Vernunftschau zusammen-treffen zu lassen.»<sup>33</sup> «Ist nicht zu uns gesagt, unsere Leiber sind der Tempel des Heiligen Geistes, der in uns wohnt (1Kor. 6,19)? Warum hat Gott von Anfang an die Vernunft (νοῦς) in den Leib eingepflanzt? Hat er darin denn etwas Böses getan? Wir meinen, ein Übel sei es nur, wenn die Vernunft in

böse Gedanken verstrickt ist, es ist aber kein Übel, daß sie mit dem Leib verbunden ist, denn der Leib ist nicht böse.»<sup>34</sup> Der heilige Gregor Palamas spricht nicht von einem aller Empfindungen ledigen Leib, sondern von einem Leib, dessen Empfindungen und Sinne gereinigt und auf Gott gerichtet wurden. Er sieht das «Herz», den Ort, an dem die Vernunft (*νοῦς*) die Gnade Gottes erfährt, als das innerste Organ des Leibes an, zugleich aber auch als das Begegnungszentrum von Leib und Seele und als Wirk- und Führungszentrum (*ἡγεμονικὸν ὄργανον*) der Person. Das heißt aber, daß nicht der reine Intellekt es ist, der den Menschen leitet und Gott begegnet, sondern der ganze Mensch, in dem Verstehen und Empfinden eine Einheit bilden. Erst in diesem Ganzen kommt die eigentliche und gesamte Ratio des Menschen zur Geltung. Der heilige Gregor Palamas zitiert den Ausspruch des heiligen Makarius des Ägypters: «Man muß also dahin blicken, wohin die Gnade die Gesetze des Geistes eingeschrieben hat» und fragt: «Wohin also, was heißt dieses «Dahin»? Das heißt wohl: auf das leitende Organ, auf den Thron der Gnade, darauf sich die Vernunft und alle Gedanken der Seele befinden, also auf das Herz. Gib acht, denn gerade auch für solche, die sich entschlossen, in Hesychia (in klösterlicher Ruhe) auf sich selber zu achten, ist es unbedingt nötig, ihre Vernunft in den Leib zurückzuführen und sie wieder darin einzuschließen, und zwar in das allerinnerste Zentrum des Leibes, das wir Herz nennen.»<sup>35</sup>

Nach dem heiligen Gregor Palamas bedeutet es eine gänzliche Verwirrung, wenn sich die Vernunft von der Ganzheit des Menschen loslöst und irgendwelchen abstrakten Spekulationen nachgeht. Der Mensch, der solches praktiziert, entfernt sich von sich selbst, von der Wirklichkeit und von Gott.

Gegenüber Barlaam, der die völlige Ablösung der der Sinnenwelt zugekehrten Seite der Seele forderte, verlangt der heilige Gregor Palamas kein solches Auslöschen der Leiblichkeit (etwa die raschen Regungen oder das Begehren), sondern möchte sie in den Dienst der Liebe und des Guten stellen. «Wir haben gelernt, daß Begierdelosigkeit nicht dieses bedeutet, also nicht die Abtötung der Leidenschaft, sondern die Verlagerung des Wirkens vom Bösen zum Guten und zum Göttlichen durch Übung und Zucht . . . Der erreicht sie, der reich geworden ist an Tugenden (so wie die von Leidenschaften Beherrschten eben «reich» sind an Lüsten), der seine Regungen und Wünsche, die den Leidenschaften zugehören, dem Erkennen und der vernünftigen Tätigkeit der Seele unterwirft.»<sup>36</sup>

Die enge Einfügung des Geistes in den Leib und seine Bezeichnung bereits vom ersten Augenblick seines Daseins als leibzugehörig bzw. als Seele, bedeutet allerdings nicht, daß die Seele zwischen dem Tod und der Auferstehung des Leibes, wo sie eben nicht mehr im Leibe sein kann, gar nicht existieren könne.

Sie behält jedenfalls ihre Zugehörigkeit zum Leib, die während des irdischen Lebens wurzelhaft in sie eingedrungen ist. Das weist darauf hin, daß die Seele vom Leib zu unterscheiden ist, ohne aber dadurch reiner Geist und ohne Beziehung zum Leib zu sein, mit dem sie in Zeit und Raum vereinigt war.

d. Die Einfügung der Seele in den Leib kann nur Werk eines freien Schöpfers sein

Diese Einfügung des bewußten und freien Geistes in die Natur kann nur Werk eines freien und weltüberlegenen Schöpfers sein. Die Welt als in sich geschlossene Natur könnte auch als Emanation eines unbewußten, unpersönlichen Ausgangspunktes gedacht werden; aber sobald man an die Welt denkt, die für den Menschen als einem leibzugehörigen Geist da ist, also daran, daß der Mensch ein freies, bewußtes Wesen ist, das die Welt in kontingenter Weise gebrauchen und sie in einen neuen Zustand der Transparenz und der Offenheit versetzen kann, so daß sich in ihrem Rahmen der Dialog zwischen den Menschen und Gott als der höchsten Person abspielen kann, so muß gesagt werden, daß sie nur das Werk eines allmächtigen, freien Schöpfers sein kann, der Geist ist.

Gott hat die Welt in freier Weise geschaffen, damit sie vergeistigt und für ihn transparent werde. Das kann nur durch den Menschen geschehen, weil Gott im Menschen den freien Geist in die Schöpfung eingepflanzt hat. Durch den Menscheng Geist, der in die Welt eingefügt ist, wirkt Gottes Geist selbst an der Durchgeistigung der Welt, indem er zunächst an der Menschenseele arbeitet, sodann aber in besonderer Weise durch seine eigene Menschwerdung. Gott offenbart sich dem Menschen sowohl darin, daß er die Welt erhält und sie in einer dem Menschen entsprechenden und ihn fördernden Weise lenkt, als auch in außergewöhnlichen Ereignissen, die seine Allmacht erweisen und den Menschen aufrütteln. In all diesem Wirken richtet er sich an den Menschen. Schon allein darum muß der Mensch als bewußtes Wesen in der Welt vorhanden sein, daß er dieses Wirken Gottes wahrnehme. Die Welt erweist sich in all ihren Erscheinungsformen als mit dem Menschen zusammengehörig, besonders aber darin, daß sie allein von ihm bewußt erkannt wird.

Die menschliche Natur als Einheit von Seele und Leib mit dem Zweck, die Welt für Gott transparent zu machen, hat ihren Ursprung also in einem speziellen Schöpfungsakt Gottes. Dieser besondere Ursprung zeigt sich am deutlichsten darin, daß der Geist in die Natur gerade als Seele eingefügt worden ist, und zwar vom ersten Augenblick der Existenz des Menschen an,

als konstitutiver Faktor seines Daseins. Nur dank dieses Umstandes wird sich der Mensch seiner selbst in einer Welt bewußt, die er zwar nicht selbst geschaffen hat, die ihm aber in allem angemessen ist und die ihm für seine Entfaltung zur Verfügung steht. Die Menschenseele wurde von Gott in einem besonderen Akt geschaffen und ist darum auch mit Fähigkeiten ausgestattet, die mit denen Gottes verwandt sind: mit Bewußtsein, erkennender Vernunft und Freiheit. Die Menschenseele ist zu einem freien Dialog mit Gott in Erkenntnis und Tat gerufen; dabei ist ihr die Welt als Gabe Gottes frei zur Verfügung gestellt, damit sie darin die Liebe Gottes beantworte, der ihr die Welt schenkte, und um durch sie auch die Nächsten in diesen Dialog der Liebe einzubeziehen.

Darum regt Gott die Freiheit der Menschen in ihrer Beziehung zu ihm fortwährend neu an, indem er seine freie Verbindung zu ihnen aufrechterhält. Gott ruft immer wieder andere Menschen ins Dasein, die den Dialog mit ihm führen und an der Heiligung der Welt mitarbeiten sollen, damit sie völlig transparent für ihn werde. Bei diesem Ins-Dasein-Rufen neuer Menschen wirkt er mit Menschen zusammen, die sich liebend vereinigen, die darin ihre höchste Verantwortung auf sich nehmen: sie schenken menschlichen Wesen das Leben und ziehen sie als freie, bewußte Personen heran, die in der Lage sind, die Weisung Gottes zu vernehmen und den Dialog mit ihm und den Nächsten zu führen. So ist jeder Mensch, der ins Dasein tritt, etwas Neues und Einmaliges, gleichzeitig aber auch eine Fortsetzung der bereits bestehenden menschlichen Freiheit in ihrem Dialog mit Gott und den Nächsten durch die Natur, die er entsprechend umgestaltet und weiter entwickelt, und darin ordnet er sich zugleich in den Rahmen gemeinsamer Verantwortung ein, die alle tragen, die in dieses Werk einbezogen sind.

Jeder Mensch stellt im großen Gewebe der Natur gleichsam einen Knoten, einen Punkt geistiger Transparenz dar, durch den Gott, der ja selbst Mensch geworden ist, an der Ausweitung dieser Transparenz wirken will, bis sie in der Auferstehung vollendet wird. Kein Mensch stellt einfach die Wiederholung gleichgestalteter einzelner dar. Die Freiheit, zu der er berufen ist, der immer neue, kontingente und freie Gebrauch der Natur weist notwendig und eindeutig auf die Originalität und Einzigkeit jedes Menschen. Nur so wird das Werk der Vergeistigung der Welt umfassend verwirklicht, indem immer neue Menschen einen jeweils unterschiedlichen Beitrag dazu leisten; letztlich geschieht dieses durch Gott selbst, der ebenfalls auf verschiedene Weise in dieses Werk eingreift, wobei er sich an die Eigenart der betreffenden Personen bzw. an die Stufe anpaßt, die in diesem Werk gerade erreicht wurde.

## 2. Der Mensch, durch einen speziellen Schöpfungsakt ins Dasein gerufen

Nach christlicher Lehre ist der Mensch von Anfang an als leibverbundener Geist oder als Leib-Seele-Einheit durch einen besonderen Schöpfungsakt Gottes ins Dasein gerufen worden. Darum mußte die Welt als Natur vor ihm existieren; der Mensch ist aber nicht Werk der Natur, obwohl er eng mit ihr verbunden ist.

In der Genesis wird nicht gesagt, Gott habe zuerst den Leib erschaffen und ihm nachher den Odem eingehaucht, sondern nur: «er machte ihn, indem er Ackererde nahm und blies ihm den Lebensodem in seine Nase, und der Mensch wurde eine lebendige Seele» (Gen. 2,7). Es wird bei der Erschaffung des Adam also keine zeitliche Abfolge beschrieben. Der Mensch ist als ein besonderes Wesen auf einmal und ganz geschaffen worden. Durch den Hinweis auf die Zweigliedrigkeit dieses Schöpfungsaktes wird in der Genesis nur hervorgehoben, daß der Mensch sich aus zwei Komponenten, aus Leib und Seele zusammensetzt, und daß der Leib aus dem bereits vorhandenen Stoff besteht, der Seele aber eine besondere Ähnlichkeit mit Gott eignet. «Der Mensch ist Gott ähnlich» sagt der heilige Gregor von Nyssa.<sup>37</sup> Und der heilige Makarius der Ägypter erklärt: «Zwischen Gott und dem Menschen besteht die allerengste Ähnlichkeit».<sup>38</sup>

In der Genesis wird aber auch hervorgehoben, daß die Erschaffung des Menschen auch hinsichtlich seines Leibes ein spezieller Akt gewesen ist. Der Mensch ist ein Wesen, das sich von der übrigen Natur abhebt, einheitlich und doch zugleich auch zusammengesetzt. So ist auch der Akt seiner Erschaffung von der Erschaffung der übrigen Natur unterschieden, gerade auch was seinen Leib betrifft. Gott machte den Leib, «indem er Ackererde nahm», er befahl also nicht einfach der Erde, daß sie ihn durch die ihr verliehene Kraft hervorbringe. Dadurch hob Gott den Leib des Menschen von der übrigen Natur ab, und hierin unterscheidet sich sein Leib mehr von der Natur als die Körper der anderen Lebewesen. Er machte den Leib gezielt und entsprechend für die Seele, die mit Gott in besonderer Weise verwandt und ihm ähnlich ist.

Der Mensch tritt als wirklich «lebendiges» Wesen erst dadurch ins eigentliche Dasein, daß Gott ihm seinen Odem in die Nase bläst. Aus der Tatsache, daß der Mensch nicht nur aus Ackererde, sondern auch durch das Einhauchen des Gottesodem erschaffen wurde, wird deutlich, daß er nicht nur im Verhältnis zur Natur, aus der sein Leib stammt, sondern auch zu Gott eine besondere Stellung einnimmt. So wie man einen Teil des Mehles aussondert und damit einen Sauerteig ansetzt, diesen aber dann in den Teig aus dem ganzen Mehl einmischt, so ist der Mensch aus einem Teil der Natur geformt, in den die Seele

eingefügt wurde, damit durch sie die ganze Natur durchdrungen (gleichsam durchsäuert) werde, mit der der Mensch ja in Verbindung bleibt; er soll der ganzen übrigen Natur den Geist Gottes vermitteln, und in gewissem Sinne Priester des gesamten Kosmos sein. Der heilige Gregor von Nazianz sagt: «In meiner Eigenschaft als Erde bin ich an das untere Leben gebunden; weil ich aber auch ein Teilchen von Gottes Wesen bin, trage ich das Sehnen nach dem ewigen Leben in mir.»<sup>39</sup> Der Mensch wird durch seine besondere Verbindung seiner Seele mit Gott zusammen mit seinem Leibe und mit der Erde emporsteigen, mit der er verbunden ist.

a. Die Gottebenbildlichkeit als Hinweis auf eine Ähnlichkeit des Menschen mit Gott und auf seine besondere Beziehung zu ihm

Mit der bewußten und willentlichen Beziehung des menschlichen Wesens zu Gott, die darauf beruht, daß die Seele Gott ähnlich ist, ist die Gottebenbildlichkeit des Menschen im wesentlichen bereits beschrieben. Daß der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, geht daraus hervor, daß er sich, da seine Seele mit Gott verwandt und ihm ähnlich ist, zu Gott hingezogen fühlt und sich in enger Beziehung zu ihm befindet. Durch diese Beziehung hält er seine Ähnlichkeit mit Gott aufrecht. Auch ein biologischer Abkömmling bleibt seinem Urbild nur ähnlich, wenn ihm von diesem eine ständige Kraft zufließt, bzw. wenn zwischen ihnen eine ständige Gemeinschaft besteht. Dieses ist auch unter Menschen zu beobachten. Eine dauernde personale Beziehung zwischen mehreren Menschen führt dazu, daß sie auch äußerlich einander ähnlich werden. Und wenn zwischen einem biologischen Abbild und seinem Urbild bzw. zwischen mehreren einander ähnlich werdenden Menschen nicht eine innere Verwandtschaft bestünde, könnte auch nicht von einer Beziehung zwischen ihnen die Rede sein, die dazu führt, daß eines als Abbild des anderen erhalten bleibt. So bleibt der Mensch nur dann ungebrochen als Ebenbild Gottes erhalten, wenn zwischen ihm und Gott eine lebendige Beziehung und eine dauernde Gemeinschaft besteht, in der nicht nur Gott, sondern auch der Mensch tätig ist.

Unser eigentliches Wesen wird also erst sichtbar und tritt als Gottebenbildlichkeit in Erscheinung, wenn wir in einer lebendigen Gottesbeziehung stehen, und diese Beziehung ist möglich, weil Gott den Menschen von Anbeginn schon ihm ähnlich schuf und ihn dazu befähigte, mit ihm Gemeinschaft zu haben. Er stellte ihn also von Anfang an in eine bewußte und freie Beziehung zu sich, indem er ihm den lebendigen Odem einhauchte (vgl. 1 Kor. 15,45,

wo der Mensch als «lebendige Seele» bezeichnet wird, um damit seine Einheit zu unterstreichen). Denn die heiligen Kirchenväter meinen, daß Gott durch dieses Einhauchen nicht nur die vernünftige, gottähnliche Seele, sondern zugleich auch seine Gnade in ihn eingepflanzt habe, durch die sich seine Beziehung zum Menschen manifestiert und die im Menschen eine Antwort auf den die Gottesbeziehung begründenden Akt hervorruft. Der heilige Gregor Palamas sagt: «Damals erblickten die Augen der Engel die menschliche Seele, die mit den Sinnen und dem Leib verbunden ist, als einen anderen Gott, nicht nur als Vernunft und Leib durch Gottes Güte auf die Erde gesetzt, sondern, um diese Güte in überschwenglicher Weise sichtbar werden zu lassen: gebildet gemäß der göttlichen Gnade (κατὰ θείαν χάριν μεμορφωμένον), damit er als Leib zugleich Vernunft und Geist habe und seine Seele ein Ebenbild und Gleichnis Gottes sei, also ein völlig einheitliches Wesen habe, das aus Vernunft, Verstand und Geist besteht.»<sup>40</sup> Unser Wesen ist durch den empfangenen Geist Gott ähnlich, wir empfangen ihn aber, weil wir unserem Wesen nach dazu befähigt sind, weil Gott selbst uns die bewußte Verbindung mit sich selbst ermöglicht.

Die Gottebenbildlichkeit erscheint hier als Teilhabe an der Heiligen Dreieinigkeit und an der unerschaffenen Energie des Heiligen Geistes bzw. als aktive Gemeinschaft mit Gott, gehört doch zur geistig-vernünftigen Seele gerade auch die Gnade hinzu. Die «lebendige Seele», die dem Menschen eingehaucht ist, wird vom heiligen Gregor Palamas als ewig und unsterblich angesehen, weil sie mit der Gnade Gottes ausgestattet ist: «Was hat er ihm eingehaucht? Den Lebensodem. Denn der erste Mensch wurde eine lebendige Seele. Was heißt aber lebendig? Ewig lebend, unsterblich, also geistig (wortgemäß). Denn das Unsterbliche ist geistig. Und nicht nur das, sondern auch mit der göttlichen Gnade ausgestattet. Denn nur so ist die Seele wirklich lebendig. Das aber ist gleichbedeutend damit, daß der Mensch nach dem Bilde Gottes oder, wenn du willst, nach dem Gleichnis Gottes geschaffen ist.»<sup>41</sup> Die Vernunft ist darauf angelegt, in Ewigkeit zu erkennen, das Wort aber möchte ewig im Gespräch sein.

Die Gleichsetzung des Rationalen mit der Unsterblichkeit ist besser zu verstehen, wenn man in Betracht zieht, daß das Sein des Menschen zum Tode widersinnig und sinnlos ist, aber auch wenn man das Rationale als zum Logos gehörig, also als wortmäßig ansieht. Der Mensch redet, weil er von Gott angesprochen ist, weil er durch dieses Sprechen mit Gott in Beziehung tritt; und weil er redet, besser gesagt, weil er antwortet, wird dieses Reden und Antwortgeben nie aufhören, da Gott nie aufhören wird, sich ihm mitzuteilen und ihm seine Liebe zuzuwenden, und der Mensch seinerseits wird nie damit

fertig werden, dieses zu verstehen und es immer tiefer begreifen zu wollen und zugleich seine Freude und Dankbarkeit in ewiger Doxologie darzubringen über das, was Gott ihm erweist.

Der Hauch Gottes pflanzt dem Menschen nicht bloß das biologische Leben ein, denn dieses besitzen ja auch die Tiere, bei denen von solchem Einhauchen nicht die Rede ist, er erhält dadurch vielmehr jenes Leben, durch das es ihm möglich wird, Gott zu erfassen und mit ihm in Gemeinschaft zu treten, also das geistig-geistliche Leben. Je vollkommener das Verstehen ist, umso tiefer ist die Gemeinschaft und umgekehrt. Und darauf beruht eigentlich die ganze Ebenbildlichkeit. Durch Gottes Einhauchen wird die zur Erkenntnis fähige und freie Seele ein für allemal dem Menschen eingepflanzt, und damit tritt zugleich auch Gott mit dieser von ihm eingehauchten Seele in Gemeinschaft. Aus der eingehauchten Seele, aus der Gemeinschaft, die Gott mit ihr stiftet und die gleich ist mit seiner Gnade, erwächst die Gemeinschaft des Menschen mit Gott. Darum wurde in der östlichen Theologie die Gnade immer in enge Beziehung zur Natur des Menschen und besonders zu seiner Seele gesetzt. Auch nach dem Fall behält der Mensch seine Seele, und damit bleibt ihm zugleich eine gewisse Gnade Gottes noch zugewandt, der Mensch behält noch einen gewissen inneren Drang zu Gott hin, steht also in Beziehung zu ihm.

Durch Gottes Hauch wird in den biologischen Organismen die geistig-geistliche Grundlage, die Seele, angelegt, an die Gott sich wendet und der er zugleich die Fähigkeit verleiht, ihm zu antworten. Indem er den Menschen anhaucht, beginnt er mit ihm zu sprechen, er befähigt ihn dazu, ihn zu hören und nötigt ihn, ihm zu antworten. Mit der Seele schenkt er ihm das Bewußtsein, daß Gott mit ihm redet und daß er ihm Antwort zu geben hat. Durch den Hauch Gottes erwacht im Menschen ein Du Gottes, das Gottes «Ebenbild» ist, da dieses Du selber «Ich» sagen und Gott seinerseits mit «Du» anreden kann. Gott schafft sich aus dem Nichts einen Gesprächspartner, pflanzt ihn aber in einen biologischen Organismus ein. Der geistige Hauch Gottes ruft im Menschen selbst ein ontologisches geistiges Wehen hervor, die geistige Seele, die im biologischen Organismus wurzelt und die ihn zum bewußten Dialog mit Gott und den Nächsten befähigt.

Und dieser Dialog ist dazu bestimmt, ewig zu währen. Durch die Sünde wird die deutliche Gemeinschaft zwar verdunkelt, aber da dem Menschen die Seele und damit seine geistige Ansprechbarkeit erhalten bleibt, verbleibt ihm auch eine gewisse Beziehung zu Gott, auch wenn Gott nicht mehr als Person erkannt wird, sondern nur noch als unpersönliche Güte und Wahrheit, die von seinem bedeckten Angesicht hervorstrahlen.

Unser Wesen ist und bleibt durch die Gottebenbildlichkeit bestimmt und hat

daher dauernd am Göttlichen, am Gotteslicht, teil, auch wenn es dieses Licht nicht mehr deutlich genug sehen kann. Nach dem heiligen Gregor von Nazianz sind wir «aus Gottes Geschlecht», der hierin dem heiligen Apostel Paulus folgt (Apg. 17,29). Der heilige Maximus erklärt, wir seien «Teilchen» Gottes. Doch diese Teilhabe sei nicht nur eine gegebene Tatsache, sondern müsse auch entfaltet werden. Der heilige Maximus deutet das in dem Sinn, daß wir die göttliche Vernunft bzw. den Logos Gottes als Grundlage und letzte Ursache haben und daher gefordert sind, durch unser Wirken in Gottes Nähe zu gelangen.<sup>42</sup> Der heilige Gregor von Nyssa verbindet diese Teilhabe mit dem Gedanken der Ähnlichkeit und sagt: «Es ist etwas vorhanden, was den Menschen Gott ähnlich macht. Denn um an Gott teilhaben zu können, ist es unumgänglich nötig, daß er in seinem Wesen etwas von dem besitzt, das dem entspricht, an dem er teilhat.»<sup>43</sup> Und der Patriarch Kallistos verbindet mit Teilhabe und Ähnlichkeit auch noch den Dialog der Liebe, indem er sagt, Gott, als dem Liebenden entspräche es, daß der Mensch ihn wiederliebt: «Ich liebe, also bin ich Mensch.» Beide lieben und wollen geliebt werden.<sup>44</sup> Der Mensch erhielt bereits bei seiner Erschaffung den Vorzug, Gottes Ebenbild zu sein, und damit wurde ihm seine innere Verwandtschaft und Ähnlichkeit mit Gott, das heißt seine bewußte Gottesbeziehung als eine besondere Qualität eingepflanzt. Diese Qualität behält und entfaltet er aber nur, wenn er diese Relation, zu der er befähigt ist und die ihm daher zugleich auch aufgetragen ist, ständig pflegt. Die Ebenbildlichkeit ist, wie Vyscheslavzev sagt, «Gabe und Aufgabe» zugleich.<sup>45</sup>

b. Der Mensch als Gottes Ebenbild strebt zum Absoluten hin, das Person ist

Als Ebenbild strebt der Mensch in seiner Ganzheit zu seinem Urbild, zu Gott hin. Ebenfalls Vyscheslavzev sagt: «Ohne Verbindung mit Gott kann der Mensch nicht gedacht werden. Die Beziehung zum Absoluten gehört zu seinem Wesen. Der Mensch ist im Absoluten eingewurzelt und verankert.»<sup>46</sup> Die Gleichsetzung von Gott mit dem Absoluten, die der genannte Theologe vollzieht, ist notwendig: der Mensch strebt zu Gott hin, weil Gott absolut ist, und er strebt auf das Absolute hin, weil dieses der persönliche Gott ist. Ein unpersönliches Absolutes wäre nicht wirklich absolut. Und ein persönlicher Gott, der nicht absolut wäre, könnte nicht ewiger und völliger Ursprung des Menschen sein, und könnte seine ewige und völlige Existenz in vollendeter Gemeinschaft mit ihm nicht sichern. Das aber braucht und danach verlangt der Mensch, das ist seine Sehnsucht, die er nicht überhören oder ersticken

kann. Der Mensch kann sich nicht damit abfinden, nur in die Beziehungen zu endlichen Wirklichkeiten eingeschlossen zu sein. Er braucht eine Beziehung zur unendlichen Wirklichkeit, zu der zugleich eine ständige Neuheit gehört, die nicht mit dem immer neuen Interesse des Menschen gleich ist, sondern am ständig neuen Interesse jener unerschöpflichen Person ihm gegenüber hängt. Nur in dieser unendlichen Liebe kommt der Mensch zur Ruhe. «Inquietum est cor meum donec requiescat in te», sagt der selige Augustinus.

Unser Geist und unser Herz verlangen nach Gemeinschaft mit einer Person, die einer unendlichen Beziehung fähig ist, nur darin erfüllt sich der Sinn des Daseins und das Verlangen nach unaufhörlicher Freude, die ohne Mangel ist. Unser Geist ahnt, daß dieses der höchste Lebenssinn sein muß. Daher sind die Kirchenväter der Meinung, daß in der Gottesebenbildlichkeit alle Funktionen und Regungen der Seele bzw. des menschlichen Wesens zur Geltung kommen. Alles hat an der Gottebenbildlichkeit teil, und damit zugleich an der Befähigung, mit Gott in Beziehung zu treten und am Sehnen, mit ihm Gemeinschaft zu haben. So sieht man, wie Lossky meint, «die Gottebenbildlichkeit des Menschen bald in der königlichen Würde, seine Überlegenheit gegenüber der übrigen Welt, bald in seiner geistigen Natur, in seiner Seele oder besser gesagt in der wichtigsten Kraft, die zu seinem Wesen gehört, nämlich in seiner Führungsgewalt (*ἡγεμονικόν*), im Verstand, in seinen höheren geistigen Fähigkeiten, wie im Auffassen, Abwägen oder in der menschlichen Freiheit, in der Fähigkeit, sich selber zu bestimmen (*αὐτεξούσιον*), durch die der Mensch Grund seiner eigenen Taten ist; manchmal wird die Gottebenbildlichkeit mit einer besonderen Qualität der Seele in Zusammenhang gebracht, mit ihrer Einfalt, mit ihrer Unsterblichkeit, oder mit der Fähigkeit gleichgesetzt, Gott zu erkennen und an ihm teilzuhaben.<sup>46 b</sup> Sie kann auch mit der Einwohnung des Heiligen Geistes in der Seele zusammengesehen werden, und das Ebenbild kann auch, wie in den «Geistlichen Homilien», die Makarius dem Ägypter zugeschrieben werden, unter einem doppelten Gesichtspunkt gesehen werden: zunächst als die formale Freiheit des Menschen, als Willensfreiheit, als die Freiheit zu eigener Entscheidung, die auch durch die Sünde nicht zerstört werden kann, sodann als «himmlisches Abbild», als positiver Inhalt der Ebenbildlichkeit, also als Gemeinschaft mit Gott, dank derer das menschliche Wesen vor dem Sündenfall gleichsam «in das Wort und den Heiligen Geist eingehüllt» war.<sup>47</sup> Schließlich kann auch überlegt werden, wie das beim heiligen Irenäus, beim heiligen Gregor von Nyssa und beim heiligen Gregor Palamas der Fall ist, daß nicht nur die Seele, sondern auch der menschliche Leib an der Ebenbildlichkeit teilhat, daß er also nach Gottes Bild geschaffen sei. Der heilige Gregor Palamas bezieht die Ebenbildlichkeit auch auf den

Leib, weil «Ebenbild» den Menschen als Ganzes, also als Leib und Seele meint: «Die Bezeichnung als Mensch wird nicht gesondert auf die Seele oder auf den Leib, sondern auf beide zusammen bezogen, denn sie wurden zusammen zum Bilde Gottes geschaffen».<sup>48</sup> Keine Komponente des Menschen besitzt also für sich gesondert die Qualität des Ebenbildes, sondern dieses wird sichtbar nur, insofern der ganze Mensch in allen seinen Teilen und Funktionen in Erscheinung tritt.

Paul Evdokimov meint seinerseits: «Wenn man das unendlich weite Feld des unerschöpflich reichen und differenzierten patristischen Denkens abschreitet, gewinnt man den Eindruck, daß es jede Systematisierung bewußt vermeidet, um gerade dadurch seine ganze erstaunliche Feinheit zu bewahren. Es gestattet aber dennoch, einige grundlegende Schlußfolgerungen zu ziehen. Zuerst und vor allem muß jede substantialistische Auffassung des Ebenbildes vermieden werden. Dieses ist nicht als ein Teil unseres Wesens in uns hineingelegt, sondern die Ganzheit des menschlichen Wesens ist <zum Bilde Gottes> geschaffen und modelliert. Der erste Ausdruck des Ebenbildes besteht in der hierarchischen Struktur des Menschen, deren Mitte das geistige Leben bildet. Das Ebenbild besteht gerade in dieser Ausrichtung auf die Mitte, im Primat des geistigen Lebens, das bewegt wird durch das Streben nach dem Absoluten. Es ist der dynamische Schwung unseres ganzen Wesens in Richtung auf seinen göttlichen Archetyp (Origenes), das unwiderstehliche Streben unseres Geistes zu Gott, als zu der absoluten Person (Basilios), der menschliche Eros, der sich dem göttlichen Eros entgegenstreckt, der ihm in seiner Unendlichkeit entgegenkommt und im menschlichen Geist das Streben zum Unendlichen wachhält (Gregor Palamas). Kurz, es ist der unlöschbare Durst, das allerinnigste Verlangen nach Gott, wie das der heilige Gregor von Nazianz so wunderbar ausdrückt: <Für dich lebe ich, für dich rede und singe ich> (P. G. 37, Sp. 1327). Zusammenfassend ist zu sagen, daß jede Fähigkeit des menschlichen Geistes für sich das Ebenbild aufleuchten läßt, aber im Wesentlichen besteht es im ganzen Humanum, das seine Mitte im Geistigen hat, dessen Eigenart es ist, sich selber zu überschreiten, um sich in den unendlichen Ozean der Vergöttlichung zu stürzen, um dort die Stillung seiner Sehnsucht zu finden. Es ist das angespannte Streben des Abbildes nach seinem Urbild, des Bildes nach seinem Ursprung (ἀρχή)».<sup>49</sup>

Das unendliche Fortschreiten in der Gemeinschaft mit Gott bedeutet zugleich ein unendliches Fortschreiten in seiner Erkenntnis und in der Teilhabe an ihm. Wenn im irdischen Leben dieses Fortschreiten von einer Stufe zur anderen führt, wobei auf jeder etwas von der Unendlichkeit Gottes vorwegnehmend erspürt, aber noch nicht unmittelbar geschmeckt wird, so wird der Mensch,

der hier geglaubt hat, im künftigen Leben ganz in die Erkenntnis und in die Erfahrung Gottes eintauchen, und zwar so, daß er darin nicht mehr von Stufe zu Stufe steigen, sondern für ewig in dieser Unendlichkeit zur Ruhe kommen wird. Der heilige Maximus hat auf diese Ruhe großes Gewicht gelegt, durch die das Streben und die Bewegtheit des Menschen in seinem irdischen Leben dort gekrönt wird.<sup>50</sup>

Es muß aber immer wieder betont werden, daß dieser unendliche Ozean nicht unpersönlicher Art ist. Daher sagt der heilige Maximus, daß der persönliche Gott, in dessen Schoß das Geschöpf ruhen wird, über alle gedachte Unendlichkeit erhaben ist. So bewahrt dieses ewige «Ruhem» für immer seinen personalen Charakter und bleibt personale Gemeinschaft. In der Gemeinschaft mit dem persönlichen Gott ist eine unendlich größere Freude vorhanden, als in jedem anderen Eintauchen in irgendeinen Ozean, da es dabei um das Ruhem in der Liebe der unendlichen Person selber geht. Das Eintauchen in einen unpersönlichen Ozean hieße, daß sich die Person des Menschen darin auflöst. «Die Unendlichkeit umgibt zwar Gott, aber sie ist nicht selbst Gott, der sie auf unvergleichliche Weise überragt.»<sup>51</sup> Die Unendlichkeit leuchtet aus Gott hervor, aber er ist mehr als sie. Sie ist in ihm, aber er ist ihr Subjekt, das unendlich mehr Freude zu schenken vermag als eine unpersönliche Unendlichkeit.

### c. Das Ebenbild strebt nach dem Ähnlichwerden mit Gott oder nach Vergöttlichung

Diese maximale Vereinigung mit Gott, das Durchdrungenwerden des Menschen von Gottes Fülle, ohne in ihr aufzugehen, bedeutet zugleich Vergöttlichung des Menschen. Im Blick auf sie ist dem Menschen die Ebenbildlichkeit mit Gott gegeben, als dessen Streben in Richtung auf sein absolutes Urbild. In ihr findet das Ebenbild seine Erfüllung, indem es Gott in maximaler Weise ähnlich wird. Darin, daß er Ebenbild ist, liegt auf dem Menschen der göttliche Auftrag, unbedingt nach der Vergöttlichung zu streben. «Der Mensch ist ein Geschöpf, das den Auftrag erhalten hat, Gott zu werden», meint der heilige Gregor von Nazianz,<sup>52</sup> ähnlich wie der heilige Basilius der Große.<sup>53</sup> «Ebenbild zu sein schließt die Bestimmung des Menschen ein, vergöttlicht zu werden»,<sup>54</sup> es bedeutet zugleich Unendlichkeitsdurst und Sehnen nach einer endgültigen zweiseitigen Beziehung.

Ähnlichkeit ist indessen nicht nur der Endzustand der Vergöttlichung, sondern bereits der ganze Entwicklungsweg, den das Ebenbild aufgrund seines Willens,

der von der Gnade angeregt und durch sie unterstützt wird, zurücklegt, ist von ihr bestimmt. Darum betonen alle Väter, angefangen von den frühesten bis hin zum heiligen Gregor Palamas, den Umstand, daß das «Bild» sich in «Ähnlichkeit» umsetzt, und zwar vermittelt der Tugenden, die in besonderer Weise das Werk des Willens sind, der von der Gnade unterstützt wird.

Der heilige Johannes Damascenus sagt: «Der Ausdruck ‹nach dem Bilde› bedeutet also Vernunft und Freiheit, und ‹nach der Ähnlichkeit› heißt ähnlich hinsichtlich der Tugend, soweit das irgend möglich ist.»<sup>55</sup>

Diese Unterscheidung zwischen Bild und Ähnlichkeit, die von einigen Kirchenvätern gemacht wird, deutet darauf, daß das Ebenbild im Menschen erhalten geblieben ist, obwohl er nicht den Weg zum Ähnlichwerden einschlug. Denn obwohl der Mensch nach dem Fall doch noch ein gewisses Streben zum Guten und auch eine gewisse Fähigkeit, es zu tun, sowie ein gewisses Streben nach Wahrheit und wenigstens eine bruchstückhafte Erkenntnis bewahrte, sind die Väter doch nicht der Meinung, der Mensch sei dadurch irgendwie auf dem Wege zum Ähnlichwerden erhalten geblieben. In bestimmter Hinsicht wurde sogar das Bild selbst geschwächt, indem es nicht in Richtung Ähnlichwerden aktiviert wurde. Ein vollkommenes Ebenbild ist ein Bild, das sich in der Bewegung in Richtung Ähnlichkeit aktualisiert. Ein Ebenbild, das nicht in diese Bewegung eintritt, ist ein irgendwie geschwächtes Bild, wenn es sein Bildsein als solches auch nie ganz verliert. Darum wird gesagt, Christus habe das Ebenbild wieder hergestellt oder das abhandene Bild wieder entdeckt. Es wird aber nicht gesagt, er habe es aufs Neue geschaffen. Die im Ebenbild-Sein eingeschlossene Tendenz auf Gott hin mischte sich mit einer entgegengesetzten Tendenz; erstere blieb zwar als Tendenz aufs Absolute hin erhalten, aber dieses Absolute verdeckte sein personales Antlitz für den Menschen, und infolgedessen verlor das Bild des Menschen seine Leuchtkraft und Klarheit. Seine Grundzüge blieben zwar erhalten, verschoben sich aber zum Teil, so wie sie in der Karikatur erhalten bleiben und doch verzerrt erscheinen. Die Strukturen der menschlichen Natur bleiben wesentlich die gleichen, doch werden sie entgegen dem Wesen aktiviert.

Der heilige Gregor Palamas meint, nachdem er vorher ausgeführt hat, daß wir das Ebenbild nicht verloren haben: «Da er (sc. Adam) die Beziehung zum Bösen nicht zurückwies, führte er die entehrende Häßlichkeit ins Ebenbild Gottes ein»; und «der, der die Ungerechtigkeit liebt, haßt seine Seele und zerreißt und korrumpiert dadurch das Ebenbild Gottes (*τὸ κατ'εἰκόνα διασπῶν καὶ ἀχρειῶν*), er fällt in eine Leidenschaft hinein, die jener gleicht, die von Wut besessen sind und ihre Leiber darüber bewußt verstümmeln».<sup>56</sup>

Nur in diesem Sinne, so meinen wir, kann das akzeptiert werden, was Paul

Evdokimov über das Ebenbild ohne Ähnlichkeit sagt, daß dieses nämlich zu völliger Passivität reduziert sei: «Nach patristischer Tradition steht sehr fest: nach dem Fall bleibt das Bild als solches zwar formal unverändert erhalten, aber hinsichtlich seines Inhaltes und seiner Wirkung ist es zu ontologischem Schweigen gebracht.»<sup>57</sup> Wir meinen, die Ebenbildlichkeit ist hinsichtlich der in ihr liegenden Möglichkeiten, den Weg der Gerechtigkeit zu beschreiten, in Passivität gefallen. Und auch wenn sie sich zur Tätigkeit aufrafft, tut sie es gestört: der Mensch bemüht sich, etwa von einer endlichen Sache zur anderen vorzudringen, und findet darin doch keine Befriedigung und Ruhe. Und doch ist es noch möglich, daß die im Ebenbild angelegten Möglichkeiten doch wieder zu rechter Betätigung zurückgeführt werden.

#### d. Durch Gemeinschaft geschieht Entwicklung des Ebenbildes zur Ähnlichkeit

Wer in negativer Weise auf den Appell eines anderen antwortet, indem er sich über die Unbestimmbarkeit dieses anderen einfach hinwegsetzt, hat sich die Fähigkeit und Notwendigkeit, Antwort zu geben, zwar bewahrt, antwortet aber in einer Weise, die seiner Natur entgegengesetzt ist, macht es doch gerade das Herzstück des Dialoges aus, daß die Unbestimmbarkeit des anderen als solche anerkannt wird. Daher ist es leicht, den Menschen zu positivem Antworten zurückzurufen. Auch ein Egoist kann sich mit anderen befassen, wenn er seine Beschäftigung mit sich selbst in Opposition zu diesen anderen vornimmt, von der Leidenschaft getrieben, sich selbst im Verhältnis zu den anderen herauszustellen. Er beschäftigt sich also mit den anderen in Bezug auf sich selbst, und hält sich selbst für das einzig Absolute. Solcherart vergißt er das eigentliche Absolute oder hält es für unpersönlich und daher gerade nur für gut genug, es sich selbst zu unterordnen. Im Grunde genommen kann er aber aus der ontologischen geistigen Beziehung zu anderen nicht heraustreten. Daher ist es leicht, ihn zu einer positiven Beschäftigung mit den anderen zurückzurufen.

Die negative Einstellung gegenüber anderen bzw. die negative Antwort auf die Bedürftigkeit anderer bleibt aber doch nicht einfach als solche stehen, sondern wird durch das plötzliche Hervorbrechen einer positiven Einstellung bzw. einer positiven Antwort verändert. Und auch das Absolute, an das doch immer wieder gedacht und nach dem gestrebt wird, bleibt nicht ununterbrochen etwas Unpersönliches, das des Charakters des wirklich Absoluten für den Menschen entbehrt, und so erhält sein Streben, sich den Nächsten in positiver

Weise zuzuwenden, doch wieder eine Grundlage. Übrigens erklärt auch Paul Evdokimov seine Aussage über das zwar intakt gebliebene, aber passiv gewordene Ebenbild in diesem Sinne, indem er hinzufügt: «das Ebenbild ist auf diese Weise unwirksam geworden, da ihm jede Fähigkeit in bezug auf ein Ähnlichwerden völlig abhandengekommen ist.» Diese Fähigkeit gehört zum Ebenbild hinzu, und wenn sie abhandengekommen und zerstört ist, bedeutet das, daß das Ebenbild als solches geschwächt wurde. In der Anmerkung fügt Evdokimov aber hinzu: «Darum also verdarb der Mensch, indem er die Ähnlichkeit verlor, seine Ebenbildlichkeit» und zitiert dann den heiligen Johannes Damascenus.<sup>58</sup>

Der heilige Gregor Palamas erklärt, das Ebenbild sei als solches erhalten geblieben, wir hätten indessen seine Stabilität verloren, die mit der Ähnlichkeit in eins gesehen wird.<sup>59</sup> Ein Bild ist aber ein solches in vollem Sinn, wenn es als Bild beständig ist bzw. sich um Ähnlichkeit bemüht. Ein Bild ohne Ähnlichkeit wird nicht im Vollsinn als Bild erkannt, da etwas an ihm gestört ist. Das Paradoxe liegt darin, daß es zwar Bild ist und sich dennoch nicht beständig als Bild manifestieren kann, d. h. nicht als ein klares Bild in Erscheinung tritt, da ihm eine gewisse Zweideutigkeit und Doppelheit anhaftet.

Wir erwähnten, daß die maximale Vereinigung mit Gott, zu dem wir durch die Tugend emporsteigen, nicht ein Eintauchen in den Ozean einer unpersönlichen Unendlichkeit bedeuten kann, da dieses nicht zur Vergöttlichung des Menschen durch die Gnade hinführen würde, in der der Mensch wesenhaft von Gott geschieden bleibt, sondern in eine einzige ununterscheidbare Gottheit einmünden würde.

In diesem Falle wäre der letzte Zustand der Vergöttlichung nicht mehr ein Zustand maximaler Gemeinschaft, und auch der Weg zu ihr wäre nicht mehr ein Bemühen um Gemeinschaft, durch das das Gefühl verantwortlicher Partnerschaft, das zur Gemeinschaft gehört, geweckt und die Freiheit gegenüber den personzerstörenden und egozentrischen Leidenschaften gestärkt wird. Im Falle des Untertauchens in einem toten und monotonen Ozean einer unpersönlichen Unendlichkeit müßte der Weg des Menschen eine Vorbereitung auf dieses endgültige Verlöschen seines Bewußtseins sein, sei es durch ein stufenweises Eintauchen in das aller Beziehung entblößte Ich in platonisch-origenistischem Sinn oder im Sinn des Nirwana, oder sei es im bewußten Aufgehen in berauscher und betäubender Sinnenlust, in der der Mensch in Ichvergessenheit zugleich aus aller Gemeinschaft austritt bzw. sich von den rauschenden Wellen eines Meeres gemeinsamer Empfindungen tragen läßt, sich dabei aber außerhalb personaler Gemeinschaft befindet.

Wahre Gemeinschaft wächst dadurch, daß wir uns aufmerksam den anderen

Menschen und der Welt als Gottes Werk zuwenden, und solche Zuwendung mit der Beherrschung unserer Leidenschaften verbinden, die doch nichts anderes als ein unendliches Streben nach Endlichem darstellen, ebenso mit der Pflege der Tugenden, die in der Liebe zu Personen, in der Liebe zu Gott als Person, also als wahres Absolutes gipfeln. Dies eröffnet den Weg zur ernstesten und zugleich schwierigen Kontemplation über unsere Nächsten und über die Tiefe des Daseinssinnes der Welt, die potentiell unendlich ist, denn sowohl unsere Nächsten als auch die Welt haben ihren eigentlichen Sinn innerhalb des stufenweisen Offenbarungsgeschehens erst in ihrer gemeinsamen Verwurzelung in der Unendlichkeit und in der unbegrenzten Liebe Gottes, des Dreieinigen. Der wache Geist und das liebende Streben, sich selbst zu überschreiten, vereinigen sich zu der einen Methode zur Verwirklichung des menschlichen Aufstieges, denn der Geist unterscheidet nicht nur das Unendliche vom Endlichen, sondern auch den lichtvollen schmalen Weg zur Unendlichkeit von der dunklen Straße verklavender Leidenschaften.

e. Gottes Bild in uns: Das unaussprechliche Geheimnis unseres Wesens, das in Gemeinschaft erfahren wird und an die Heilige Dreieinigkeit gebunden ist

Nach Evdokimov ist unser eigenes Bild, das wir sehen, «ein Abbild des unaussprechlichsten trinitarischen Geheimnisses, bis in jene Tiefen hinein, in denen der Mensch für sich selbst ein Rätsel wird.» «Denn es ist leichter, den Himmel zu erkennen, als dich selbst.»<sup>60</sup>

Vyscheslavzev spricht von einem anthropologischen Apophatismus, der ein Abbild des göttlichen Apophatismus sei. So wie wir Gott nur durch seine unerschaffenen Energien erkennen, so erkennen wir am Menschen nur die menschlichen Energien. «So wie es eine negative Theologie gibt, die an das Geheimnis der Gottheit heranführt, so gibt es auch eine negative Anthropologie, die das Geheimnis des Menschen erschließt.»<sup>61</sup>

Dieses Geheimnis erfahren wir als Person, als Subjekt. Und das Geheimnis unserer Person als Quellgrund ungeahnter Zustände, Gefühle und Gedanken, erfahren wir in lebendiger, aktualisierter Weise in der Beziehung zum Geheimnis unserer Nächsten und gleichzeitig mit diesem. Das Geheimnis unserer Person bzw. das Gottesbild, das wir an uns tragen, enthüllt sich uns und wird für uns aktuell in der Gemeinschaft mit anderen Personen, die an diesem Geheimnis ebenfalls teilhaben. In der Gemeinschaft mit den Nächsten enthüllt sich uns aber noch mehr auch das Geheimnis der interpersonalen Gegenwart

Gottes. Denn unsere eigene interpersonale Liebe bezieht ihre Kraft allein aus der Liebe, die aus der Begegnung der göttlichen Personen hervorstrahlt. Die zwischenpersönliche Gemeinschaft ist Abbild der innertrinitarischen Gemeinschaft und Teilhabe an ihr. Das Bild Gottes im Menschen ist also ein Abbild der Trinität und erweist sich in zwischenmenschlicher Gemeinschaft. Der heilige Gregor von Nyssa sagt: «Nicht in einem Teil unserer Natur findet sich das Ebenbild, nicht in einem bestimmten Glied befindet sich die Gnade, sondern unsere Natur stellt in ihrer Ganzheit das Ebenbild Gottes dar.»<sup>62</sup>

Indem J. Daniélou diesen Ausspruch auslegt, meint er: «Diese neue Sichtweise des Begriffes *εἰκόν*» wird ebenfalls einen bestimmten Aspekt der spirituellen Theologie bestimmen. Wenn das Ebenbild nur in Gemeinschaft erfahren wird, muß das geistige Leben einerseits in Gemeinschaft erfahren werden, andererseits sollte es auf eine vollkommene Verwirklichung von Menschlichkeit ausgerichtet sein . . . Endlich ist es auf jene perfekte Verwirklichung des Ebenbildes durch die Vereinigung alles Geschaffenen mit Christus ausgerichtet, die die fundamentale Perspektive innerhalb des Denkens Gregors bildet . . . Wenn die vollkommene Liebe die Furcht ausgetrieben haben wird, dann wird sich alles, was erlöst ist, in einer einzigen Einheit wiederfinden, alle werden sich dann einer im anderen erkennen, innerhalb der vollendeten Geist-Taube.»<sup>63</sup>

Ähnlich meint auch Cyprian Kern, indem er Aussagen des heiligen Gregor Palamas kommentiert: «Nach anderem Verständnis besteht die Ähnlichkeit mit Gott nicht nur als Abbild einer der Personen aus der Heiligen Trinität, sondern als solches der ganzen lebensschaffenden Dreieinigkeit. So spiegelt sich im Menschen, in seiner geistigen Struktur und seinem geistigen Leben, das innertrinitarische Leben der Gottheit. Das lehrten die heiligen Gregor von Nyssa und Kyrill von Alexandria, der Selige Theodoret, Basilius von Seleukia, Athanasius Sinaites, Johannes Damascenus und Photius.»<sup>64</sup>

In bezug auf den Gemeinschafts-Charakter des Begriffes «Bild» und zugleich dafür, daß dieses «Bild» nur gemeinsam verwirklicht werden kann, ist es vielleicht bezeichnend, daß in der Genesis gerade im Zusammenhang mit der Erschaffung des Menschen als Paar vom «Bild» gesprochen wird. «Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, nach seinem Bilde schuf er ihn, und schuf ihn als Mann und als Weib» (Gen. 1,27). Und im Blick auf die Beziehung des Gemeinschafts-Charakters des «Bildes» zur Heiligen Trinität ist es vielleicht wiederum bezeichnend, daß in der Genesis unmittelbar vor dem Bericht über die Erschaffung des Menschen Gott in der Mehrzahlform sprechend dargestellt wird, wobei er seinen Entschluß kundtut, den Menschen nach seinem Bilde zu erschaffen: «Und Gott sprach: Lasset uns Menschen schaffen nach unserem Bild und nach unserem Gleichnis» (Gen. 1,26).

Gewiß war die Liebe zwischen Mann und Frau vor dem Fall nicht mit so heftiger Leidenschaft belastet, die etwas Elementar-Naturhaftes, Unpersonales und Nichtdurchgeistigtes an sich hat. Alles Menschliche wurde durch die Sünde in seiner Struktur verändert und in die Tiefe gezogen. Vl. Lossky sagt, indem er auf das Wort «Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, als Mann und als Weib schuf er sie» bezugnimmt und es kommentiert: «So widerspiegelt das Geheimnis der Einzahl und der Mehrzahl im Menschen zugleich das Geheimnis der Einzahl und der Mehrzahl in Gott; so wie das personale Prinzip in Gott danach drängt, daß sich das eine Wesen in der Vielfalt der Personen kundgebe, so ist es auch beim Menschen, der zum Bilde Gottes geschaffen ist. Das menschliche Wesen kann nicht einfach als Besitz einer einzigen Monade vorhanden sein; es verlangt nicht nach einsamem Für-Sich-Sein, sondern nach Gemeinschaft, nach jener gesegneten Vielfalt, die zur Liebe gehört.» Und dann meint er: «Aber dieser paradiesische Eros war wohl ganz anders als unsere jetzige begehrende Sexualität . . . Der Fall zog auch eine Veränderung des Wortsinnes nach sich. Die Sexualität, dieses «Vermehrt euch!», das Gott gebietet und zugleich segnet, erscheint in unserer Welt unwiderruflich an Trennung und Tod gebunden. Der Zustand des Menschen erfuhr bis hin zu seiner biologischen Wirklichkeit eine Mutation. Die Liebe zwischen den Geschlechtern wäre wohl nicht von solch paradiesischer Sehnsucht durchdrungen, wenn in ihr nicht eine schmerzliche Spur eines Urstandes mitschwänge, eine ferne Erinnerung daran, daß der andere und die Welt auf innerliche Weise erfahren wurde und daß der Tod nicht da war.»<sup>65</sup>

In der Unterschiedenheit als Mann und als Weib tritt innerhalb des Menschseins die gegenseitige Ergänzung als ein wichtiger positiver Faktor zutage, die zu betonter geistiger Bereicherung hinführt. Diese übersteigt die ungestüme sexuelle Lust, in der die materielle Sinnlichkeit mit so überwältigender Macht zur Geltung kommt, und besteht auch, wenn letztere nicht mehr da ist. Die Liebe zwischen Mann und Frau, die sich auf der Grundlage gegenseitiger geistiger Ergänzung entwickelt, bedeutet viel mehr als sexuelle Lust, ja man kann sagen, sie kann sich besser und dauerhafter entfalten, wenn die Beschäftigung mit dieser Lust ganz zurücktritt. Die Menschen sollten sich aber vermehren, denn es sollte eine unendliche Bereicherung für den einzelnen und für die Menschheit überhaupt ermöglicht werden, die sich in verschiedenen Beziehungen zwischen unbegrenzt vielen Menschen eröffnet, die in ihrer Originalität jeweils einmalig sind. Außerdem ergeben sich für den Menschen durch die Beziehung zu jeder Person immer neue Aufgaben, die zu bewältigen sind; die Beziehungen zu den Nächsten schaffen immer wieder neue soziale Probleme, ebenso auch neue Aufgaben hinsichtlich der Natur. Das menschliche Wesen

könnte sich nicht in seinem ganzen Reichtum entfalten und auch nicht zur Vollendung gelangen, wenn es nicht in einer Vielfalt von Hypostasen vorhanden wäre. Erst in der unendlichen Vielheit und Verschiedenheit dieser Hypostasen kommt die menschliche Natur sowohl hinsichtlich des Erkennens als auch der Verantwortung zu voller Entfaltung.

#### f. Die Personen, ihr gemeinsames Wesen und ihre Grundlage in der Heiligen Trinität

Während uns zur unendlichen Gemeinschaft mit Gott und zum geistlichen Wachstum in ihm allein die geheimnisvolle Teilhabe des uns eingepflanzten Bildes an seinem Urbild und das tätige Wirken der göttlichen Energien hinzieht, werden wir zur innigen Gemeinschaft mit unseren Nächsten, ohne die wir auch in unserer Gemeinschaft mit Gott nicht vollkommener werden können, nicht nur durch die gemeinsame Teilhabe am Leben der Trinität und durch den Reichtum der Energien hingezogen, die uns allen etwas von der in Gott bestehenden Gemeinschaft vermitteln, sondern auch unsere gemeinsame menschliche Natur drängt uns zu solcher Gemeinschaft, bzw. die Tatsache, daß die gleiche Natur in vielen Hypostasen vorhanden ist.

VI. Lossky stellt nach einer Reihe von Reflexionen über den Unterschied zwischen Person und Natur, in denen er z. T. auf die Existenz eines Gegensatzes zwischen beiden hinweist, fest, daß die Person gegenüber der Natur durch eine gewisse «apophatische Intimität» gekennzeichnet ist, die durch ihren Charakter als «Bild» bedingt ist und für das Individuum bestimmende Bedeutung hat. Doch wenn er einen solchen Gegensatz behauptet, versteht er unter «Natur», im niederen Sinn des Wortes, das von den Individuen untereinander aufgeteilte Wesen. Wem es gelingt, Hypostase der gesamten menschlichen Natur zu werden, ist nicht mehr Individuum, sondern Person. So meint er einerseits, das Individuum bestehe aus «einer gewissen Mischung der Person mit Elementen, die zur gemeinsamen Natur gehören, während als Person das bezeichnet werden kann, was sich von der Natur gerade abhebt und unterscheidet». In der gleichen Gedankenrichtung fährt er fort: «Der von seiner Natur bestimmte Mensch, der kraft seiner natürlichen Fähigkeiten und seines Charakters handelt, ist am allerwenigsten personenhaft». Ebenfalls in die gleiche Richtung deutet seine Feststellung: «Es ergibt sich eine gewisse Schwierigkeit im Zusammenhang mit dem christologischen Dogma, das den Willen als eine Funktion der Natur ansehen möchte; uns fällt es leichter, uns die Person vorzustellen, die als solche will, sich behauptet und sich durch ihren Willen durchsetzt. Außerdem impliziert die Idee der Person zugleich die

Freiheit gegenüber der Natur; die Person ist gegenüber ihrer eigenen Natur frei und nicht durch sie bestimmt. Die menschliche Hypostase kann nur verwirklicht werden, wenn auf den eigenen Willen und auf all das verzichtet wird, was uns bestimmt und uns einer natürlichen Notwendigkeit unterwerfen möchte. Das Individuelle, die Selbstbehauptung, worin sich die Person mit der Natur mischt und ihre wahre Freiheit einbüßt, muß überwunden werden.» Doch dann fährt Lossky in authentisch orthodoxem Geiste fort: «Das, was in uns dem Bilde Gottes entspricht, ist also nicht ein Teil unserer Natur, sondern die Person, die die Natur in sich einschließt ... Als Person (und nicht als Individuum) teilt die Hypostase die Natur nicht in der Weise, daß mehrere Einzelnaturen entstehen ... Die Trinität bedeutet nicht, daß drei Götter vorhanden sind, sondern ein einziger Gott ... Der Mensch stellt sich unter einem doppelten Aspekt dar: als individuelle Natur ist er ein Teil des Ganzen, er ist eines der konstitutiven Elemente des Universums; aber als Person ist er nicht ein Teil, sondern schließt selbst das Ganze in sich ein. Die Natur ist der Inhalt der Person, ihre Existenz. Eine Person, die sich als Individuum in sich selbst verschließt und sich ganz in die Grenzen ihrer eigenen Natur hineinbegibt, kann sich nicht mehr in vollkommener Weise verwirklichen, sondern verarmt. Nur indem sie auf ihren eigenen Inhalt verzichtet und ihn freiwillig hingibt, also aufhört, für sich selbst zu existieren, kann sich die Person innerhalb der Natur, die als solche allen gemeinsam ist, voll entfalten. Indem sie auf ihr individuelles Wohl verzichtet, entfaltet sie sich ins Unendliche und wird durch das reich, was allen gehört. Die Person wird vollkommenes Abbild Gottes und erreicht jene Ähnlichkeit, die in der Vollendung der allen Menschen gemeinsamen Natur besteht. Die Unterscheidung von Person und Natur wiederholt auf der Seite der Menschheit die Ordnung des göttlichen Lebens, die im trinitarischen Dogma ihren Ausdruck gefunden hat.»<sup>66</sup>

Wir sind mit dem, was Lossky im zweiten positiven Teil seiner Ausführungen über die menschliche Natur sagt, völlig einverstanden, meinen aber, daß sich das, was er ihr im ersten Teil an Negativem zuschreibt, nicht auf die menschliche Natur an sich bezieht, sondern auf einen bereits entstellten Zustand dieser Natur. Der heilige Irenäus sagt, der gefallene Mensch sei nicht mehr der wahre Mensch,<sup>67</sup> er hat demnach auch nicht mehr seine wahre Natur. Eine Natur, die in Individuen zerteilt ist, besitzt nicht mehr die vollen authentischen Eigenschaften der eigentlichen Natur, da sie keine harmonische Geschlossenheit mehr aufweist. Die Person wurde zum Individuum, nicht weil sie sich mit den Elementen der menschlichen Natur vermischt hat, sondern weil sie nicht die ganze Natur in sich schließt, weil sie die Natur, die sie in sich faßt, von der übrigen, ganzen Natur getrennt halten möchte.

Die Idee der Natur als unfreies Element ist entweder einem äußeren, physikalisch-biologischen Naturverständnis entlehnt, oder sie entspricht der gefallenen Natur, in welcher der geistige Faktor, der ja ebenfalls zur menschlichen Natur gehört, nicht mehr in seiner ganzen Kraft zur Geltung kommt, was auch zur Schwächung des Menschen als Person führt. Die Tiefe der Person ist im Grunde die Tiefe der unzerstört erhaltenen Natur.

Lossky weist sehr gut darauf hin, daß die Gemeinschaft, die die menschlichen Personen untereinander haben, nicht zugleich bedeutet, daß der einzelne danach strebt, die Natur aller einzunehmen, denn das würde dazu führen, daß die anderen jeweils das ihnen gehörende Stück der Natur festhielten, vielmehr deutet sie auf den Willen der Natur hin, allen gemeinsam zu gehören, ein Wille, der sich in den Personen manifestiert, in denen sie in konkreter Weise existiert.

Tatsächlich machen die Kirchenväter im allgemeinen keinen inhaltlichen Unterschied zwischen Person und Natur. Die Person ist nichts anderes als die Natur in ihrer wirklichen Existenz, und normalerweise umfaßt die Gesamtheit der Personen zugleich die Gesamtheit der Natur, indem sie sich gegenseitig gewähren und voneinander empfangen, so wie das auch in der Heiligen Trinität der Fall ist. Darum ist dieser Zustand, der ein ontologischer und zugleich ein Zustand der Liebe ist, von den Menschen nur insofern verwirklicht, als sie an der Natur und an der Liebe der Heiligen Trinität teilhaben: in höchster Gemeinschaft, wenn nicht der Natur, so doch der Gnade, der unerschaffenen Energie und der Liebe mit der Heiligen Trinität.

Und doch müssen wir darauf hinweisen, daß der heilige Athanasius von der geschaffenen Natur einschließlich der menschlichen Natur auch noch in einem anderen Sinne spricht: sie ist aus dem Nichts geschaffen, und wenn sie in Sünde fällt, so strebt sie wieder dem Nichts zu.<sup>68</sup> Nur die Verbindung mit Gott erhält sie am Leben. Man kann also sagen, die menschliche Natur hat ihren Bestand in Gott, und das, was den Menschen dazu befähigt, als unsterbliche, bedeutungstiefe Person zu bestehen, ist der göttliche Geist, der seinen Geist kräftigt. In diesem Sinne hätte Lossky recht, wenn er meint, das Heruntersteigen zum Zustand nichtkommunikativer Natur entledige den Menschen seines Standes als Person und der Gott-Ebenbildlichkeit, aber indem er in Gemeinschaft lebt, deren höchste Form die Gemeinschaft mit Gott darstellt, bleibe der Mensch als Person und als Ebenbild erhalten.

Die Natur besteht tatsächlich in einer Vielfalt von Hypostasen und wird durch die Beziehung zwischen ihnen unendlich bereichert – nach dem Vorbild und in der Kraft der innertrinitarischen Gemeinschaft. Die Hypostase kann weder in Absehung der Natur noch außerhalb der Gemeinschaftsbeziehung verstan-

den werden. Die Hypostasen sind nichts anderes als die Natur in konkreter Erscheinung und in Form von dynamischen Zwischenbeziehungen. Jede Hypostase ist ein Ich, das zu einem Du von gleicher Natur in Beziehung steht. Nur darauf beruht die Erfahrung unbegrenzter Beziehungen in Erkenntnis und Verantwortung. Nur darin besteht die Natur in realer Weise. Als Hypostase verwirklicht die menschliche Natur aber auch eine Beziehung zu einem absoluten Du. Die menschliche Hypostase kann sich als wirklich bestehende menschliche Natur ohne die Beziehung zum persönlichen Absoluten und ohne die Verantwortung vor ihm nicht richtig entwickeln.

#### g. Der Mensch als besonderes Abbild des Logos und seine Entwicklung durch dessen Geist

Wir haben bisher als Urbild der Gott-Ebenbildlichkeit des Menschen die Heilige Trinität angesehen. Man darf indessen nicht außer acht lassen, daß der Mensch auch als Abbild des göttlichen Logos angesehen wird, der seinerseits als Ebenbild des Vaters in der Fülle der Zeit das Bild des Menschen annahm (Phil. 2,6.7; Hebr. 1,3). Der Mensch ist also Abbild des Logos und als solches dann auch «Ebenbild» des Vaters. Weil er Abbild des Logos und darin Ebenbild des Vaters ist, steht er zur innertrinitarischen Gemeinschaft in einer bestimmten Beziehung und ist dazu berufen, auf menschlicher Ebene ein Gemeinschaftsleben zu verwirklichen, das dem der Trinität entspricht und aus ihr seine Kraft bezieht. Durch seine Menschwerdung richtet Christus im Menschen die Gott-ebenbildlichkeit in völliger Aktualität auf, ermöglicht ihm also die völlige Gemeinschaft mit Gott und den anderen Menschen.

Als Abbild des Logos ist der Mensch Subjekt der Tätigkeiten bzw. Mitsubjekt zusammen mit den anderen; und er trägt die Verantwortung, in den Tätigkeiten einen göttlichen Sinn, ja den Logos selbst als das höchste Subjekt zu erkennen und mit seinen Nächsten, als mit seinen Mitsubjekten, gemäß dem Vorbild des göttlichen Logos Gemeinschaft zu pflegen.

Daher besteht die Aktualisierung der Ebenbildlichkeit nicht nur in der Verwirklichung völliger Gemeinschaft mit Gott, auch nicht nur im Zusammenschluß aller, die an Christus als an ihr gott-menschliches Urbild glauben, sondern auch in der Einbeziehung der gesamten Natur in die Gemeinschaft der verwandelten, verklärten Menschheit. Der göttliche Geist, der in seiner ganzen Fülle aus Christus auf die ausgegossen wird, die an ihn glauben, deren Geist dadurch neu entfacht wird, erfüllt nicht nur ihre Leiber mit neuem Leben und macht sie transparent für das Himmlische, sondern wandelt auch die Natur und den Kosmos. Der heilige Maximus Confessor hat diesen Umstand

besonders gegenüber dem Platonismus und dem Origenismus betont, die von der Befreiung des Menschengesistes von den Fesseln des Leibes und von der Welt und der Geschichte als dem Gefängnis sprachen, aus dem der Geist wieder zum Pleroma zurückfinden müsse, aus dem er durch die Sünde herausgefallen sei. Die Menschen aktualisieren ihre Gottebenbildlichkeit bzw. ihre authentische Humanität, indem sie in der Erkenntnis Gottes und in ihrer Ähnlichkeit mit ihm vordringen und damit zugleich in der Erkenntnis des Daseinsinnes aller Dinge fortschreiten bis hin zur Erkenntnis ihres in Gott ruhenden, präexistenten Sinnes, ja bis zu Gott selbst, und indem sie ihr Leben entsprechend dem Zusammenklang dieser Erkenntnis gestalten. Der Mensch ist dazu berufen, in geistlicher Beherrschung über die Welt hinauszuwachsen; indem er sie transfiguriert, besitzt er doch die Fähigkeit, sie als transparentes Mittel einer geistigen Ordnung zu sehen, die aus der Person des Logos hervorstrahlt.

Er kann in diesem geistlichen Wachstum auch durch das Wissen zunehmen, das in immer höherem Maße den apophatischen Sinn der Welt erkennt, der in Gott verborgen ist, so wie er auch durch geschichtliche Erfahrungen darin gefördert wird. Letztere führen, wenn sie positiv sind, die menschliche Gemeinschaft weiter; wenn sie negativ sind, weisen sie auf die Notwendigkeit der Hilfe Gottes zur wahren Vollendung unseres Daseins hin oder führen uns dazu, daß wir uns dem Guten zuwenden. So trägt alles zur Entdeckung der unendlichen Komplexität der menschlichen Möglichkeiten bei in bezug auf zwischenmenschliche Beziehungen und auf die Beziehungen der Menschen zur Natur. Der wahre Nutzen, den der Mensch aus der Geschichte aber ziehen muß, ist die Stärkung des menschlichen Geistes, in immer akzentuierterer Weise die Kontingenz seines Leibes und der Natur in der Beziehung zu seinem Geist zu aktualisieren, um immer mehr von den in der Natur vorhandenen Möglichkeiten zu entdecken.

In gewissem Sinne geht die gemeinsame menschliche Natur in die allgemeine kosmische Natur über. Wenn daher die Entwicklung der menschlichen Gemeinschaft eine Aktualisierung des Charakters der menschlichen Natur innerhalb der allgemeinen Natur darstellt, so muß sie zugleich auch eine Aktualisierung der kosmischen Natur als gemeinsame Wirklichkeit bedeuten.

### *3. Der Urstand*

Das göttliche Ebenbild besteht in der ontologischen Struktur des Menschen, die geschaffen ist, nach Vereinigung mit der höchsten Gemeinschaft, nämlich der der göttlichen Personen zu streben, die der Urquell aller Gemeinschaft

sind, ebenso nach der Vereinigung mit den übrigen menschlichen Personen; die Ähnlichkeit indessen besteht in der Aktivierung dieser Struktur. Folglich konnte der Urstand des Menschen nicht ein Stand sein, in welchem sich die Ebenbildlichkeit dank der Kräfte, die nach dieser Gemeinschaft streben, entfaltet, denn dafür wäre eine längere Zeit nötig gewesen. Doch der Urstand konnte auch nicht der Ebenbildlichkeit als ontologischer Struktur mit ihrem Streben nach Gemeinschaft ermangeln, da eine solche spezifisch menschliche Struktur nicht erst in der Zeit gewonnen wird. Der Mensch war von Anfang an Mensch.

Der Mensch war also von bösen Gelüsten frei und strebte nach dem Gut der Gemeinschaft mit Gott und den Nächsten, war aber in dieser Reinheit und Güte nicht gefestigt. Er war sich seiner selbst bewußt und war frei, und in dieser Bewußtheit und Freiheit strebte er nach dem Guten. Aber er hatte noch kein entwickeltes Bewußtsein des Guten und Wahren, auch keine Freiheit, die gegenüber gewissen Leidenschaften irgendwie abgesichert gewesen wären. Er war nicht sündig, aber auch nicht von erworbenen Tugenden geschmückt, auch hatte er nicht willentlich gefestigte reine Gedanken. Er hatte die Unschuld dessen, der die Sünde nicht geschmeckt hat, aber nicht jene, die durch das Zurückweisen der Versuchung gewonnen wird. Er war ein Wesen mit einem von Leidenschaften unverwundeten und ungeschwächten Geist, aber ungeübt und nicht gekräftigt durch die Unterwerfung des Leibes und der Welt in ihrer vielgestaltigen Kontingenz. Sein Leib war nicht geknechtet von den automatisch wirkenden Gesetzen der Sünde, er hatte aber auch nicht die geübte Kraft, gegenüber einem solchen Zustand immun zu bleiben. Die Welt stellte seinem Leib und Geist ihre Abläufe nicht als Ketten entgegen, aus denen es kein Entrinnen gibt, sie war aber auch nicht seinem Geist und dessen Kraft unterworfen.

Die Welt hatte für den Menschen die Transparenz, die sie für ein unschuldiges Kind hat, das aber sofort ihrer Undurchschaubarkeit innewird, indem es böse zu handeln beginnt; sie hatte aber nicht jene Transparenz, die sie für den Heiligen hat, durch die ihre Undurchschaubarkeit tatsächlich überwunden wird. Es war eine gesunde Ausgewogenheit der Ratio vorhanden, die Dinge wurden richtig beurteilt und das Handeln klar gewählt, in einer Weise, die der hin- und hergerissene und von Meinungen und Erkenntnissen umtriebene Mensch nicht mehr kennt; doch hatte er keine unerschütterliche Festigkeit, die auf kritischer Erfahrung beruht, die durch das Bestehen auf dem Grund und durch das Zurückweisen des Bösen erworben wird.

Gott tat sich in personhafter Weise als Schöpfer und Erhalter in unbestreitbarer Evidenz im ungetrübten Spiegel der Menschenseele kund, und die guten

Strebungen des Menschen stießen auf die ihm innerlich von Gott eingegebenen guten Regungen. Das Natürliche und das Übernatürliche bildeten nicht zwei gesonderte Ebenen des Lebens und der Wirklichkeit, sondern waren in einer einzigen Ordnung zusammengefaßt, die klar und gleichzeitig gut war. Die Aussage des heiligen Maximus Confessor über die Unscheidbarkeit von natürlichem und übernatürlichem Gesetz trifft besonders auf diesen Zustand zu, der die Sünde noch nicht kannte.<sup>69</sup> In seinem anfänglichen Zustand erblickte der Mensch – wie übrigens auch der Heilige – in allen Dingen ihm von Gott dargebotene Gaben, in denen seine Liebe zu ihm spricht. Die Natur selbst war ein klares, durchsichtiges Mittel des Wirkens und Sprechens Gottes. Erst als die reine Sensibilität des Menschen für Gott, der sich in den Dingen kundtut, durch die Sünde abgestumpft worden war, wurde eine besondere Offenbarung nötig, die sich von Gottes Wirken in den Dingen, das von den Menschen nicht mehr wahrgenommen wird, unterscheidet. Vorher wandelte Gott unablässig durch den transparenten «Garten» der Welt.

Wenn sich diese Unschuld durch willentliche Übung und durch eigenes Bemühen gefestigt hätte, dann hätte die geistige Kraft so zugenommen, daß das Gesetz des Verderbens weder in der Welt noch im Leib seine Herrschaft hätte aufrichten können. Die potentielle Unsterblichkeit, die der Mensch durch den nach Gottes Bild geschaffenen Geist in sich trug, wäre Wirklichkeit geworden.

Die Versuchungen und Leidenschaften waren nicht wie Wurzeln in ihm vorhanden, die mit innerer Notwendigkeit wachsen und treiben; aber ihre Möglichkeit war durch die Sinnlichkeit seines Leibes gegeben, die zwar hätte rein erhalten werden können, wenn der Mensch dem Geist die beherrschende Rolle zugewiesen hätte, so wie sie eben auch befleckt werden konnte, als sie sich vorwiegend vom Leib und seinen Begierden bestimmen ließ. Der Mensch verfügte über eine Freiheit, derer er sich nach dem Sündenfall nicht mehr erfreute, aber diese Freiheit war nicht durch das Gute gefestigt, so daß sie gegenüber den Versuchungen leiblicher Begierde fest und unberührt hätte bleiben können. Der Mensch, der am Anfang da war, konnte den Zustand der Reinheit, in dem er sich befand, leichter verändern als ein im Guten durch eigenes Bemühen gefestigter Mensch; er war aber zu solcher Veränderung nicht durch die Heftigkeit bereits genossener Lüste oder durch Leidenschaften hineingezogen, die als Gewohnheiten tief in sein Wesen eingedrungen wären. Mit solchen allgemeinen Bestimmungen beschreiben die heiligen Kirchenväter den Urstand. Der heilige Johannes Damascenus meint, Gott habe den Menschen erschaffen «ohne sündiges Wesen und mit freiem Willen, sündlos aber nicht im Sinne einer Unfähigkeit zu sündigen, denn Gott allein ist für die

Sünde unzugänglich, sondern er schuf ihn so, daß der Drang zum Sündigen nicht zu seinem Wesen gehörte (*οὐκ ἐν τῇ φύσει τὸ ἀμαρτάνειν ἔχοντα*), diese Möglichkeit stand ihm aber zu freier Wahl offen. Er hatte also die Freiheit, unter dem Beistand der göttlichen Gnade im Guten zu bleiben und fortzuschreiten, aber ebenso vom Guten abzuweichen und dem Bösen zu verfallen. Gott ließ dieses um der Freiheit willen zu, denn was erzwungen wird, ist keine Tugend.»<sup>70</sup>

Gott hat den Menschen nicht als automatisch wirkendes Werkstück in das Getriebe eines in unveränderlichen Prozessen ablaufenden Naturgeschehens hineingestellt, sondern ihn als freies Subjekt geschaffen, das fähig ist, den Naturablauf zu beeinflussen, das Gute dadurch freiwillig zu tun und darin seine Übereinstimmung mit dem guten Willen Gottes zu erweisen und so in seiner Ebenbildlichkeit mit ihm fortzuschreiten. Ein einfaches Hineinstellen des Menschen in eine mechanisch ablaufende Naturordnung hätte sowohl die Schöpfung der Welt als auch die Erschaffung des Menschen als etwas Sinnloses erscheinen lassen. Aber die Schöpfung einer Natur, die den Menschen zwar in einen Automatismus hineinziehen kann, der für die Sensibilität des Menschen und für seinen Geist zur Leidenschaft von absoluter Dimension werden kann, stellt den Menschen dennoch unabdingbar vor die Aufgabe, für die Erhaltung und Festigung seiner Freiheit zu kämpfen, damit er durch sie sowohl die Natur als auch seinen Leib vom Automatismus eines einfachen Hineingestelltseins und von den darin wirkenden Leidenschaften zu befreien. Der Mensch kann nicht zu einem einfachen Stück Natur werden, er wird aber von Leidenschaften erfaßt, wenn er ihrer Herrschaft verfällt, wenn er sie aber selbst beherrscht, wird er tugendhaft und geistig gefestigt. Darum wurde ihm der Auftrag gegeben, über die Natur zu herrschen. Wenn er diesem Auftrag nachgekommen wäre, hätte sich seine Freiheit gefestigt und dadurch auch sein Geist. Dieser Auftrag verfolgte nicht die Knechtung des Menschen, sondern seine Festigung in der Freiheit und in der Gemeinschaft mit Gott. Es wurde darin vom Menschen verlangt, Mensch zu bleiben, als Mensch stark zu werden, als ein Wesen, das der Natur überlegen ist.

Nur weil er dem Automatismus der Natur überlegen war, konnte der Mensch wahrhaftig Gott lieben und damit wirklich tugendhaft sein. Tugend oder Sündlosigkeit, die natürlicherweise und nicht durch eigenen guten Willen da ist, stellt keine geistige Stärke dar. Der heilige Basilius antwortet auf die Frage, warum denn die Sündlosigkeit nicht zu unserer Konstitution gehöre, mit folgenden Worten: «Auch du erhältst deine Hausgenossen zufrieden, nicht wenn du sie gefesselt hältst, sondern wenn du siehst, daß sie freiwillig ihre Pflicht erfüllen. So gefällt auch Gott nicht das, was wir gezwungenermaßen

tun, sondern das, was wir als Tugend verrichten. Die Tugend wird aus freier Entscheidung heraus getan und nicht aus Zwang. Die freie Entscheidung hängt aber von uns ab. Und das, was von uns abhängt, das ist Freiheit.»<sup>71</sup>

#### a. Das Paradox der Freiheit

Da der Mensch den Auftrag, über die Natur zu herrschen, nicht erfüllte, verzichtete er auf die Freiheit. Er verzichtete auf die Freiheit durch die Freiheit selbst, und zwar so, daß er auf diesen Verzicht wann immer wenigstens teilweise zurückkommen kann oder wenigstens wünschen kann, auf ihn zurückzukommen. Wenn er nicht die Freiheit gehabt hätte, auf sie frei zu verzichten, wäre ihm nicht geboten worden, an seiner Freiheit festzuhalten, indem er über die Natur herrschen sollte. Die Grundlage für die Herrlichkeit der Gott-Ebenbildlichkeit des Menschen besteht in seiner Freiheit. In sie war aber auch die Möglichkeit des Falles eingeschlossen, die Möglichkeit also, die Freiheit unter Beweis zu stellen, indem der Mensch auf sie in einem gewissen Ausmaß verzichtete bzw. fortdauernd in Freiheit seine Freiheit aufzugeben. «Um dem Auftrag, göttlich zu werden – wie es der heilige Basilius formulierte –, zu entsprechen, mußte der Mensch die Möglichkeit haben, ihn auch zurückweisen zu können. Gott macht sich nicht-allmächtig gegenüber der menschlichen Freiheit, die er nicht überwältigen will, weil sie aus der Allmacht Gottes stammt. Gewiß war der Mensch nur durch den Willen Gottes geschaffen worden, vergöttlicht werden kann er aber nicht durch diesen Willen allein. Zur Schöpfung bedurfte es eines einzigen Willens, zur Vergöttlichung aber bedarf es deren zwei. Um das Ebenbild hervorzurufen, genügte ein Wille, es bedarf aber eines zweiten, um das Bild zu wahrer Ähnlichkeit zu führen. Die Liebe Gottes ist so groß, daß sie den Menschen nicht zwingen will. Denn es gibt keine Liebe ohne respektvolle Achtung des anderen. Der göttliche Wille setzt sich also dem tastenden Suchen, den Umwegen und selbst den Revolten des menschlichen Willens aus, um ihn zu freiwilligem Zustimmung zu bringen. Das ist die göttliche Vorsehung.» «Der Höhepunkt der Allmacht impliziert somit eine Art freiwillige Ohnmacht Gottes als ein göttliches Risiko. Die Person des Menschen ist das höchste Schöpfungswerk, nur weil Gott die Möglichkeit der Liebe in es hineinlegte, freilich auch die Möglichkeit, sie zurückzuweisen. Gott riskiert das ewige Verderben seines höchsten Schöpfungswerkes, damit es eben sein höchstes Werk sein kann. Dieses Paradox ist nicht rückgängig zu machen. Gerade in seiner Größe, in seiner Möglichkeit, vergöttlicht zu werden, ist der Mensch zugleich fähig, zu fallen.»<sup>72</sup>

## b. Die Ambivalenz der Unverdorbenheit und der Unsterblichkeit des Urstandes

Da mit dem Zustand der Sündlosigkeit, in dem sich der Mensch im Anfang befand, zugleich die ungetrübte Gemeinschaft mit Gott verbunden war, die die Grundlage für die Konsistenz der menschlichen Natur, ihrer Unverdorbenheit und Unsterblichkeit darstellte, haben die heiligen Kirchenväter recht, wenn sie dem Menschen vor dem Fall den Zustand der Unverdorbenheit (*in corruptibilitas*), der Unsterblichkeit und des vollen Glanzes im Lichte Gottes zuschreiben. Denn vom Menschen wurde nichts anderes verlangt, als willentlich in diesem Zustand der Sündlosigkeit zu verbleiben, damit die Unverdorbenheit und Unsterblichkeit, die noch nicht fest mit seiner Person verbunden waren, durch eigenes Wollen und eigene geistige Kraft zu seinen bleibenden, definitiven Eigenschaften würden. Durch die Sünde aber wurden die Menschen zum Tode geführt, der für sie zwar möglich war, aber noch nicht eigentlich zu ihrer Natur gehörte. So gehören der Tod und die Verderbtheit, solange der Mensch mit Gott verbunden ist, eigentlich nicht zu seiner Natur, aber wenn diese Natur, die aus dem Nichts gemacht wurde, in sich selbst ruht und sich vor Gott verschließt, brechen sie als die großen Gegensätze in sie ein. Ihre Beziehung zur Natur ist genauso paradox wie das Verständnis der Natur selbst: Diese ist eine selbständige Wirklichkeit, die von Gott zu unterscheiden ist, gleichzeitig kann sie aber nicht zur Existenz kommen, nicht erhalten bleiben und nicht zu voller Entfaltung kommen ohne die Verbindung mit ihm bzw. ohne eine bestimmte Teilhabe an ihm.

VI. Lossky stellt sich die Frage: Kann gesagt werden, daß Adam im paradiesischen Zustand sterblich gewesen ist?, und antwortet darauf: «Gott hat den Tod nicht geschaffen – so sagt die Weisheit. Für die älteste Theologie, wie die des heiligen Irenäus, war Adam weder notwendigerweise sterblich, noch war er unsterblich: seine Natur war reich an Möglichkeiten, sie war formbar, sie hätte dauernd durch die Gnade ernährt werden können und wäre durch sie dahin geführt worden, da alle Risiken des Alterns und des Todes überwunden sind. Die Möglichkeit des Todes bestand, sie bestand aber, um unmöglich gemacht zu werden. Dies war die Versuchung, die die Freiheit Adams zu bestehen hatte: der Baum des Lebens inmitten des Paradieses und die Speise der Unsterblichkeit, die er trug, boten die Unsterblichkeit an . . . Man muß sich aber aus Gott ernähren, wenn man die Unsterblichkeit frei erlangen will. Und Adam hat dieses nicht getan.»<sup>73</sup>

Die formbare Natur trägt also auch die Möglichkeit der Verdorbenheit in sich und diese verwirklicht sich, sobald sie sich in sich selbst verschließt und ohne

Seele bleibt und die Seele Gott verliert. Wenn die Seele aber Gottes teilhaftig ist, kann die Natur durch sie die Unverdorbenheit erlangen.

Der heilige Athanasius sagt: «Die Menschen, die sich von der ewigen Wirklichkeit abkehrten und sich auf den Rat des Teufels hin den vergänglichen Dingen zuwandten, wurden für ihr Verderben und für den Tod verantwortlich . . . Sie hatten zwar eine verderbliche Natur, aber durch die Gnade der Teilhabe am Logos hätten sie von diesem Zustand ihrer Natur freiwerden können, wenn sie gut geblieben wären. Dank der Gegenwart des Logos hätte sich ihnen die Verderbtheit, die in ihrer Natur lag, in der Tat nicht genaht.»<sup>74</sup> Durch den Geist, der an Gott teilhat, eröffnete sich der menschlichen Natur die Stufe der Unverderblichkeit, der Unsterblichkeit, der ständigen Neuheit, der Freiheit, der Befreiung von der Monotonie des Zusammensetzens und Auflösens, die für die individuelle menschliche Person den Tod bedeutet. Der heilige Athanasius sagt ebenfalls: «So schuf Gott den Menschen und wollte, er solle unverderbt bleiben . . . Doch die Übertretung des Gebotes warf sie auf ihre Natur zurück, so daß sie, die aus dem Nichts hervorgegangen waren, nun wieder gerechterweise im Laufe der Zeit das aufs Nichts ausgerichtete Verderben erleiden mußten . . . Seiner Natur nach ist der Mensch sterblich, da er aus dem Nichts hervorgegangen ist. Wenn er durch Frömmigkeit die Ähnlichkeit mit dem Seienden bewahrt hätte, so hätte er das Fallen der Natur verhindert und wäre unsterblich geblieben.»<sup>75</sup> Und Symeon der Neue Theologe sagt ebenfalls: «Aus dem Staub der Erde geformt und mit dem Lebensodem versehen, ein Ausdruck, mit dem die Schrift auf die verständige Seele und auf das Bild Gottes hinweist, wurde der Mensch ins Paradies gesetzt und erhielt den Auftrag, es zu bearbeiten und es zu bewachen. Wieso? Darum: Solange der Mensch dieses Gebot einhielt und sich in seinem Wirken danach richtete, würde er unsterblich bleiben und mit den Engeln wetteifern; gemeinsam mit ihnen würde er Gott unaufhörlich loben, die Erleuchtungen erhalten, die von ihm ausgehen, Gott im Geiste sehen und seine göttlichen Worte vernehmen. Doch von dem Augenblick an, in welchem er das Gebot übertreten und von dem verbotenen Baum essen würde, werde er dem Tod verfallen, das Augenlicht der Seele verlieren: entkleidet und ohne Gewand der Herrlichkeit werde er verschlossene Ohren haben, verstoßen aus der Gesellschaft der Engel, werde er aus dem Paradies vertrieben. Dies ist Adam nach dem Fall zugestoßen: er verlor das unsterbliche Leben und die Ewigkeit.»<sup>76</sup>

Die Unsterblichkeit gehörte also zur Verbundenheit mit Gott hinzu, zur Ausrichtung aller Sinne auf Gott. Im Anfang warf der Mensch also keine lüsternen und lauernenden Blicke auf die ihn umgebende Welt, sein Mund war nicht daran gewohnt, Häßliches zu reden, sein Ohr war nicht darauf aus, etwas

Böses oder Versuchliches aus den Worten des anderen herauszuhören. Aus seinem Antlitz strahlte das Licht des Vertrauens und der Güte. Wenn der Mensch in der Verbundenheit mit Gott verblieben wäre, hätte sich der Zustand der Unsterblichkeit in ihm verfestigt.

Der heilige Symeon der Neue Theologe stellt das durch den Fall verdorbene Werk der Sinne, das gierig auf den äußeren Anblick der Welt gerichtet ist, ihrem früheren Wirken entgegen, das vom Geist geleitet und ehrfürchtig auf Gott ausgerichtet war, der hinter allen Dingen erkannt wurde. «Er übertrat das Gebot Gottes und neigte sein Ohr den Einflüsterungen des betrügerischen Teufels; er ließ sich von ihm täuschen und hörte auf seine listigen Worte, als er dem Herrn und Schöpfer entgegen redete; er kostete von der Frucht des Baumes, und indem er anfang, in einer von den Sinnen bestimmten Weise zu sehen, sah er plötzlich voller Gier die Nacktheit seines Leibes und betrachtet sie. Von diesem Augenblick an war er in der Tat aller Vorteile entblößt und wurde taub, er hörte mit seinem verderbten Ohr die göttlichen Worte nicht mehr und verstand auch das unaussprechliche Lob nicht mehr, als er sich willentlich das Verständnis dafür verschloß, als er voller Lust auf die Frucht des Baumes blickte.»<sup>77</sup>

Vor dem Fall, als er sich mit Gott und dem Nächsten sozusagen im Zustand natürlicher Harmonie befand, wenn diese auch nicht durch willentliches Gutsein gefestigt war, befand sich der Mensch auch in Harmonie mit der Natur. Seine Sanftmut scheuchte kein Tier aus seiner Umgebung. Seine Gier verdarb und erniedrigte die Natur nicht. Indem er überall in ihr Gott erblickte, fühlte er sich in ihr geborgen, wie in einer Wiege, er hatte kein Bedürfnis, ihre Geheimnisse durch irgendwelche Analysen und Abgrenzungen aufzudecken. Er sah durch sie hindurch über sie hinaus, und die Kraft seines unschuldigen Geistes erkannte ihre von ihm gestaltbaren Abläufe. Ein tiefes Solidaritätsgefühl vermittelte ihm Frieden mit allen Wesen.

Der Mensch hätte, wie der heilige Maximus Confessor sagt, das verbindende Glied zwischen der gesamten Natur und Gott sein können. Entgegen der pantheistischen Auffassung ist der Mensch nicht dazu bestimmt, seine Individualität ganz aufzugeben oder ganz in der Welt als in einem unpersönlichen Ganzen aufzugehen, sondern im Gegenteil, er hat den Auftrag, die Welt gleichsam zu «personalisieren». «Der Mensch wird nicht durch das Universum erlöst, sondern das Universum durch den Menschen. Denn der Mensch ist die Hypostase des gesamten Kosmos, der an ihm teilhat. Die Erde erhält ihren personalen, hypostatischen Sinn im Menschen. Die Welt folgt dem Menschen nach, denn sie ist die ihm gehörende Natur, man könnte sagen, seine «Anthroposphäre». Und diese anthropo-kosmische Verbindung vollendet sich, wenn

die Verbindung des Menschenbildes mit Gott, seinem Prototypus, ihre Vollen-  
dung findet ... Wir sind also für die Welt verantwortlich. Wir sind die Rede,  
der Logos, durch den die Welt spricht und es hängt nur von uns ab, ob sie  
lästert oder betet. Nur durch uns kann der Kosmos wie ein verlängerter Leib  
die Gnade empfangen. Denn nicht nur die Seele, sondern auch der Leib des  
Menschen ist nach dem Bilde Gottes geschaffen».78

## II. Die Erschaffung der unsichtbaren Welt Die Welt der nichtleiblichen Geister

### A. Die guten Engel und ihre Bedeutung für die geistliche Entwicklung der menschlichen Natur

#### 1. Die enge Beziehung zwischen der Welt der Engel und der der Menschen

Der unendlich reiche Gott ist in seinem Schaffen nicht engherzig und geizig. Die Schöpfung ist ins Dasein gerufen, um ihn zu offenbaren und am Reichtum seines Wesens teilzunehmen, und sie erlangt ihre Einheit in dieser gemeinsamen Teilhabe. Als seine Schöpfung spiegelt sie in bestimmter, ihr angemessener Weise diesen unermeßlichen Reichtum durch ihre Ausmaße und ihre Vielfalt und hat in all ihren Formen an diesem Reichtum teil. – Andererseits bedarf die Offenbarung Gottes eines Adressaten bzw. bestimmter geistiger Wesen. Daher ist die nichtgeistige Natur nur insoweit wirkliche Offenbarung Gottes, als menschliche Wesen da sind, die Gott durch sie erkennen und sich darüber Rechenschaft geben, daß sie, indem sie ihn offenbart, an Gott teilhat und daß sie selbst in noch höherem und entsprechenderem Maße an ihm teilhaben. Doch die Erkenntnis Gottes vermittels der sichtbaren Welt, an die der Mensch gebunden ist, ist nicht die einzige Weise, ihn zu erkennen. Es muß noch eine andere Art der Offenbarung Gottes und damit seiner Erkenntnis und der Teilhabe an ihm geben, eine Weise, die nicht an die sichtbaren Symbole gebunden und daher der göttlichen Geistigkeit angemessener und seinem Wesen entsprechender ist.

Dionysius Areopagita sagt: «Die heiligen Ordnungen der himmlischen Wesen haben an dem teil, was ihnen von der Ur-Gottheit auf höhere Weise zugewiesen wird, als solchen, die in geistiger Art leben und vernünftig sind, wie wir. Denn indem sie sich im Geiste wandeln, um Gott nachzuahmen und indem sie auf das sehen, was Gott in überweltlicher Weise eigen ist und danach streben, ihrem Verstand ein ähnliches Aussehen zu geben, freuen sie sich einer reicheren Teilhabe an ihm, da sie immerdar in seiner Nähe sind und immerfort emporstreben so weit sie können, ständig unterstützt von der göttlichen unwandelbaren Liebe, indem sie in nichtstofflicher, unvermischter Weise die ersten, ursprünglichen, ihnen angemessenen Erleuchtungen bekommen; und ihr ganzes Leben ist verständig.»<sup>79</sup>

Wenn Gott nur Geister geschaffen hätte, die an Leiber gebunden sind, könnte

man annehmen, daß das höchste Wesen nur vermittelt sichtbarer und greifbarer Formen erkennbar sei. Das würde dann heißen, daß es selbst in bestimmter Weise ein sichtbar-greifbares Subjekt ist und daß an die Existenz des Absoluten in ontologischer Weise auch die Materie gebunden ist. Dieses ließe aber die Schöpfung selbst als zweifelhaft erscheinen. Die Materie, die zum Wesen des Absoluten gehörte, nähme diesem die Befähigung zum Schaffen, sie verliehe ihm einen pantheistischen Charakter.

Die Existenz erschaffener, aber nicht verleiblichter Geister weist also auf die Möglichkeit einer unmittelbaren Erkenntnis der geistigen Wirklichkeit, auf die Möglichkeit einer direkten Kommunikation zwischen Geist und Geist. Daraus folgen zwei Weisen bzw. zwei Ebenen der Offenbarung Gottes: eine direkte, geistige und eine durch sinnhafte Formen. Da sich aber der Geist auf verschiedenen Stufen befindet, folgt daraus eine Vielzahl von Stufen der geistigen Schöpfung. Weil aber Gott *einer* ist, muß auch die Schöpfung eine Einheit bilden und die erkennenden Geister, ob im Leibe oder ohne Leiber, müssen sie in solidarischer Weise erfassen können.

Andererseits ist es so, daß je verschiedener die Offenbarungsformen Gottes und die Arten der Teilhabe an ihm sind, umso mehr wird von seinem Reichtum denen zugeteilt, die fähig sind, diese Formen zu erkennen, und Gott bedient sich dazu aller seiner Offenbarungsformen. Diese Formen, die von einem erkennenden Subjekt zum anderen mitgeteilt werden, bereichern die Erkenntnis und das Verständnis eines jeden. Daraus ergibt sich eine gemeinschaftliche, unendlich reiche Erkenntnis der gesamten Schöpfung in bezug auf Gott.

In der Tat redet die göttliche Offenbarung von einer Welt nichtleiblicher Geister, die mit den Menschen und der sichtbaren Welt innerlich zusammengehören. Bezüglich des Zeitpunktes, zu dem die Welt der Geister geschaffen wurde, sagt die Heilige Schrift nur an einer einzigen Stelle etwas aus, und zwar im Buche Hiob, wobei davon ausgegangen wird, daß dieser Augenblick vor der Schöpfung der sichtbaren Welt und des Menschen anzusetzen sei. An dieser Stelle heißt es: «Als die Sterne geschaffen wurden, lobten mich meine Engel mit lauter Stimme» (Hiob 38,7). Die Väter sind der Meinung, die Engel seien vor der Erschaffung der sichtbaren Welt und des Menschen geschaffen worden; dies ist die Ansicht der meisten unter ihnen. Sie setzen die Engelwelt sogar in einer Art überzeitlichen Äon an, der aber nicht gleich-ewig mit Gott ist. Dieser stellt eine Daseinsform dar, die mit jener vergleichbar ist, die im Eschaton die ganze Schöpfung umfassen wird. Die sichtbare Welt schreitet innerhalb der Zeit darauf zu. Der heilige Basilius spricht von einem vor der Welterschöpfung liegenden, überzeitlichen, äonischen, ewigen Zustand, der den überweltlichen Kräften entspricht. In diesem Äon habe der Urheber und

Schöpfer aller Dinge die geistigen, unsichtbaren Geschöpfe ins Dasein gerufen.<sup>80</sup> Auch in den Schriften des Dionysius Areopagita werden die Engel als äonische, überzeitliche Wesen angesehen, die aber mit Gott, der bereits vor dem Äon da war, nicht gleich-ewig sind. Sie stehen zwischen Ewigkeit und Zeit. Die diesbezüglichen Aussagen des Dionysius lauten: «Oft wird auch das Uralte mit dem Ausdruck Äon bezeichnet, auch die gesamte Ausdehnung unserer Zeit wird Äon genannt, da Alter und Unveränderlichkeit zum Wesen des Äons gehört. *Zeitlich* betrachtet wird aber jener, der sich im Zustand der Verderbnis und der Veränderung befindet, immer anders benannt. Darum sagt auch die Heilige Schrift über uns, die wir hier als zeitlich angesehen werden, wir werden einst, wenn wir zur Unverderblichkeit und Unveränderlichkeit gelangen, am Äon teilhaben . . . Jene Wesen, die an sich da sind, werden durch den Äon bezeichnet; jene, die im Werden begriffen sind, durch die Zeit. Und die als äonisch bezeichneten dürfen nicht einfach als mit Gott gleich-ewig bezeichnet werden, der vor dem Äon da war.» Gemäß der Heiligen Schrift müssen wir «nach ihrer besonderen Erscheinungsform jene als äonisch und zeitlich bezeichnen, die in der Mitte zwischen den Seienden und Werdenden stehen, die teils am Äon und teils an der Zeit teilhaben».<sup>81</sup>

Möglicherweise befand sich der Mensch vor dem Fall vor den Möglichkeiten äonischer und zeitlicher Existenz. Wenn er unverändert beim Guten verblieben wäre, wäre er äonisch geworden, was aber ein weiteres Fortschreiten im Guten nicht ausgeschlossen hätte; er hätte sich in einer Art Zeit befunden, die ganz von der Ewigkeit verschlungen gewesen wäre. Auch die Engel schreiten unaufhörlich in Gott fort, obwohl sie äonisch sind. Durch den Fall geriet der Mensch in die Zeit, die durch Veränderung, Verderben und Tod gekennzeichnet ist, aber nicht, wie Karl Barth meint, zugleich auch durch totale und unvermeidbare Sünde. Diese Zeit behält doch noch eine gewisse Verbindung mit der Ewigkeit, nach der sie offen ist und nach der sie sich ausstreckt.

Da die Engel die Aufgabe haben, den Menschen zu helfen, vom Anbeginn ihres Daseins die ewige Wirklichkeit Gottes zu verstehen, müssen sie beim Auftreten des Menschen und der sichtbaren Welt, an die der Mensch gebunden ist, bereits existiert haben. Alles, was für den Menschen nötig ist, muß bereits vor ihm vorhanden gewesen sein. Andererseits durfte es auch keine Unterbrechung zwischen der Erschaffung der Engel und jener der Welt geben, wenn die Engel nicht bloß zu ihrer eigenen Glückseligkeit geschaffen wurden, sondern auch um den Menschen zu helfen, Gott in den sichtbaren Symbolen der Welt zu erkennen und die sichtbare Welt vermittels des Geistes zu beherrschen. Da sie die Aufgabe haben, dem Menschen dabei beizustehen, sich selbst und die Welt in den Äon zu erheben, in die von der Ewigkeit verschlungene

Zeit, sind sie in ontologischer Verbindung mit der Welt erschaffen worden. Die unkörperlichen Geister helfen dem Menschen, diesen Aufstieg sowohl in bezug auf die Erkenntnis als auch in geistig-ethischer Beziehung zu vollbringen. Andererseits haben auch die Engel durch ihre Verbindung mit den Menschen einen Gewinn. Die Engel teilen den Menschen eine nicht-sinnhafte Gotteserfahrung mit, hingegen vermitteln ihnen die Menschen eine sinnhafte Gotteserfahrung, die Offenbarung Gottes durch eine Art «geistige Ästhetik».

Solange Gott vom Menschen eine größere Distanz bewahrte, wurde die Kenntnis über ihn größtenteils durch Engel übermittelt. Die Menschen erhielten durch die Engel, die ihnen näher stehen, eine gewisse Fähigkeit zur Intuition des Absoluten, wobei sie von ihnen geistig noch sehr weit entfernt waren. Darum heißt es im Neuen Testament, das alte Gesetz sei durch Engel gegeben worden (Gal. 3,19; Hebr. 2,2; Apg. 7,53). Als aber der Sohn Gottes Mensch wurde, offenbarte sich die Gottheit durch das Leben und die Verklärung des menschlichen Wesens in einer Weise, die von den Engeln nicht erfahren und auch nicht begriffen werden kann. Darum sagt der heilige Apostel Paulus, den Engeln werde durch die Gemeinde «die mannigfaltige Weisheit Gottes» kund, die den Menschen in Christus offenbar wurde (Eph. 3,10).

Die Engel erkennen die Geistigkeit Gottes durch einfache mehr oder weniger intensive Intuition, die sie den Menschen mitteilen und die diese in Symbole fassen. Als aber der Sohn Gottes Mensch wurde, offenbarte Gott selbst sein allumfassendes Leben in vielfältigen sichtbaren Handlungen. «Mannigfaltige Weisheit» weist nicht nur auf äußere abstrakte Vielfalt, sondern auf eine sichtbare Mannigfaltigkeit. Es handelt sich hier um eine zugänglichere Art der Offenbarung Gottes zugunsten der Menschen, wodurch sich Gott den Menschen näherte, ihnen größeres Interesse entgegenbrachte und auch ihre leiblichen Probleme aufgriff; es geht hier um die Manifestation der größeren Liebe Gottes zu den Menschen. Es ist eine sichtbare Offenbarung, sie geschieht in einer Vielfalt geistiger Schönheit, durch Ereignisse im Bereich sichtbarer Wirklichkeit; sie ereignet sich in größerer Kenosis, und gerade dadurch erweist sie sich als größere Liebe.

Die Existenz der Engel als undefinierte Kommunikations-Strukturen der unendlichen Tiefe Gottes ist nicht nur ein Hinweis auf diese Tiefe, sondern stellt auch eine ernste Erprobung des Menschen dar, der Versuchung nicht zu erliegen, die Welt der Geister als letzte Wirklichkeit anzusehen, wie das in den theosophischen und anthroposophischen Lehren der Fall ist. Es ist ein Zeichen großer geistiger Subtilität, die der menschliche Geist in seiner Erkenntnisfähig-

keit erreicht hat, wenn Gott, der sich durch Geister mitteilt, aber mit ihnen nicht identisch ist, von diesen unterschieden wird. Es ist ein Zeichen geistlicher Reife, wenn die Engel nicht höher als Christus geachtet werden, der Gott selbst im Fleisch ist (Kol. 1,16).

Um den Menschen die Gotteserkenntnis entsprechend übermitteln zu können, müssen die geistigen Wesen aber in einer Anzahl vorhanden sein, die unser Vorstellen übersteigt, damit sie sich in unendlichen Weisen der Reflexion und Partizipation die Erkenntnis des höchsten Seins gegenseitig mitteilen, um sie dann auch den Menschen weiterzuleiten, so wie die Menschen ihre Erkenntnisse ihrerseits den Engeln vermitteln. Der Umfang und die Vielfalt der Erkenntnis wächst unermeßlich mehr durch diese Gemeinschaft von Engeln und Menschen.

Der Reichtum des Lebens und der Gedanken Gottes spiegelt sich in einem unendlichen Ozean geistiger Lichter und erkennender Subjekte, der nur mit der Menge menschlicher Strukturen und mit dem Ozean von Partikeln und Himmelskörpern innerhalb der materiellen Welt vergleichbar ist.

Dionysius Areopagita schreibt: «Ich meine, auch dieses ist wert, vom Denken einmal betrachtet zu werden, daß die Überlieferung der Schrift betreffend die Engel aussagt, es seien tausend mal Tausende oder zehntausend mal Zehntausende, wobei die größten uns zugänglichen Zahlen hin und hergewendet werden, um die für uns unzählbaren Ordnungen der himmlischen Wesen anzudeuten. Denn der seligen überirdischen Heerscharen denkender Wesen sind so viele, daß sie unsere schwachen, beschränkten Zahlen, die wir mit unserer Vernunft fassen können, überschreiten, da sie nur für die Erkenntnis, die alle Himmel übersteigt, definierbar und erkennbar sind, welche ihnen reichlich durch die schöpferische und unendlich erkennende Vernunft der Urgottheit zuteilgeworden ist.»<sup>82</sup>

Der heilige Johannes Chrysostomus spricht von den «unendlichen Völkern unkörperlicher Kräfte, deren Tausende niemand zählen kann»,<sup>83</sup> und Clemens Alexandrinus meint, «die Engel sind in unendlicher Zahl vorhanden.»<sup>84</sup>

Daß ihre Zahl unfassbar groß ist, heißt nicht, daß sie gar keine Grenze hätte, sondern deutet nur auf die Unmöglichkeit für die Menschen hin, bei ihrem Zählen jemals ans Ende zu kommen. Dionysius Areopagita sagt: «Die himmlischen Wesen sind so zahlreich und so vollkommen, daß nur der ihre Ordnung erfassen kann, der sie ins Dasein gerufen hat.»<sup>85</sup>

Ihre Vielfalt ist ebenso groß wie die der irdischen Völker, oder noch größer. Der heilige Johannes Chrysostomus sagt: «Es gibt Engel, Erzengel, Throne, Herrschaften, Mächte und Gewalten. Dennoch umfassen die himmlischen Scharen nicht nur diese, sondern noch unendliche Völkerschaften und unaus-

sprechliche Arten, die kein Wort beschreiben kann, wie es aus den Worten des Paulus (Eph. 1,21) hervorgeht, die wohl alle für sich ihre Namen haben, die wir künftig einmal erfahren werden, die wir jetzt aber nicht kennen.»<sup>86</sup> Die Väter sprechen von der unendlichen Vielfalt der geistigen Mächte. In dieser Unendlichkeit tritt der unbegrenzte Reichtum der Vorstellung und der Kraft Gottes zutage. Im Lob dieser unendlichen Menge von Geistern erklingt der unendliche Preis Gottes. Eine Schöpfung, die nur die Menschen als bewußte Wesen umfaßte, und wenn diese auch Milliarden zählen, wäre arm; ein Dialog Gottes bloß mit ihnen wäre ziemlich monoton und die gegenseitige Bereicherung durch ihn recht bescheiden.

Doch wenn Gott will, daß er in möglichst hohem Maße von allen geschaffenen bewußten Wesen erkannt werde, muß die Verbindung zwischen den körperlosen Geistern und den Menschen solcherart sein, daß sie eine einzige Schöpfung bilden und daß durch sie eine einzige, gemeinsame Offenbarung des einen Gottes geschieht.

Die heiligen Väter sehen die Einheit der Schöpfung darin gegeben, daß die Engel geschaffen wurden, um dem Heilsplan Gottes mit dem Menschen, den er von Ewigkeit her festlegte, dienlich zu sein.<sup>87</sup> Gewiß bedeutet dies nicht, daß die Engel nicht auch zu ihrer eigenen Seligkeit erschaffen sind, wie auch die Menschen. Aber ihre Seligkeit erlangen sie, wie diese, erst in der Gemeinschaft mit allem Geschaffenen. Doch haben die Engel als höhere Wesen in dieser Gemeinschaft eine bestimmte Hilfsaufgabe für die Menschen. Dadurch sind sie, obwohl sie den Menschen unter gewissem Gesichtspunkt überlegen sind, ihnen doch zu ihrem Heil behilflich, sie werden zu ihren Dienern und helfen ihnen, ihre eigene Aufgabe zu erfüllen: die sichtbare Welt zu vergeistigen. Wenn sich der Mensch als Subjekt um so mehr geistig bereichert, mit je mehr Menschen er in Berührung kommt, besonders wenn diese auf einer höheren geistigen Stufe stehen, dann ist dieses gewiß in noch größerem Maße der Fall, wenn er mit einer Menge von Engeln in Verbindung tritt, die auf einer noch höheren geistigen Stufe stehen.

Der heilige Gregor Palamas sagt: «Vor uns und für uns schuf Gott die Engel, die er, wie Paulus sagt (Hebr. 1,14), ausgesandt hat, um denen zu dienen, die das Heil ererben werden.»<sup>88</sup> «Die vielfältige und zahllose Menge der Engel wurde um des Menschen willen geschaffen»,<sup>89</sup> damit die göttliche Gegenwart und Geistigkeit, die an sich unzugänglich ist, durch die Geistigkeit der Engel auf alle Stufen, auf denen sich die Menschen befinden, in entsprechender Weise ausstrahle. In diesem Sinne spricht der heilige Gregor Palamas, indem er Dionysius Areopagita zitiert, von verschiedenen Konfigurationen der Engelgeister, je nach der einen oder der anderen Eigenschaft der überströmenden

göttlichen Geistigkeit, und vom Einfluß dieser Konfigurationen auf die ihnen untergeordneten Geister. Die Engelscharen selbst haben also ein jeweils charakteristisches Wesen, gemäß ihrer Konfiguration in bezug auf Gott. So sagt Dionysius Areopagita: «Die Herrschaften sind voller Verlangen nach dem Ursprung ihrer Herrschaft und gruppieren sich selbst und die, die nach ihnen kommen in überlegener Weise gemäß der Ähnlichkeit, die sie mit der eigentlichen Herrschaft haben.»<sup>90</sup> An einer anderen Stelle sagt Dionysius Areopagita: «Die heiligen Scharen der himmlischen Wesen haben, indem sie sich selbst in geistiger Weise anordnen (*νοητῶς ἐαυτὰς ὑποτιποῦσαι*) und Gott darin nachahmen, und indem sie danach trachten, ihre verständige Gestalt nach seinem Bilde zu formen (*μορφοῦν ἐφιέμεναι τὸ νοερόν αὐτῶν εἶδος*), in erhöhter und reicherer Weise an der göttlichen Gemeinschaft teil.»<sup>91</sup>

## 2. Die Überlegenheit der Engel und die besondere Aufgabe der Menschen

Der Überlegenheit, die die Engel unter einem bestimmten Gesichtspunkt haben, widerspricht es nicht, daß sie in bezug auf das Heil des Menschen eine dienende Funktion haben. Oft dient der Größere dem Kleineren, besonders wenn sich durch die wichtige Aufgabe, die er darin erfüllt, seine eigentliche Größe erweist. Es ist ein Unterschied, ob die Kleineren den Größeren dienen oder umgekehrt. Die Niedrigen dienen, um an der Überlegenheit der Großen teilzuhaben, weil sie gehorchen müssen oder weil sie infolge eines Defizits ihrer eigenen Existenz von ihnen abhängig sind. Die Höherstehenden dienen aus dem Bewußtsein einer Verantwortung, einer Pflicht, den Tieferstehenden zu helfen, um ihnen etwas aus dem eigenen Überfluß als Gabe darzubringen. Der Sohn Gottes selbst machte sich zum Diener der Menschen. Dem Menschen wird sowohl von denen gedient, die tiefer stehen als er, als auch von den ihm Überlegenen. Darum ist er das letzte unter den Geschöpfen. Er tritt als ein Herr auf; die niedereren Lebewesen müssen seinen vitalen Ansprüchen dienen und die Engel müssen zu seinem Heil beitragen.<sup>92</sup> Theodoretus von Cyrus sagt, Gott habe den Menschen *nach* der sichtbaren und intelligiblen Welt geschaffen, damit ihm die gesamte sichtbare Welt nützlich sei, und «die intelligiblen Wesen, also die Engel, ihre Sorge für ihn kundtun».<sup>93</sup> Und dieses, weil der Mensch unter einem gewissen Gesichtspunkt in höheren Maße nach dem Bilde Gottes geschaffen ist als die Engel. Er besitzt die schöpferische Gabe, die den Engeln fehlt. Er steht aber auch unter dem schweren Auftrag, die sichtbare Welt zu vergeistigen. Er hat die Aufgabe, den Versuchungen des Leibes und der Welt zu widerstehen und dadurch die materielle Welt zu verklären.

Wenn Schönheit im Erweis des Geistes durch die Materie besteht, so ist höchste Schönheit das Hervorleuchten des lebendigen Geistes aus einem lebendigen Leib; und dieses geschieht, wenn der Leib nicht mehr von der Stofflichkeit beherrscht wird, und seine höheren Eigenschaften ungehindert aus ihm hervorstrahlen. Dazu gehört nicht so sehr künstlerische Meisterschaft, sondern ethisches Bemühen. Man kann sagen, der Heilige verwirklicht in seiner Existenz die eigentliche Schönheit des Menschen: Ehre, Ausgeglichenheit, gewinnende und strahlende Geistigkeit.

Bei diesem Werk der Vergeistigung des Stoffes, das zum Menschsein gehört, kommen alle geistigen Wesen, selbst Gott, dem Menschen zu Hilfe, um seinen Geist zu stärken. Die Versuchungen, die dem Menschen aus seiner Leiblichkeit und aus der sichtbaren Welt erwachsen, sind groß, doch auch sein Werk ist wichtig, wenn er es vollbringt. Daher stehen ihm Gott und die unkörperlichen Geister bei. Die Geistigkeit Gottes offenbart sich in diesen in einer neuen Weise, d. h. die Vielfalt der göttlichen Eigenschaften findet in ihnen für den Menschen sichtbare Gestalt.

Der Sohn Gottes selbst, als Urbild des Menschen, nahm, indem er Mensch wurde, dieses Werk der Vergeistigung des Menschen auf sich: zuerst an sich selbst, und dann an den anderen Menschen und durch sie am gesamten sichtbaren Universum, das ein Offenbarungswerk der Gottheit in stofflichen Formen darstellt.

Dazu wurde dem Menschen die Eigenschaft eines Herrn über die stoffliche Welt verliehen, durch die er, wie die heiligen Johannes Damascenus und Gregor Palamas meinen, in höherem Maß als die Engel, zum Bilde Gottes wurde.

Die Engel sind bloß Diener – Diener Gottes und Diener der Menschen, während der Mensch Herrscher (*ἄρχων*) ist. Zweifellos tragen auch die Engel durch ihren Dienst dazu bei, daß der Mensch über das Stoffliche herrsche. Sie sind selber Herrscher, insoweit sie dem Menschen dienen. Der Mensch bemerkt die Engel in der Intensivierung seiner geistigen Kraft, die durch ihr Mitwirken gesteigert und auf eine höhere Stufe gehoben wird. «Während die Engel dazu bestimmt sind, dem Schöpfer nach Kräften zu dienen, und somit eine einzige Bestimmung haben und sich unter seiner Herrschaft befinden, ohne daß ihnen verliehen wurde, über die, die sich unter ihnen befinden, zu herrschen, es sei denn, daß sie von dem, der alles erhält, dazu besonders entsandt werden, ist der Mensch dazu bestimmt, nicht nur unter der Herrschaft zu stehen, sondern selbst über alles zu herrschen, was auf Erden ist.»<sup>94</sup> «Da der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, ist er nicht nur darum den Engeln überlegen, weil er die Kraft in sich hat, Leben zu erhalten und zu

gestalten, sondern auch weil er zum Herrschen bestellt ist. Denn in der Natur unserer Seele liegt ein herrisches, leitendes Prinzip, daneben steht aber auch das ganz natürliche Prinzip des Dienens, der Unterwerfung, d. h. das Verlangen, die Anlage und das Gefühl, mit einem Wort, all das, was niedriger ist als die Vernunft, von Gott aber zusammen mit der Vernunft geschaffen wurde. Wenn wir von einem sündigen Gedanken umhergetrieben werden, entziehen wir uns nicht nur der Herrschaft Gottes, des Allershalters, sondern auch der Kraft unserer eigenen Selbstbeherrschung. Gott hat uns durch die Kraft der Beherrschung, die er in uns hineingelegt hat, die Möglichkeit gegeben, uns die ganze Erde untertan zu machen. Die Engel aber besitzen keinen Leib, der der Vernunft unterworfen ist.

Der Wille der gefallenen Engel ist andauernd listig-böse, und der der guten unverändert gut, sie haben also keinerlei leitendes, zur Herrschaft befähigendes Prinzip nötig. Der böse Geist besitzt keine Herrschaft über die Welt, obwohl er sie haben möchte; es ist daher klar, daß er nicht zum Herrn der Welt gemacht wurde. Die guten Engel aber wurden vom Allershalter geschaffen, um nach unserem Fall über die verschiedenen Teile der Erde zu wachen und ebenso, um gemäß der Menschenliebe Gottes dafür zu sorgen, daß sich das Menschengeschlecht nicht gänzlich vernichtet.»<sup>95</sup>

Die schöpferische Gabe ist mit dem Auftrag geistiger Herrschaft verbunden. Der Mensch verleiht der Materie durch deren Vergeistigung Transparenz, durch die die Geistigkeit Gottes in vielerlei Form sichtbar wird; er vermag die Gestalt so zu vergeistigen, daß sie schön wird, und diese Schönheit ist vollkommen, wenn sie Reinheit in sich birgt. Durch diese Gabe ist der Mensch mit dem Schöpfer verwandt, der selbst die vollkommene geistige Schönheit in sich birgt. Er hat so viele sichtbare Formen ins Dasein gerufen, die dazu fähig sind, seine Geistigkeit als unbefleckte, unendliche Schönheit zu offenbaren. Der heilige Basilius sagt, in den Menschen sei die Sehnsucht nach der reinen, strahlenden Schönheit hineingelegt, in der sich die Sehnsucht nach Gott verberge. Denn «was ist würdiger, bewundert zu werden, als die göttliche Schönheit», um deren Offenbarwerden willen selbst die Engel dem Menschen dienen?<sup>96</sup> Nemesius von Emesa sagt: «Nur der Mensch besitzt die Kenntnis der Künste, der Wissenschaften und ihre Anwendung.»<sup>97</sup> Nur der Mensch kann die Elemente besiegen, Meere austrocknen, Tiere zähmen, über weite Räume hinweg schriftlich mit jedem in Verbindung treten.<sup>98</sup> Nur er kann in Malerei, Skulptur, Architektur und Dichtung die tiefe Schönheit der menschlichen Natur darstellen, die aus Gott hervorstrahlt, wenn sie auch teilweise von der Sünde verdeckt ist.

Durch die Engel wird die geistige Kraft des Menschen, durch die er die Natur

beherrscht, gekräftigt, obwohl sie selbst nicht unmittelbar über sie herrschen. Die bevorzugte Stellung des Menschen im Kosmos wird aber besonders darin deutlich, daß der Sohn Gottes Mensch und nicht Engel wurde, und daß er mit seiner Menschennatur auf dem Throne Gottes der Herr aller Engel geworden ist. Er wurde Mensch, denn nur durch seine menschliche Natur konnte er die gesamte Schöpfung in sich zusammenfassen und vergöttlichen, einschließlich die stoffliche Welt. Wenn er ein Engel geworden wäre, hätte er dieses Werk nicht vollbringen können. Er faßt aber doch auch die Engel in sich zusammen, ist er doch auch der allesumfassende Geist.

Als Gott die Menschen schuf, rief er nicht nur für sich bestehende Geister ins Leben, sondern solche, die an den Sinngehalt von Dingen geknüpft sind, die im Sinnenbereich zu letztem Ausdruck finden. Darum ist der menschliche Geist in seiner Vernünftigkeit dazu befähigt, den Sinngehalt der Dinge zu erfassen und auch sinnliche Wahrnehmungen zu tätigen. Er erfaßt den Sinngehalt der Dinge geradezu auf dem Wege körperlicher Wahrnehmungen, wodurch der menschliche Leib aufs engste mit dem Geist verbunden ist, worauf die Rede der Väter vom «Gefühl des Verstandes» hinweist.

Durch dieses dem Menschen eigene Fühlen bindet der menschliche Geist die stoffliche Existenz an sich. Manchmal läßt sich der Verstand von diesem Gefühl beherrschen, wodurch er dem Stofflichen hörig wird.<sup>99</sup> Seine Aufgabe ist es aber, das Gefühl zu reinigen. Der Sohn Gottes hat, indem er Mensch wurde, sowohl den Verstand als auch die Empfindung, die natürlicherweise an ihn gebunden ist, an sich genommen und auch die Leiblichkeit vergöttlicht.

### *3. Die Weise der Gotteserkenntnis der Engel*

Das Dasein einer Engelwelt und ihre Verbindung mit unserer irdischen Wirklichkeit wirft zwei Fragen auf: a) Ist eine unmittelbare Gotteserkenntnis ohne Zuhilfenahme von Symbolen möglich? Wie wird der göttliche Geist, der alle Erkenntnis übersteigt, von den geschaffenen Geistern der Engel ohne Vermittlung durch Symbole erkannt? b) Wie nehmen die körperlosen Geister unsere sichtbare Welt ohne entsprechende Sinnesorgane auf? Wie erfahren sie überhaupt eine Wirklichkeit, ohne daß diese sich ihnen in der Mannigfaltigkeit ihrer Formen in Sinneseindrücken einprägt bzw. ohne daß sie sich das Unsichtbare vorstellen?

Die Antwort auf die erste Frage scheint leichter zu sein. Auch der menschliche Geist kann bestimmte Prinzipien erkennen, die in sich selbst logisch sind, obwohl diese Erkenntnis durch sein Leben im Leib bzw. durch die Erkenntnis

der sichtbaren Welt veranlaßt ist. Wir sehen keinen Grund, daß die körperlosen Geister diese vernünftigen Prinzipien und auch andere, noch höhere nicht unmittelbar erkennen können. Sodann erkennt der menschliche Geist bestimmte Ereignisse und Wirklichkeiten, die nicht auf materielle Vorgänge zurückgeführt werden können, wenn diese Erkenntnis auch zu bestimmten leiblichen Empfindungen führt. Er kann z. B. das Subjekt seiner Mitmenschen und die Vielfalt ihrer Seelenzustände erspüren. Der menschliche Geist fühlt sich zu dieser Wirklichkeit innerlich stark hingezogen, er möchte in ihr aufgehen, obwohl sie apophatisch bzw. unbestimmbar bleibt und nie ganz verstanden werden kann. Es gibt auch ein anderes «Gefühl des Verstandes» als das in sinnenhaften Symbolen, und gerade dieses meinen die heiligen Väter, wenn sie davon sprechen. Wir sehen nicht ein, weshalb nicht auch die körperlosen Geister das Gefühl haben sollen, von einer geistigen Wirklichkeit kräftig angezogen zu werden, die zwar unaussprechbar aber doch spürbar vorhanden ist, ohne daß dazu sichtbare Bilder als Vermittler nötig wären. Schließlich erfährt das menschliche Subjekt die Anziehung einer höchsten, unbedingten, geistigen Autorität, auch wenn es sie durch gewisse Eindrücke verspürt, die bis ins Körperliche hineinreichen. Wir sehen nicht ein, warum die körperlosen Geister nicht ebenfalls von einer solchen Macht angezogen werden sollen, auch wenn die somatischen Eindrücke dabei fehlen. Und zu allerletzt ist zu sagen, daß diese Anziehungskräfte vom menschlichen Subjekt in seinem eigenen Geist als geistige Kräfte empfunden werden, die, wenn sie in völliger Klarheit auftreten, als Erleuchtungen bezeichnet werden können. Ihre Einwirkung auf den leiblichen Bereich ist gleichsam eine Verlängerung ihrer anziehenden Wirkung. Im Grunde erkennt der Mensch Gott in schlechthinniger Verantwortung vor der höchsten Autorität, die eine geistige Anziehungskraft auf ihn ausübt und die er in seinem eigenen Wesen verspürt. Warum sollten nicht auch die Engel sogar in noch deutlicherer Weise als die Menschen solche unbedingte Verantwortung in sich verspüren, da sie in der Zartheit dieser Empfindung nicht auch noch von der Anziehungskraft des Leibes und äußerer Verrichtungen abgelenkt werden?

#### *4. Die gegenseitige Erkenntnismitteilung zwischen Engeln und Menschen*

Schwerer ist es, auf die Frage zu antworten, wie die Engel die rein materielle Wirklichkeit unserer Welt erkennen können. Möglicherweise haben auch sie eine ganz andersartige «Sensibilität» für die rationalen Strukturen der materiellen Wirklichkeit (für die «Wesensschau» jeder Wirklichkeit), so daß sie in ihrem Geist eine Anziehung davon verspüren. Andererseits sind ihnen die

Menschen als Subjekte bekannt, und sie erkennen in ihnen auch alle Eindrücke der äußeren Welt, die geistige Inhalte und Zustände in ihnen hervorrufen. Man kann voraussetzen, daß sie in eine solche innige innere Gemeinschaft mit den Menschen treten können, daß sie mit den Augen der Menschen wie mit eigenen sehen und ihre Freuden und Schmerzen fühlen, die von der sichtbaren Welt herrühren, so wie auch die Menschen von den Engeln eine geistigere Schau der Bilder und Symbole übernehmen können.

Man könnte auch annehmen, daß sie als geschaffene Geister doch eine innere Fähigkeit dafür besitzen, die stoffliche Welt zu verspüren und sie zu beeinflussen, ohne daß diese so weit reicht wie beim Menscheng Geist, der in den Leib eingepflanzt ist. Möglicherweise sprechen einige Väter und byzantinischen Autoren in diesem Sinn sogar von einem sehr zarten Leib der Engel, wie z. B. der heilige Basilius der Große und Michael Psellos, die sich auf Psalm 104,3 beziehen: «Der da macht seine Engel zu Winden und zu dienenden Feuerflammen.»<sup>100</sup>

Solcherart, aber auch durch die göttliche Gnade, können sie irgendwie sogar die materiellen Aspekte der Dinge erkennen. Sicher bleibt uns die Art und Weise dieser Erkenntnis letztlich nicht voll verständlich.

Über den Beitrag der Engel zur Gotteserkenntnis der Menschen führen wir außer den entsprechenden Stellen der Heiligen Schrift folgenden Ausspruch des Dionysius Areopagita an: «Die Ordnungen der himmlischen Wesen nehmen zuerst und vielfältig an Gott teil, und so offenbaren sie als die Ersten und auf vielerlei Art die Verborgenheit Gottes. Daher waren sie auch vor allen anderen dazu gewürdigt, den Engel-Namen zu erhalten, weil die göttliche Erleuchtung zuerst sie erreicht und die höheren Offenbarungen uns durch sie übermittelt werden. So wurde das Gesetz, wie es im Wort Gottes heißt, durch die Engel gegeben (Gal. 3,19); die Urväter, sowohl die, die vor dem Gesetz lebten, als auch die späteren, wurden von den Engeln zu Gott erhoben, sie unterwiesen sie, was sie tun sollten, und führten sie aus Verirrung und unreinem Leben auf den rechten Weg zurück; sie zeigten ihnen heilige Ordnungen, verborgene Gesichte, himmlische Geheimnisse und mancherlei Prophezeiungen (Apg. 7,53; Mt. 3,12; Apg. 11,12; Dan. 7,10; Jes. 10).»<sup>101</sup>

Bei Dionysius Areopagita taucht aber auch der Gedanke einer unmittelbaren Offenbarung Gottes an die Menschen auf. Daher kann seine Auffassung wohl nur in dem Sinne verstanden werden, daß alle menschliche Gotteserkenntnis einen gewissen Symbolcharakter hat. Der gläubige Mensch wird immer dessen inne, daß Gott sich ihm in symbolischer Sprache oder in Bildern kundtut. Die Sprache der Symbole und Bilder hat einen unendlich reichen Sinngehalt, und bei seiner Deutung stehen die Engel dem Menschen in hohem Maße bei. Denn

die Engel erfassen mit ihrem Erkenntnisvermögen auch die tiefsten Sinngehalte, die in Symbolen Gestalt gewinnen. Somit kann von einem Beistand der Engel bei der Vermittlung der Offenbarung Gottes an die Menschen gesprochen werden.

Dionysius Areopagita meint geradezu, alle göttliche Offenbarung sei durch Visionen und Bilder geschehen. Und die unmittelbar von Gott eingegebenen Bilder werden nachher dennoch von Engeln gedeutet: «Wenn jemand behauptete, einige Heilige hätten ihre Gesichte direkt erhalten, so mögen sie doch auch dieses aus den allerheiligsten Schriften erfahren, daß das Verborgene Gottes, jenes nämlich, in dem er sich selbst befindet, niemand gesehen hat und auch nicht sehen wird (Joh. 1,18). Göttliche Kundgebungen wurden den Frommen in Gott angemessenen Offenbarungen zuteil, nämlich in heiligen Gesichtern, die den jeweiligen Sehern entsprachen. Die allerweiseste Schrift nennt jenes Gesicht göttlich, in dem das, was Gott ähnlich ist, in Formen sichtbar wird, das nämlich, was sonst als ähnliche Gestalt unmöglich vorgestellt werden könnte, damit die, die solcherart zu Gott emporschauen, dadurch erhoben werden und tatsächlich der Erscheinung Gottes innewerden, da dadurch eine göttliche Erleuchtung in die Schauenden kommt und sie in heiliger Gestalt in etwas Göttliches versetzt. Die berühmten Väter wurden in diese Visionen aber durch die himmlischen Mächte eingeführt.»<sup>102</sup>

Der heilige Gregor Palamas hält den Gedanken des Dionysius Areopagita fest, die Visionen würden von Gott selbst eingegeben, sie seien Mittel, durch die er sich selbst mitteilt, doch ihre Auslegung geschehe durch Engel. Damit unterstreicht er den Gedanken einer Gegenseitigkeit zwischen Engeln und Menschen in bezug auf die Gotteserkenntnis. Die Menschen sind besonders seit der Fleischwerdung des Gottessohnes einer direkten Offenbarung Gottes teilhaftig. Und diese Offenbarung gilt auch den Engeln, sie erhalten sie aber durch die Menschen.

Der heilige Gregor Palamas betont also die unmittelbare Gotteserkenntnis der Menschen mehr. Er hält aber dennoch am Gedanken einer gegenseitigen Ergänzung der Erkenntnis der Engel und der Menschen fest: «So findet nicht nur bei den Engeln, sondern auch bei uns ein unmittelbares Schauen Gottes statt und nicht bloß ein durch andere vermitteltes; es ist eine Schau, die nicht erst durch Vermittlung von denen, die in der ersten Reihe stehen, zu den nächsten weitergegeben wird. Denn der Herr aller Herren ist nicht den Gesetzen der Schöpfung unterworfen. Gemäß unserer allerheiligsten Überlieferung war Gabriel der einzige, der in das Geheimnis der unbeschreibbaren Menschwerdung des Logos eingeweiht wurde, obwohl er nicht zu jener Schar von Engeln gehört, die in der ersten Reihe, unmittelbar neben Gott stehen.

Der Anfang der neuen Schöpfung muß eben neu sein. Denn der, der zu uns herniederstieg, hat alles uns zugute getan. Darum machte er, als er zum Himmel emporstieg, die Engel der unteren Schar, jene also, die die Erde umgeben, wie der heilige Kyrill sagt, zu Erleuchten und Vervollkommen der übergeordneten Schar. Es wurde ihnen nämlich das Vermögen erteilt, denen, die ihnen überlegen sind, zu gebieten, «die ewigen Pforten aufzutun» und sie zu belehren, daß der, der aus unaussprechlicher Liebe zu den Menschen einen Leib angelegt hat, auffahren wird, um sich über alle Fürstentümer und Gewalten zu setzen. Denn er ist der Herr der Gewalten und der König der Herrlichkeit, der alles vermag; der, wenn er will, auch die Letzten größer machen kann als die Ersten. Wir haben aber nicht vernommen, daß es vor der Erscheinung Gottes im Fleisch so etwas bei den Engeln gegeben hat . . . Nachdem nun die Gnade erschienen ist, ist es hinfort nicht mehr nötig, daß alles durch Vermittlung geschehe. Das sagt auch der große Paulus: «Nun ist, meint er, durch die Gemeinde den Fürstentümern und Gewalten die vielfältige Weisheit Gottes kundgeworden» (Eph. 3,10). Ebenso sagt auch der höchste aus der Schar der Apostel, Petrus: «Das, was verkündigt worden ist von denen, die uns die Freudenbotschaft im vom Himmel gesandten Geist überbrachten, ist etwas, was auch die Engel gerne sehen möchten» (1 Petr. 1,12). Und wenn die Geringeren auf diese Weise durch die Gnade größer gemacht wurden, so bleibt doch die harmonische Ordnung unverletzt und wunderbar aufrechterhalten. Man kann also feststellen, die Gnade der Erkenntnis wird in den meisten Fällen durch Vermittlung verliehen; die göttlichen Gesichte werden aber meistens unvermittelt geschaut. Deshalb wurde das Gesetz zur Zeit des Mose, wie die Schrift sagt, durch Engel gegeben, nicht aber jene Gottesvision, die freilich von Engeln gedeutet wurde (Jes. 6).»<sup>103</sup>

Bei Christus wird der Auferstehungsleib so sehr für die Gottheit transparent, daß auch die Niederen sie als solche erkennen, also nicht mehr einer Erklärung durch die höheren Engel bedürfen; ja, in gewisser Weise kommen ihnen die niederen zuvor, denn sie kennen seine Gottheit durch die Menschheit, die Christus mit ihnen gemeinsam hat. Die Engel erkennen die Tiefen der Gottheit besser, die Menschen aber ihr Geheimnis, das in der Auferstehung sichtbar wurde.

So stellt der heilige Gregor Palamas noch klarer eine gewisse Bewegtheit und Elastizität innerhalb der hierarchischen Ordnung der Gotteserkenntnis heraus. Er stellt einen Ausgleich her zwischen der hierarchischen Ordnung und dem unmittelbaren Kontakt mit Gott, ebenso in bezug auf die direkte Gotteserkenntnis durch jene, die auf tieferen hierarchischen Stufen stehen. Die Hierarchie bleibt ihrer Natur nach erhalten; auch wenn einer, der auf höherer Stufe

steht, etwas durch die Vermittlung eines Tiefergestellten erkennt, behält er im allgemeinen seine Rolle bei, indem er dem ihm Untergeordneten das, was dieser direkt mitgeteilt erhielt, näher erklärt und deutet.

Aus dem, was Dionysius Areopagita sagt, und besonders auch aus den Ausführungen des Gregor Palamas, tritt der Gedanke einer gegenseitigen Ergänzung der Gotteserkenntnis der Engel und der Menschen deutlich hervor.

Unsere Erkenntnis ist durch sichtbare Symbole vermittelt. Die Engel helfen uns, die Tiefen dessen zu erfassen, was unsichtbar in den Symbolen vorhanden ist. Die Engel selbst aber erfahren, indem sie die den Menschen mitgeteilten Symbole kennenlernen, ebenfalls etwas für sie Neues über Gott, sie erfahren neue Inhalte und Mitteilungsmodi der Offenbarung und Güte Gottes. Sie sind in der Lage, die geistlichen Inhalte der Symbole, die ihnen bekanntwerden, besser durch Intuition zu erfassen. Andererseits besitzen sie aber die vielfältigen leiblichen Erfahrungen nicht, in denen sich die göttlichen Inhalte den Menschen zuliebe kundtun. Der gläubige Mensch versteht diese Inhalte aber, weil er selbst ein Geist ist, der zu einem ihm eigenen Körper gehört, der eigene Erfahrungen besitzt, die Gott seinerseits im menschengewordenen Christus auch annahm. Der Mensch veranlaßt Gott, im Erweis seiner Liebe bis auf seine Stufe herabzusteigen. Durch dieses Herabsteigen Gottes zu den Menschen und auch durch das, was die Menschen erkennen, erfahren die Engel etwas Neues von der Liebe Gottes, sie tragen aber selbst auch etwas zum tieferen Verständnis dieser Liebe bei. Ohne die Menschen hätten weder die Engel noch überhaupt sonstwer erfahren, zu welcher Herabneigung und zu welcher großen Liebe Gott fähig ist. Da der Mensch das einzige geist-leibliche Wesen ist, ist er allein imstande, diese sichtbare Herablassung Gottes wirklich zu erfassen. Die Engel sind dazu nicht in der Lage, sie können diese sichtbare «ästhetische» Offenbarung Gottes nicht nachempfinden. Wenn sie die sichtbaren Formen, in denen sich Gott den Menschen offenbart, «sehen», so nehmen sie irgendwie nur die innere Struktur dieser Formen wahr.

Die Hilfe, die den Menschen durch die Engel geleistet wird, die geistlichen Inhalte der sichtbaren Formen, in denen sich ihnen Gott offenbart, zu erfassen, wird immer weniger notwendig, je mehr sie im geistlichen Erfassen fortschreiten, bzw. je mehr sie sich dem Zustand nähern, in dem sich die Engel selbst befinden. Und auch die Engel werden dazu fähig, diese Formen auch selber als solche zu erfassen, je mehr diese von der göttlichen geistlichen Wirklichkeit durchdrungen sind. In diesem Sinne werden wir – wie Dionysius Areopagita sagt – im künftigen Leben wie die Engel sein. Es wird darin eine noch engere Gemeinschaft zwischen den Menschen und den Engeln vorhanden sein. «Gegenwärtig verhüllt sich unserer Meinung nach die Menschenliebe des Logos

noch in den Schleiern von Worten, und das Intelligible strahlt in das Sichtbare hinein, das Überseiende in das Seiende, das Form- und Gestaltlose nimmt Form und Gestalt an und vervielfältigt damit das Einfache, das jenseits des Seins ohne Gestalt da ist, in verschiedenen getrennten Symbolen. Dann aber, wenn wir unverweslich und unsterblich sein werden und in den seligen Zustand Christi gelangen, und – wie die Schrift sagt – immerdar beim Herrn sind (1 Thess. 4,16), werden wir in reinem Schauen seiner sichtbaren Theophanie ganz erfüllt sein. Sie wird uns in den hellsten Glanz einhüllen, so wie es bei den Jüngern bei der allergöttlichsten Verklärung geschah. Wenn wir also einst an seinem geistigen Licht mit leidenschaftsloser, vom Stofflichen gelöster Vernunft teilhaben, wenn wir in göttlicher Nachahmung der überhimmlischen Vernunft uns mit Gott vereinigen werden, in einem Einssein, das durch selige, unfaßbare Berührung durch überhelle Strahlen alle Vernunft übersteigt, dann werden wir, wie es die Wahrheit der Schrift bezeugt, wie die Engel sein, Söhne Gottes und Kinder der Auferstehung (Luk. 20,36). Jetzt aber bedienen wir uns, soweit es uns möglich ist, besonderer Symbole für das Göttliche, und über diese werden wir jeweils nach unserer Kraft zu der einfachen, zusammengefaßten Wahrheit einer geistigen Schau emporgehoben; und wenn wir das Göttliche dann, soweit wir dazu fähig sind, ganz begriffen haben werden und unser Begreifen aufhört, berühren wir, soweit es uns möglich ist, den überwesentlichen Lichtstrahl, in welchem in unaussprechlicher Weise die Grenze allen Begreifens präexistiert, ein Strahlenglanz, der weder begriffen noch beschrieben, noch betrachtet werden kann. Denn er übersteigt alles und alle Erkenntnis, er schließt vorwegnehmend alle Vernunft und die Kräfte derer ein, die vorhanden sind und ist mit einer Kraft ausgestattet, die die überhimmlischen Vernunftskräfte übersteigt. Denn wenn alle Kenntnisse derer, die vorhanden sind, ihre Grenze im Vorhandenen haben, dann ist das, was jenseits des Vorhandenen ist, auch jenseits der Erkenntnis.»<sup>104</sup> Jedenfalls wird die menschliche Gotteserkenntnis, gerade auch wenn sie zu einer Über-Erkenntnis wird, durch sichtbare Symbole veranlaßt, oder geht von solchen aus. Diesbezüglich gibt es eine Analogie beim gegenseitigen Erkennen menschlicher Subjekte. Ich versenke mich in die Betrachtung des Du anläßlich der Begegnung mit seiner sichtbaren Wirklichkeit. Auch Jesus, in dem Gott Mensch wurde, bietet einen solchen Anlaß, wenn auch in allerverklärtester Gestalt. Das Erkennen der Engel ist indessen nicht von sichtbaren Symbolen veranlaßt. Aber die Verklärung und Vergeistigung des Symbols, das Aufleuchten des Du in der äußeren Erscheinung des anderen – geschieht nicht bloß durch einen eigenen Willensakt, sondern durch ein Geschehen von oben her. Dieses Geschehen kommt von Gott. Es ist indessen sehr wahrschein-

lich, daß hierbei auch die Engel beteiligt sind, nämlich jeweils der Engel, der das Urbild des Erkannten und das des Erkennenden darstellt, durch die Gott uns ins Unendliche erhebt. Nicht jede Betrachtung einer nichtmateriellen Wirklichkeit eröffnet uns die Unendlichkeit. Wenn es aber geschieht, dürfen wir voraussetzen, daß dabei ein Engel mitwirkt. Denn ein Engel ist, obwohl er eine geistige Wirklichkeit darstellt, im Unterschied zu Gott eine strukturierte geistige Wirklichkeit, die als solche spürbar ist, und so erleichtert er uns das Erfassen strukturierter geistiger Wirklichkeiten, die ihm ähnlich sind. Wie oft strahlt doch durch die geistige Schönheit eines menschlichen Du eine noch intensivere, strukturiertere Schönheit hervor, die in diesem Du verborgen ist! Gewiß wird die Schönheit des Du letztlich durch das Aufstrahlen des göttlichen Lichtes intensiviert, wenn sie aber nur ganz kurz aufleuchtet, könnte sie auch von dem Engel herrühren, der das Urbild des anderen ist.

Andererseits ist diese Struktur, wie strukturiert uns ein Du oder auch das eigene Ich und in ihm der dazu gehörende Engel auch immer erscheint, nicht starr in sich geschlossen; sie eröffnet uns den Zugang nicht nur ins Unbestimmte, sondern auch ins Unendliche. Wir werden in den gnadenvollen Augenblicken der Betrachtung eines Du oder des eigenen Ich dessen inne, daß dieses Du oder Ich einen eigenen, klar strukturierten und spezifischen Charakter hat, zugleich aber auch unbegrenzt ist und in ein Unendliches hineinreicht, das in ihm drinnen ist und jenseits seiner Fähigkeit liegt, sich anderen zu öffnen. So kann man sagen, daß im Ich bzw. im Du zugleich ein Engel betrachtet wird, in diesem Engel aber das göttliche Unendliche. Im Inneren des Menschen ist ein Engel und im Inneren des Engels ist Gott. Sie befinden sich auf einer Leiter, deren Stufen unsichtbar sind.

Die Möglichkeit einer inneren Kommunikation der Engel mit dem menschlichen, mit einem Körper verbundenen Geist weist wieder auf eine ontologische Verbindung zwischen den körperlosen Geistern und den leibgebundenen menschlichen Geistern hin. Die Engel sind nicht direkt mit einem Leib verbunden, haben aber ein Gespür für das leibgebundene Geistige, erleben die Verbindung mit ihm, fühlen mit ihm mit als mit etwas, das eben nicht nur Geist ist, sie spüren das Drängen des leibverbundenen Geistes, mit all seinen Erfahrungen, die dieser durch sein Leben im Leibe erworben hat, so wie der leibverbundene Menscheng Geist seinerseits auch die Gegenwart des freien, leiblosen Engelgeistes verspürt.

Die Klarheit der Schau der geistigen Inhalte sichtbarer Gottesoffenbarungen, die den Engeln dadurch geboten wird, daß der menschliche Geist diese Offenbarungen aufnimmt, verleiht auch dem menschlichen Geist ein deutlicheres Aufnehmen der Inhalte dieser Offenbarungen und überhaupt eine Hilfe, den

Bereich des Sichtbaren kontemplativ und ethisch zu überschreiten, umfasse dieses Sichtbare nun die übernatürliche Offenbarung Gottes oder auch nur die natürliche Offenbarung der geistigen Sinngehalte der Dinge. In dieser Weise, so meinen wir, müssen die Deutungen der sichtbaren Bilder der Offenbarung verstanden werden, die den gläubigen Menschen von den Engeln gegeben werden.

Der Mensch ist nicht allein, auch wenn er ganz allein zu sein scheint. Im Gegenteil, gerade wenn er sich innerlich aus aller Zerstreung durch äußere Dinge oder Erinnerungen sammelt, öffnet er sich für das Einströmen einer geistigen Wirklichkeit, die ihm gegenwärtig wird. Wenn er sich tiefer ins Gebet versenkt, wird sein Beten durch einen oder mehrere Engelgeister erwärmt, sofern sein Gebet wirklich eine innere Öffnung zum göttlichen Absoluten bedeutet. Evagrius Ponticus sagt: «Wisse, daß die heiligen Engel uns zum Beten aneifern und daß sie neben uns stehen, mit uns mitbeten und sich mit uns freuen.»<sup>105</sup> «Wenn du wahrhaft betest, wirst du viel Stärkung und Zuversicht erhalten, und die Engel werden zu dir treten wie zu Daniel und werden dir das Verständnis dafür öffnen, was dir zustößt.»<sup>106</sup>

In der Kirche ist nicht nur die Gemeinschaft zwischen ihren sichtbaren Gliedern vorhanden, auch die Engel gehören zu ihr. Die Allgemeinheit der Kirche umfaßt auch die Engel.

Die Heilige Schrift spricht auch von einer speziellen Verbindung zwischen einer menschlichen Person und einem bestimmten Engelwesen. Der Engel, der von Gott speziell an einen Menschen gebunden ist, muß ein modellhaftes Abbild dieser Person sein. Die Menge dieser Engel muß der Anzahl der Menschen entsprechen. Die ontologische Verbindung zwischen der Ordnung der Engel und der unseren ist nicht nur eine allgemeine, sondern hat auch einen besonderen, interpersonalen Charakter. So wie sich jeder Mensch geistig in Verbindung mit seinem Nächsten entwickelt, so spielt auch seine allgemeine Verbindung zur Engelwelt eine Rolle. Und doch wird der geistige Inhalt der gesamten Engelwelt dem allgemeinen Menscheng Geist gerade auch dadurch mitgeteilt und übt einen Einfluß aus, daß es solche besondere Verbindung zwischen dem einzelnen, individuellen Engelwesen und dem entsprechenden konkreten Menschen gibt, wobei dieses Engelwesen in bezug auf den betreffenden Menschen und sein Temperament eine Art geistige, personale Modellform darstellt.

Die Engel weiten also nicht nur unseren Gesichtskreis durch neue Erkenntnisse, die uns aus geistiger Monotonie herausführen, sie helfen uns vielmehr auch zur Entfaltung unserer eigenen Individualität, führen uns zu Schönheit und Reinheit und läutern unseren Charakter. Besonders den schöpferischen Künstlern

eröffnen sich diese neuen geistigen Horizonte und Harmonien in einer einmaligen, ihnen entsprechenden Weise durch ihre Engel. Denn die Engel konkretisieren, indem sie Gott unaufhörlich loben, ihr immer neues Staunen über die göttliche Unendlichkeit und Unbestimmbarkeit in höheren geistigen Strukturen. Und diese Strukturen von Harmonien und Erkenntnissen sind, obwohl nichtmateriell, doch von denen erspürbar, die mit einer höheren geistigen Aufnahmefähigkeit begabt sind, und sie auch entsprechend zum Ausdruck bringen können.

Wir konnten aber sehen, daß nicht bloß wir einen Gewinn von den Engeln haben, weil sie uns die Symbole verklären und transparent machen oder uns in der Anordnung der sichtbaren Elemente so anleiten, daß uns in ihnen die geistige Wirklichkeit aufleuchtet, sondern daß auch die Engel die göttliche Wirklichkeit durch das Herabsteigen Gottes zu den Menschen und durch die kontemplativ-künstlerische Tätigkeit der Menschen in neuer Weise erkennen, in neuen, schönen Formen, in Handlungen, durch die die zarte Güte und Liebe Gottes zu seinen niedersten bewußten Geschöpfen noch tiefer offenbar wird. Die Engel wußten nicht, wie groß die Liebe Gottes zu den Menschen ist, ehe Gottes Sohn Mensch wurde, auch war ihnen der Wert des Menschen als Geschöpf Gottes bis zur Auferstehung und Himmelfahrt Christi, des Menschgewordenen, unbekannt.

Der heilige Gregor von Nyssa sagt, indem er das Wort des heiligen Apostels Paulus «Die vielfältige Weisheit Gottes wird nun durch die Gemeinde den Mächten und Herrschaften in den Himmelsräumen kundgetan» (Eph. 3,10) auslegt: «In der Tat kannten sie in den Zeitläufen, die der Kirche vorausgingen, nur die einfache, einförmige Weisheit Gottes. Doch seine vielfältige Weisheit, wie sie aus dem vielgestaltigen Kampf gegen die feindlichen Kräfte deutlich wird, erkannten sie erst jetzt ganz deutlich durch die Kirche: wie das Wort Fleisch wurde, wie Leben und Tod miteinander vermischt wurden, wie er unsere Wunden durch seine eigenen Wunden heilte, wie er durch die Schwachheit des Kreuzes die Kraft des Feindes besiegte, wie er die Sünder loskaufte.»<sup>107</sup> Der heilige Gregor von Nyssa bringt weiterhin auch das Wort aus Psalm 24,7–10 mit der Himmelfahrt des Herrn in Zusammenhang: «Erhebt euch, ihr ewigen Tore, daß der König der Herrlichkeit einziehe! Wer ist der König der Herrlichkeit?» und sagt, die Engel hätten bis dahin nicht gewußt, zu welchen Ehren das menschengewordene Wort erhoben würde.<sup>108</sup> Der heilige Johannes Chrysostomus sagt in seiner Auslegung des Wortes des heiligen Paulus «Er ist erschienen den Engeln» (1, Tim 3,16): «Als er sich den Engeln zeigte, war er in einen Leib gekleidet; vorher hatten sie ihn nicht gesehen, denn auch für sie ist das Wesen unsichtbar.»<sup>109</sup>

Im Allgemeinen kennen die Engel die Zukunft nicht, sie erkannten die Herrlichkeit, zu der die Welt bestimmt ist, erst nachdem die Verheißung in der Kirche wahrgeworden war. Sie kennen auch die unausgesprochenen Gedanken der Menschen nicht.<sup>110</sup> Die Engel kennen aber von der Schöpfung her unsere Fähigkeit, die Hoheit Gottes in unserem Leben transparent werden zu lassen und entwickeln eine ihrer eigenen Fähigkeiten, indem sie den Menschen beim Werk ihrer Verklärung helfen. Auf die sichtbare Schöpfung wird von zwei Seiten her eingewirkt, damit die Schönheit Gottes in ihr transparent werde: von oben her, durch die Engel, und aus ihrer eigenen Mitte her, durch uns. Darin besteht die ontologische Zusammengehörigkeit der Engel mit den Menschen und der sichtbaren Welt, das ist auch der Sinn der Worte, die den Schöpfungsakt als eine einheitliche Handlung beschreiben: «Gott schuf Himmel und Erde». Nur zusammen bilden die sichtbare Welt, deren Krone der Mensch ist, und die geistige Welt der Engel ein vollständiges Gefäß der Offenbarung Gottes und deren Fruchtbarmachung. Nur gemeinsam können die Engel und die Menschen Gott ihren vollkommenen Lobgesang darbringen. So können wir es verstehen, daß die Engel einerseits dazu geschaffen sind, Gott zu loben, andererseits aber, um ihm in seinen Bemühungen um die Menschen mit ihrem Dienst beizustehen, seine Boten zu den Menschen und seine «Verkündiger» zu sein, um den Menschen dazu zu verhelfen, daß sie Gott zusammen mit ihnen loben und dadurch ihrer Erlösung näherkommen. Dies bedeutet, daß die Engel die Fähigkeit haben, die Menschen zu Gott zu führen. Gleichzeitig mehren die Engel dadurch aber auch ihre eigene Gotteserkenntnis und ihr Gotteslob, indem sie das der Menschen in ihr eigenes aufnehmen. Ihr gemeinsamer Chor ist herrlicher als der der Engel oder der der Menschen für sich allein. Beide Teile des Chores ergänzen und vervollkommen einander. Jeder der beiden Teile wird in seiner Begeisterung vom anderen zu noch höherem Loben angeregt.

Einige Väter hoben die Überlegenheit der Engel gegenüber den Menschen als «reine Geister» hervor, die nicht mit einem Körper beschwert sind, und die die Affekte, die von dem Leibe herrühren, nicht kennen. Andere betonten, wie wir sahen, der Mensch sei noch vollkommener nach dem Bilde Gottes geschaffen, da er gerade durch seinen Leib zum «Herrn» über die Erde geworden sei, während die Engel diese Gabe nicht besäßen.

Doch daß die Menschen die Welt für ihr Dasein brauchen und daß sie die Fähigkeit haben, über sie zu herrschen, schließt auch die Versuchung für sie ein, sich ganz an sie zu hängen und sich nur auf die eigenen schöpferischen Kräfte zu verlassen. Darin, daß sie leibbegabte Geister sind, liegt ihre Herrlichkeit, aber auch die Gefahr ihres Falles. In der Beherrschung der Affekte kann

sich eine neue Kraft des Geistes zeigen. Diese Affekte können aber auch die unendlichen Horizonte verschließen, zu denen der menschliche Geist berufen ist.

Die Schwierigkeiten, die das leibliche Leben mit sich bringt, können im Menschen eine eigene Verantwortlichkeit und das edle Bestreben wecken, den Nächsten beizustehen, sie können aber auch Selbstsucht und übertriebene weltliche Sorgen hervorrufen.

Jedenfalls wurde dem Menschen die hohe Aufgabe zuteil, den Stoff durch den Geist zu beherrschen, ihn für die geistige göttliche Ordnung transparent zu machen, neue Formen der Offenbarung des Geistes zu ermöglichen und seinen Nächsten durch ethische und ästhetische Bemühungen zu helfen.

Dafür besitzen die reinen Geister, also die Engel, die Klarheit des Denkens, einen «amor intellectualis», der für uns kaum vorstellbar ist. Doch bevor sie selbst im Guten gefestigt waren, waren auch sie der Gefahr eines anderen Egoismus ausgesetzt, da sie nicht durch das Blut an andere Wesen gebunden waren, die solcher Selbstsucht einen Zügel anlegen. Sie waren vom unbegrenzten Hochmut des Wissens, der Selbst-Existenz und der Freiheit von allen Sorgen leiblicher Art bedroht.

Wir sollen nun nicht annehmen, daß, wenn schon der Mensch dazu befähigt ist, bestimmte Aspekte des göttlichen Sinnes des Kosmos zu erfassen, die Engel dieses vermöge ihrer geistigen Kraft nicht auch könnten. Darum leuchten hinter den Dingen für die forschenden Menschen oft «Geistesblitze» auf, die von den Engeln ausgehen, und so kommt es zu sogenannten Inspirationen. Solche Geistesblitze entzünden sich besonders bei solchen, die die Dinge mit klarem Denken betrachten, das nicht durch Leidenschaften gestört ist. Diese Geistesfunken führen die Menschen zu neuen Kombinationen sichtbarer Formen, zu neuen Farb-, Klang- und Wortkombinationen, durch die neue Sinngehalte und eine neue Schönheit dargestellt werden.

Die Engel wirken nicht direkt auf die Natur ein, ihr Wirken betrifft eher die Menschen selbst, um sie in ihrem Streben nach Vergeistigung zu kräftigen und zu erhalten, so daß sie nicht am Materiellen hängenbleiben, und das wirkt sich auf ihren Leib und durch diesen dann doch auf die äußere Welt aus. Als durch eigene Geistigkeit viel gefestigtere Subjekte flößen die Engel den Menschen eine Kraft ein, die es ihnen ermöglicht, ihren Leib spürbar immer mehr zu vergeistigen. Denn die Engel haben nicht nur die Aufgabe, die Gotteserkenntnis der Menschen zu bereichern, sondern ihnen auch Kräfte zu ihrer Vergeistigung zuzuführen, um dadurch Gott besser erkennen zu können. In diesem Sinne wurden die Engel in Zusammengehörigkeit mit der sichtbaren Welt geschaffen. Wenn in der sichtbaren Offenbarung Gottes im Menschen auch

der Geist des Menschen offenbar wird, so kann gesagt werden, daß in dieses Offenbarwerden auch der feste Beistand eingeschlossen ist, den die Engel dem Menschen leisten. In einem vergeistigten Menschenleib, der nicht mehr ans Materielle gebunden ist, wird etwas von der Geistigkeit der Engel sichtbar. Wenn die Engel auch nicht so wie die Menschen mit ihren Gliedern und mit Werkzeugen als deren Verlängerungen auf den Kosmos einwirken, so kann doch auch eine gewisse direkte Wirksamkeit durch sie auf die Kräfte des Menschen nicht bestritten werden. Das hieße, überhaupt auch die Einwirkung des menschlichen Geistes auf die Ausbildung des Menschenleibes zu bestreiten. Der Dialog, der innerhalb bestimmter Handlungen zwischen Gott und dem Menschen innerhalb des Kosmos vor sich geht, schließt eine gewisse Beteiligung der Engel daran nicht aus. Die Heilige Schrift bestätigt ein solches Wirken: ein Engel schützte die drei Jünglinge im Feuerofen, ein Engel schloß den Löwen ihren Rachen, als Daniel unter sie geworfen wurde. Der heilige Gregor von Nazianz erklärt: «Einige Geistkräfte haben einen Teil der Welt zugewiesen bekommen, andere einen anderen Teil des Universums, so wie allein Gott es weiß, der sie verordnete und dazu bestimmt hat.»<sup>111</sup> Bei der Vergeistigung der Welt wirken sie aber durch glaubende Menschen. Wenn in diesem Sinne also durch die Menschen die Engel sichtbar werden und in den Engeln durch die Menschen Gott, verstehen wir, daß der Mensch durch die Hierarchie der Engel nicht etwa von Gott getrennt wird. Die gesamte Schöpfung befindet sich in einer inneren Gemeinschaft und Konzentration, die eine Verantwortung und Verpflichtung zum Dienen jedes einzelnen für alle und aller für jeden einschließt. Wer aus dieser Gemeinschaft herausfällt, fällt ins Dunkel, in den Schatten des Daseins.

##### *5. Die Hierarchie der Engel*

Dionysius Areopagita spricht von neun Engelscharen, die in je drei einander vorgesetzten Gruppen geordnet sind: Seraphim, Cherubim, Throne; Herrschaften, Gewalten, Mächte; Fürsten, Erzengel, Engel. Alle sind in Bewegung, indem sie durch Reinigung, Erleuchtung und Vollendung hindurchschreiten. Wenn sich die untere Schar jeder Gruppe im Zustand der Reinigung befindet, so die mittlere in dem der Erleuchtung und die obere in dem der Vollendung. Dann treten die oberen Scharen wieder in den Zustand einer höheren Reinigung, die mittleren in eine höhere Vollendung und die unteren in höhere Erleuchtung. Die unteren Scharen werden in diesem Aufstieg von den oberen unterstützt.

Indem die erste Schar jeder Gruppe über den jeweiligen Vollendungszustand hinauswächst, weil seine Grenze in Sicht kommt, reinigt sie sich. Dieser Aufstieg ist ein Wachsen in der Gotteserkenntnis und in der Vollkommenheit durch ein immer größeres Teilhaben an ihm. Die Reinigung stellt eine Art apophatischen Entsagens bezüglich der Erkenntnis dar, die einer Stufe eigen ist, damit es dadurch zu einer noch höheren Erleuchtung und Vollendung kommt. Dieser Aufstieg geschieht in einer Spirale, die sich um Gott dreht und sich ihm immer mehr nähert. «Da er aus Gottes Willen hervorgeht, wird er mit seinem Streben und seiner Liebe stets um ihn sein, wie um ein Zentrum. Denn die Zweiten vereinigen sich mit denen, die vor ihnen sind, nicht, sondern das, was geschieht, gleicht einem Reigen im Kreise. Denn das Gewordene möchte im Kreise jeweils das, woraus es wurde, erfassen, doch nur, indem es rundherum blickt und sich an der Schönheit erfreut, die von ihm (von Gott) kommt ... Denn Gott ist überall, und die ihm überall folgen und ihn ewig erkennen wollen, freuen sich seiner und werden durch die Erkenntnis bewegt.» Übrigens macht die gesamte geschaffene Existenz eine ständige kreisförmige Bewegung um Gott und strebt darin ihrer Ursache zu. Eigentlich kann ein unendlicher Aufstieg gar nicht in gerader Linie stattfinden, denn die Unteren könnten sonst nur die sehen, die über ihnen stehen und nicht unmittelbar auf Gott.

Zwischen den drei Phasen, die einander ständig abwechseln, besteht kein Gegensatz, sondern eine ständige Kontinuität und Entwicklung. «Das Teilhaben an der Gotteserkenntnis ist selbst Reinigung, Erleuchtung und Vollendung, indem es von der Unkenntnis in bezug auf das Erkennen vollkommener Anfänge innerhalb der Ordnung des eigenen Zustandes reinigt, die vorher unbekannt war ... und indem es darin auch das Licht vollendet, das in der Erkenntnis der hohen und strahlenden Sinngehalte beschlossen ist ... Denn die Reinigung beseitigt die Unkenntnis, doch ist noch nicht jeder Gereinigte zur Höhe gelangt. Und die Erleuchtung, die dem Gereinigten widerfährt, vollendet ihn, was auf eine noch vollkommene Erleuchtung hinweist.»<sup>112</sup> Andererseits wohnt gerade auch der Erleuchtung und Vollendung ein apophatisches Kennzeichen inne, das das Aufwärtstreben aufrechterhält, da jede Gotteserkenntnis vom Bewußtsein des Ungenügens und vom Wunsch begleitet ist, über die gegenwärtige Erkenntnis hinauszuschreiten.<sup>113</sup> Übrigens ist das göttliche Licht, in dem sich die Scharen auf den verschiedenen Stufen befinden, nicht getrennt, sondern allen gemeinsam, und alle erhalten es jeweils auf ihrer Stufe direkt. Auch unter diesem Gesichtspunkt bedeutet die Hierarchie nicht ein Dazwischentreten der oberen Scharen zwischen Gott und die Tieferstehenden. «Nicht jede hat dieses für sich besonders, sondern alles ist allen gemein-

sam, nach der Gnade Gottes, die ihnen zugewandt ist . . . Denn die drei Scharen sind in einer zusammengefaßt, die sowohl das erstgegebene Licht als auch die erste Erkenntnis gemeinsam hat» (Paraphrase, *ibidem*). Da die mittlere Schar «zwischen die beiden anderen, die am Rande stehn, eingeschlossen ist, vereinigen sich diese in ihr, und so bilden die drei Scharen eine einzige, und alles, was jeder durch die Gnade zugewiesen wurde, haben sie gemeinsam» (*Ibid.*).

Der griechische Theologe Trembelas meint, die hierarchische Anordnung der Engel in neun Engelchöre sei eine persönliche Ansicht des Dionysius Areopagita, da andere Väter weniger Engelscharen nennen und sie auch nicht hierarchisch ordnen. Doch sprechen auch frühere Väter, noch vor Dionysius von einer solchen Hierarchie, auch wenn sie kein vollständiges System dieser Ordnung erwähnen. Schon der Hirte des Hermas spricht aber von ihr, und nach ihm der heilige Cyrill von Jerusalem.

Der heilige Basilius erklärt, die Seraphim hätten «eine Stellung, die Gott näher ist, dank ihrer Überlegenheit in bezug auf die Heiligkeit», und er meint auch, «die Würde des Führers eines ganzen Volkes sei höher als die dessen, dem die Fürsorge eines einzigen Menschen anvertraut ist», und «obwohl die Engel der gleichen Natur teilhaftig sind, ist einer ihr Anführer und die anderen sind ihm untergeordnet» wobei die Engel in Legionen eingeteilt sind.<sup>114</sup>

Der heilige Johannes Damascenus macht sich, wie übrigens alle heiligen Väter, die nach Dionysius Areopagita schrieben, dessen Engelhierarchie zueigen. Und die Kirche stimmte ihm zu, indem sie diese Hierarchie in die kirchliche Ikonographie aufnahm.

Gewiß darf man die Einteilung der Engel in die drei Triaden, die gemeinsam die erwähnten drei Stufen emporsteigen, nur als einen symbolischen Ausdruck für die Fülle auffassen, die in der Dreizahl enthalten ist, die auf die Trinität hinweist und deren Vollkommenheit vergegenwärtigt, auch als einen Ausdruck dafür, daß das gesamte geistige Leben in einer alle verbindenden Ordnung emporstrebt. Das patristische Christentum bedient sich dieser Symbole, um das Vordringen der geistigen Ordnung in die Unendlichkeit zur Sprache zu bringen. Die Engelwelt bildet eine extrem zahlreiche Gemeinschaft, die nicht durch Entgegensetzungen auseinanderklafft, sondern durch innere, geistige Verbindungen als eine Einheit zusammengehalten wird, im Unterschied zu den Menschen, die gemeinsam das «Menschengeschlecht» bilden, aber nicht nur aufgrund geistiger Verbindungen, sondern auch durch Blutsbande. Die Ikonographie stellt die Engelscharen in ineinander verflochtenen und in engen Gruppen dar. Die Engelscharen singen in vollkommener Harmonie gemeinsam das Lob Gottes. Die Engel erkennen Gott gemeinsam und teilen einander die Freude der Erkenntnis mit.

Jede der drei Ordnungen ist ein Abbild der Heiligen Trinität, und die außenstehenden treffen sich in der mittleren in vollkommener Einheit, ebenfalls gemäß der Einheit in der Trinität. Und die drei Triaden sind ebenso miteinander verbunden. «Einige meinen, auch die unteren Engel werden Seraphim genannt, gemäß dem gleichen Ordnungssinn, von dem wir vorher sprachen, denn die untersten haben an den obersten Anteil, und ebenso die obersten an den untersten, und zwar diese zur Gänze, die obersten aber nur zum Teil und verborgen.»<sup>115</sup>

Die Bewegung der geistigen Wesen ist ein Aufstieg, der ewig dauern wird. Der heilige Gregor Palamas sagt in der «Dritten Rede von den später gehaltenen, für die, die sich der Hesychia widmen» (zitierte Ausg. S. 597): «Ein Beweis dieser Verborgenheit, die höher ist als die Erkenntnis, ist das Hinaufsteigen des Mose zu einer immer klareren Schau, aber auch das Fortschreiten der Engel und der Heiligen im unendlichen Zeitlauf zu immer klarerem Schauen». Das geschaffene Subjekt wird mit dem Verstehen des absoluten Subjektes niemals fertig. Doch wird diese Bewegung zugleich Festigkeit genannt, da es ein ständiges Bestehen in ihr gibt. Das ist der stabile Zustand der Engel. «Wie also stehen sie und bewegen sich doch? Es ist evident, daß sie um ihn herum stehen, und sich doch auf jene Erleuchtung hin bewegen. Denn obwohl dieses Universum sich sozusagen im Kreis bewegt, ist es doch immer zugleich bewegt und unbewegt. Es ist als Ganzes unbewegt, da es sich nicht von einer Stelle zu einer anderen begibt, aber in seinen Teilen befindet es sich in ständiger Bewegung. So mußt du auch über die himmlische Kreisbewegung denken. Denn auch sie steht fest in einer ewigen Bewegung und bleibt stabil, indem sie sich ständig um den Selben herum bewegt und ihn dort sucht, wie dieses innerhalb einer linearen Bewegung nicht der Fall ist.»<sup>116</sup>

So gibt es eine stufenweise Entwicklung der geistigen Welt, die nicht nur passiv vor sich geht, sondern auch ein eigenes aktives Mitwirken einschließt. Andererseits ist sie aber unbewegt, da sie im Guten und in der Gemeinschaft mit Gott gefestigt ist. Es ist ein ständiger Aufstieg von Stufe zu Stufe, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit.

Und zwischen dem Aufstieg der Engelwelt und dem der Menschen, bzw. der sichtbaren Welt überhaupt, gibt es eine Verbindung, denn es ist «Freude vor den Engeln Gottes über einen Sünder, der Buße tut» (Lk. 15,10), und die Engel selbst wachsen in der Erkenntnis der Liebe Gottes durch die Menschwerdung seines Sohnes und durch seine leibliche Himmelfahrt (als Mensch) zum völligen Thron, durch all das, was der Gemeinde mitgeteilt worden ist (Eph. 3,10).

Dieser allumfassende Aufstieg besteht ewig. Dionysius Areopagita sieht seinen

Vollzug in Form einer Spirale, die sich um Gott dreht und sich ihm immer mehr nähert, als eine Art «Säule der Unendlichkeit», die eine Aufwärtsbewegung und zugleich eine Annäherung an Gott beschreibt. Diese ewige Bewegung geschieht in Richtung auf die göttlichen Personen der Heiligen Trinität, besonders aber auf den Sohn Gottes, der jetzt als Mensch auf dem göttlichen Thron sitzt und durch seine Menschlichkeit in vollkommen transparenter Weise die Tiefe seines Lebens und seines Gerichtes deutlich macht. Der heilige Johannes Chrysostomus sagt aufgrund der Worte des heiligen Apostels Paulus aus dem Epheserbrief 1,10 und aus dem Kolosserbrief 1,20, daß auch die Engel zusammen mit den Menschen wieder hergestellt (rekapituliert) wurden in dem einen, gemeinsamen Haupt der Kirche, das Christus ist. Dadurch kamen sie einander näher (vgl. Hebr. 12,23).

## **B. Die gefallenen Engel und ihr Beitrag zum Sündenfall des Menschen und zur Erhaltung des Bösen in der Welt**

### *1. Der Anfang des Bösen in der Schöpfung*

Die Schöpfungswelt der Geister hat nicht nur eine unbestimmbare lichtvolle Höhe, sondern auch eine ebenso unbestimmbare dunkle Tiefe. Erstere wird von den guten Engeln gebildet, die zweite ist die Welt der bösen Engel.

Die Heilige Schrift sagt uns, diese Welt der bösen Geister habe am Anfang zur Welt der guten Engel gehört, doch als sie sich empörten, seien sie aus dem Himmel hinausgestoßen worden. Auch diese Geister sind in einer unendlich großen Zahl vorhanden und besitzen eine Hierarchie. An ihrer Spitze steht der Satan. Der heilige Basilius beschreibt den Fall des Satans als Gegenstück zur Standhaftigkeit Michaels und sieht als Ursache dafür die freiwillige Trennung von Gott bzw. das standhafte Bleiben bei ihm an. «Wieso ist der Mensch böse? Aus der gleichen Ursache, da er ebenfalls ein freies Leben besitzt und durch seine Freiheit die Möglichkeit hat, bei Gott zu bleiben oder sich ihm zu entfremden. Michael war ein Engel und blieb auf ewig bei Gott. Der Satan war ebenfalls ein Engel und stürzte von seiner Stufe. Jenen bewahrte der freie Wille in dem, was droben ist; diesen brachte die Freiheit der Wahl zu Fall. Auch jener konnte abfallen, und dieser hätte vermocht, nicht zu fallen. Jener wurde durch die Unersättlichkeit der Liebe zu Gott gerettet, dieser wurde durch die Entfernung von Gott verworfen. Das ist das Böse: die Entfremdung von Gott. Eine kleine Wendung unserer Augen bewirkt, daß wir in die Richtung zur Sonne oder zum Schatten unseres Leibes sehen. Wer zur Sonne

blickt, wird selbst sofort erhellt; wer sich dem Schatten zuwendet, hat notwendigerweise teil am Dunkel. So hat der Teufel die Bosheit durch freie Wahl, doch sein Wesen ist dem Guten nicht entgegengesetzt.»<sup>116</sup>

Die christliche Deutung des Bösen aus der Freiheit ist die einzige, die das Böse nicht an das Wesen der Wirklichkeit, an die ewige, von Gott geschaffene Realität bindet, und es doch als solches ernstnimmt. Sie ist auch die einzige, durch die die Existenz der Freiheit selbst innerhalb der Wirklichkeit der Existenz gesichert wird. Jede andere Deutung kompromittiert die Existenz in nicht mehr rückgängig zu machender Weise und leugnet die Freiheit und damit die eigentliche Würde des Menschen. Wenn das Böse von Gott geschaffen wäre, wäre es an das Wesen Gottes gebunden, ebenso wenn es ewig an die Existenz gebunden würde.

Der heilige Basilius der Große sagt: «Meine nicht, Gott sei die Ursache des Bösen, noch stelle dir vor, das Böse habe eine eigene Existenz. Denn die Bosheit besteht nicht so, wie irgendein Wesen, auch hat sie selbst kein eigenes hypostasiertes Sein. Denn das Böse ist ein Mangel des Guten. Das Auge wurde geschaffen, die Blindheit entstand nachher, durch den Verlust der Augen ... So hat auch die Bosheit keinen eigenen Bestand, sondern kommt erst später, infolge der Verwundung der Seele. Denn es ist weder ungeschaffen, wie die Ungläubigen sagen, die dem Bösen die gleiche Ehre geben wie der guten Natur, indem sie meinen, beide seien ohne Anfang und jenseits der Schöpfung. Noch ist es geschaffen. Denn wenn alles aus Gott ist, wie könnte das Böse aus dem Guten kommen? Denn kein Böses kommt aus dem Guten, noch die Bosheit aus der Tugend.»<sup>117</sup>

Eine Lehre über die Geister gab es auch in Babylon, in Persien und im alten Griechenland, doch waren diese von der biblischen völlig verschieden, denn dort waren sie der Ausdruck eines ewigen Dualismus, während die biblische Anschauung dem Bösen keine ewige Existenz beimißt, die der Gottes gleichkommt.<sup>118</sup>

Andererseits könnte die Gewalt des Bösen in der Welt und im Menschen auch nicht einfach aus der Freiheit des Menschen abgeleitet werden. Wenn wir eine Erklärung suchen, die die Größe des Bösen in Betracht zieht, es aber nicht als Attribut der Wirklichkeit ansieht, das dem Menschen jede Hoffnung nimmt, sich seiner in Freiheit zu entledigen, müssen wir als zusätzlichen Ursprung des Bösen die Freiheit von Geistern annehmen, die stärker sind als der menschliche Geist und eines viel größeren Bösen fähig; und doch darf dieser Ursprung nicht in der Freiheit des allmächtigen göttlichen Geistes liegen, denn dadurch würde die Erlösung der Welt unmöglich gemacht und Gott wäre nicht mehr wirklich Gott.

Obwohl es einige Menschen gibt, denen es gelingt, nicht mehr Subjekte des Bösen zu sein, sind doch die meisten von ihnen Täter des Bösen. Es scheint uns eine unbestreitbare Tatsache zu sein, daß dieses Böse größer ist als die Summe der Bosheiten, die die Menschen einander zufügen. Es muß noch übermenschliche Verstärker des von den Menschen verübten Bösen geben, die so groß sind, daß die Menschen nicht aus eigener Kraft von ihnen loskommen können. Die Stricke des Bösen, mit denen die Menschen einander binden, werden durch diese Mächte so verwirrt und gleichzeitig verstärkt, daß sie ein unentwirrbares Geflecht bilden.

Mit anderen Worten: das Böse wird in solchen Proportionen und Kräften sichtbar, daß es unmöglich erscheint, es bloß aus unserer Freiheit zu erklären. Andererseits kann der Mensch als handelndes Subjekt das Böse im Zaume halten und sich seiner fast ganz entledigen, freilich nicht aus eigenen Kräften, sondern durch eigene Bemühungen, die von Gott unterstützt werden. Das Böse erweist sich für den Menschen, der es tut, also nicht als unüberwindbar. Auch während der Mensch vom Bösen beherrscht wird, bewahrt er sich doch immer noch einen guten Rest, Widerstände gegen das Böse, Kräfte, die ihn zum Guten hinkehren und das Böse hemmen und ihn zur Buße treiben. Wir Christen glauben, daß nur die Dämonen keinen Rest des Guten mehr in sich tragen. Das Böse wurde ihnen zur «zweiten Natur». Aber sogar auch das Böse, das von stärkeren bösen Geistern verübt wird, scheint seinen Ursprung doch in ihrer Freiheit und nicht in ihrem Wesen zu haben, als etwas, dem sie unentwegt freiwillig zustimmen. Das läßt uns dessen innwerden, daß das Böse, auch wenn alle Menschen aufhörten, es zu tun, doch aus anderen, höheren Willenskräften hervorginge und vorhanden wäre. Doch das Vermögen der Menschen, sich davon zu befreien, also nicht mehr Subjekt des Bösen zu sein, weist zugleich darauf hin, daß das Böse, unter dem sie leiden, nicht zum Wesen der Wirklichkeit gehört, sondern aus der Freiheit stärkerer Geisteswesen herrührt.

Gerade aus der Tatsache, daß das Böse nicht zum Wesen der Wirklichkeit, des «ens», oder eines Teiles der Wirklichkeit gehört (was im Grunde die ganze Wirklichkeit unwiderruflich kompromittieren würde, denn es läßt sich kein Teil der Wirklichkeit vom anderen trennen), wird deutlich, daß es nicht von Ewigkeit her besteht und daß es eine gewisse Schwäche in sich trägt.

Andererseits ist jenes Böse am schmerzhaftesten und bereitet die größte Qual, das von einer Person wissentlich und freiwillig zugefügt wird. Das physisch Böse, das unfreiwillig geschieht, schmerzt den, der es erleidet, nicht so sehr, wie das, das ihm von jemandem zugefügt wird, von dem er weiß, daß er es nicht hätte tun müssen. Das Böse als physische Realität (Tod, Krankheit,

Erdbeben), als Ergebnis höherer Gewalt oder als Folge selbst begangener Bosheit, erweckt das Gefühl des Tragischen und kann in Geduld als Kreuz getragen werden und somit zu geistlicher Stärkung und zur Erlösung beitragen. Nur das absichtlich von einer Person zugefügte Böse ruft im Leidenden einen moralischen Schmerz, das Gefühl der Ungerechtigkeit und des Nichtbegriffens hervor, beim Täter aber die Qual der Reue oder moralische Verderbnis, wenn diese Reue fehlt.

Durch all dieses wird die christliche Lehre bestätigt, daß das Böse, das in so großem Ausmaße da ist, daß es nicht einfach aus menschlicher Freiheit stammen kann, seinen Ursprung in der freien Entscheidung geschaffener Geister haben muß, die ursprünglich gut waren.

## *2. Die Kraft und die Schwäche des Bösen bzw. der Geister, die das Böse aufrechterhalten*

Doch die Erklärung des Bösen aus freier, persönlicher Entscheidung zieht nur eine seiner beiden Seiten in Rechnung, nicht aber die andere Seite, die noch kräftiger hervortritt, nachdem sich das Böse einmal in der Existenz eingestellt hat.

Das Böse ist nicht nur ein inhaltloser Akt der Freiheit, sondern eine Handlung, deren Inhalt im Gebrauch der Kräfte der menschlichen Natur liegt, sich aber gegen diese Natur richtet. Der heilige Maximus Confessor sagt: «Das Böse ist ein Abgleiten des Wirkens der ins Wesen gepflanzten Kräfte von ihrer Bestimmung, und nichts anderes. Und nachdem es begangen wurde und die, die es begingen, sich daran gewöhnt haben, vergrößert das Böse die Schwäche des Wesens bzw. seiner Kräfte und führt zur Gewöhnung an deren Gebrauch entgegen der Natur. Indem er auf diese Weise zu einem Übertreter des Gebotes wird und Gott nicht kennt, flößt sich der Betreffende das Böse mit Eigensinn in sein ganzes Fühlen und in sein ganzes Denkvermögen ein, und erwirbt somit eine diffuse, verlorene Kenntnis des Sichtbaren, die nur Leidenschaften erzeugt.»<sup>119</sup> Das Böse bedeutet somit auch einen Verlust an Existenz, der immer größer wird. Indem die heiligen Kirchenväter diesen Aspekt des Bösen herausstellten, sagten sie, das Böse sei eine Nicht-Existenz (*μη ὄν*) bzw. eine Existenz ohne Bestand. Das bedeutet nicht ein gänzlichliches Nichtvorhandensein von Existenz, aber doch ein Angeschlagen-Sein, eine wesentliche Schwächung, den Verlust dessen, was die Grundlage der eigentlichen Existenz (*τὸ ὄν*) bildet. Darum verbiegt das einmal zur Existenz gelangte Böse deren Wesen und schwächt sie dadurch. Und doch liegt der Ursprung dieses Verbie-

gens und dieser Schwächung in der Freiheit, und ihre Dauer beruht auf freier Einwilligung. Er liegt nicht im Wesen selbst und dauert nicht ohne Zustimmung an. Darum kann zugleich gesagt werden, das Böse entspringe nicht dem Wesen und sei nicht an dieses gebunden. Das Wesen kann durch Willenseinsatz geheilt werden, freilich nur, wenn der Wille von der Gnade Gottes unterstützt wird, also durch einen Willensakt Gottes, der den Ursprung in seinem Wesen hat, das weder verbogen noch geschwächt werden kann.

Diese Krümmung oder Schwächung der menschlichen Natur wird in den Leidenschaften sichtbar, die sich dem Guten und damit Gott entgegenstellen. Diese Leidenschaften beherrschen den Menschen und denken auf eine geschwächte Natur hin, in der sich Triebe regen, die der Mensch nicht beherrschen kann. Das ist das Ergebnis des Bösen. Auch der Teufel besitzt eine solche Leidenschaft. Sie ist nicht leiblich, sondern rein geistig. Anfangs ist sie die Leidenschaft des Stolzes, dann die des Hasses gegenüber Gott und den Menschen.

Das Paradox des Bösen liegt einerseits in der Unbeugsamkeit dieser Leidenschaften, andererseits in der Schwäche dessen, der von ihnen beherrscht ist. Er kann von ihnen nicht loskommen. Der Teufel kann überhaupt nicht davon freiwerden, und der Mensch kann es nur mit Hilfe der göttlichen Gnade. Es ist eine seltsame Mischung von unangenehmer Schwäche und von einem Bestreben, dennoch in ihr zu verharren. Der Schwäche ist zugleich etwas Gewalttätiges beigemischt. Die Schwäche besteht darin, daß der, der ihr verfallen ist, von seinen Leidenschaften nicht mehr freikommen kann und die Kraft nicht mehr aufbringt, anders zu handeln. Der Neider kann vom Neid nicht loskommen, er sieht nichts Gutes mehr an dem, den er beneidet. Das Böse ist ein gewalttätiges Unvermögen, ein Ungestüm, das seiner Existenz nicht sicher ist.

Mit den Leidenschaften und ihrem Ungestüm ist zugleich eine Schwächung des Personcharakters des betreffenden Menschen und eine Betonung des Natürlichen verbunden. Es ist dabei nicht vom wirklich Natürlichen die Rede, sondern von einer Natur, die so bezeichnet wird, weil sie sich nicht von der Freiheit leiten läßt, die von der Person ausgeht. Vom Geist gelenkt, wird die Natur des Menschen zu einer personalen, freien, hypostasierten Natur. Die Leidenschaften stellen ein Heraustreten der Natur aus ihrem vollkommenen, personalen Zustand dar, aus der Freiheit und ihrer vollkommenen Subsistenz. Der nicht mehr vollständig humane Mensch wird inhuman, weil er teilweise unpersönlich geworden ist; seine Natur ist nicht mehr vollständig verbunden und auch nicht mehr in voller Gemeinschaft mit anderen Personen. Die personengebundene Natur empfindet, daß ihre Kraft darauf beruht, daß sie volle Gemeinschaft mit der Natur anderer Personen hat; sie kann darin Geber und

Empfänger immer neuer selbstloser und guter Handlungen und Gedanken werden, die zugleich auch einmalig sind, da jede Person den Charakter des Originellen an sich trägt, das in der Gemeinschaft mit anderen bereichert wird. Diese Natur ist zutiefst menschlich und schöpferisch durch ihre Offenheit und durch die gegenseitige Bereicherung in positiven Personbeziehungen.

Nachdem die Natur aller aber in den Zustand nicht mehr vollkommener Personalisierung fiel, wurde sie in Teile zerrissen, die nicht mehr voll miteinander kommunizieren, in Individuen, die sich gegenseitig ausschließen und einander nicht mehr bereichern, sondern in egoistischer Armut verharren, wobei jeder den anderen einfach annectieren möchte, um sich durch das zu bereichern, was er hat, ohne daß dieser es will. Und diese Tendenz des einen ruft die gleiche Tendenz der anderen hervor, und damit einen allgemeinen Kampf und eine allgemeine Schwächung der Natur. Dieser Zustand ist auch den Dämonen in allerhöchstem Grad eigen. Sie existieren zusammen, denn sie brauchen einander, um sich gegenseitig zu quälen und um gegen die Guten zu kämpfen; durch die für sie notwendige Gemeinsamkeit des Kampfes machen sie erst recht deutlich, daß niemand wirklich ganz abgesondert von denen leben kann, die die gleiche Natur haben. «So wurde das eine Wesen in ungezählte Teilchen zerrissen, und wir, die wir die gleiche Natur haben, fressen einander auf, wie die Reptilien und die wilden Tiere.»<sup>120</sup> Das Böse ist ungestüm darauf aus, nicht etwa die Existenz aufzubauen, sondern sie einzuzengen und zu zerstören; es ist das Ungestüm des Unvermögens, die eigene Existenz zu kräftigen, die gierige Gewalttätigkeit, sich auf Kosten anderer zu bereichern und zu stärken. Es ist die Lawine eines Sturzes einer Wirklichkeit ins Nichts, das sich in verkehrter Weise zu bereichern sucht, das Ungestüm einer Wirklichkeit, die sich ihre Existenz erhalten möchte, aber ohne Gott, den Urquell der Existenz, und ohne freiwillige und liebevolle Hilfe von anderen, die aus Stolz zurückgewiesen werden. Dieser Sturz hat seine Ursache aber im freien Willen und wird von ihm aufrechterhalten.

### *3. Der Grund des Falles eines Teiles der Engelwelt*

Die Ursache für das Fallen von Engeln liegt in ihrer eigenen Entscheidung, sich von Gott zu trennen, und das Motiv dafür liegt im Stolz. Sie wollten von Gott unabhängig sein und sein wie Gott. Das läßt uns der heilige Apostel Paulus verstehen, wenn er empfiehlt, es solle kein Neugetaufter, der also noch kein geistliches Wachstum aufweisen kann, sich durch Händeauflegen zum Bischof weihen lassen, «damit er nicht in Hochmut gerate und der Verurteilung des Teufels verfalle» (1 Tim. 3,6).

Der Hochmut erklärt die Empörung und den Ungehorsam der gefallenen Engel. Empörung und Hochmut setzen indessen einen Zustand der Unterordnung voraus, und die Weigerung, in ihm zu verharren. So besteht eine weitere Erklärung für das Böse im Willensentschluß geschaffener, Gott untergeordneter Geister, sich über diesen Zustand zu erheben, also in ihrem Streben, mehr zu sein, als sie ihrem Wesen nach sind. Darin besteht die positive Kraft, die sich im Bösen kundtut, denn Gott selbst hat ja in die ihm untergeordneten Geister das Streben hineingelegt, über sich selbst hinauszuwachsen. Das Böse besteht nicht etwa in der Betätigung dieses Impulses, sondern in seiner verkehrten Aktualisierung. Sie wollten wie Gott sein, also Quellgrund der Existenz, ohne sich aber zuvor in Verbindung mit dieser Quelle zu entwickeln, also ohne Gott, ohne die Verbindung mit ihm, durch sich selbst und unabhängig. Doch gerade dadurch fallen sie aus der Kommunikation mit der einzigen Quelle der Existenz heraus. Christus ist gekommen, damit die Menschen durch ihn «Leben und volle Genüge haben sollen» (Joh. 10,10). Im ganzen Neuen Testament wird deutlich darauf hingewiesen, daß die Menschen «in Christus» Leben haben und zum Leben berufen sind. Gott will also den Lebensdurst der geschaffenen Geister stillen. Doch die bösen Geister und die Menschen fielen aus diesem Leben heraus, da sie diesen Durst außerhalb Gottes stillen wollten. Darauf beruht die positive Kraft des Bösen, zugleich aber auch seine Schwäche. Doch das Verlangen der gefallenen Geister nach mehr Leben ist so sehr mit ihrem Wesen verbunden, daß es durch seine vielen Mißerfolge beim Löschen des Durstes an Quellen, die nicht wirkliche Lebensquellen sind, nicht erschöpft wird. Darum werden die Dämonen von Gott in ewiger Existenz belassen, damit sie das positive Lebensverlangen, das er in sie hineingelegt hat, deutlich machen, zugleich aber auch das ewige Unvermögen, es ohne ihn zu befriedigen. Sie entfachen ständig das gierige Verlangen in sich, aus sich selber zu existieren und ebenso den neidischen Haß gegen den, der tatsächlich aus sich selber vorhanden ist. Auch hierin kommt eine riesige Kraft positiven Daseinswillens und des Willens, noch mehr zu sein, der aber verkehrt ausgerichtet ist, zum Ausdruck. Sie verfallen der Selbsttäuschung, sich durch ihr Unabhängigwerden nicht nur zu steigern, sondern absolut zu werden; es gehört überhaupt zur Logik des Hochmutes, daß der von ihm Gefangene danach strebt, aus sich selber dazusein und sich selbst absolut zu setzen. Sie wollen nicht nur mehr sein, sondern den Gipfel der absoluten Existenz erreichen. Und es ist ihnen die Möglichkeit gegeben, dieses Streben ewig aufrecht zu erhalten, zu glauben, daß sie doch einmal diesen Gipfel erreichen werden. Sie werden ewig existieren, doch im Unvermögen zur Erkenntnis des Existenzursprunges und zur Teilhabe an ihm vorzudringen; ihre Dauer wird ewig sein, jedoch innerhalb

einer Existenz geistigen Todes. Die Tatsache, daß ihrer Existenz Ewigkeit zugesprochen ist, trägt ebenfalls zu ihrer unaufhörlichen Selbsttäuschung bei. Diese Täuschung erwächst daraus, daß Gott seine Hoheit vor ihnen verbirgt, weil sie sich geistig so sehr von ihm entfernt haben, daß ihnen sogar seine Existenz fast fragwürdig wurde.

#### *4. Der Beitrag der Dämonen zum Fall der Menschen und ihr ständiger Kampf gegen sie*

In der Genesis wird der Beitrag des Satans zum Fall des Menschen in der Versuchung dargestellt, dem Gebote Gottes nicht zu gehorchen. Dieses Werk der Versuchung setzt der Satan unaufhörlich fort (Apg. 5,3; 1 Kor. 7,5; 1 Kor. 10,13; 1 Thess. 3,5). Er versucht sogar Jesus Christus (Mt. 4,1; Mk. 1,13; Luk. 4,2). Die großen Meister geistlichen Lebens haben über den Kampf der bösen Geister gegen den Gläubigen viel zu sagen. Die Dämonen bedienen sich in diesem Kampf jener Täuschungen, denen sie selber unterlegen sind. Sie lenken das Vergöttlichungsverlangen des Menschen auf den gleichen verkehrten Weg, der in Mißerfolg endet. Sie wollen verhindern, daß Gott sich im Leben des Menschen kundtut und ihn als Gegenüber zu unendlicher Gemeinschaft der Liebe annehmen will. Der Satan haßt jedes Erscheinen Gottes und jede Verehrung, die ihm wo immer entgegengebracht wird. Da er Gott haßt, haßt er auch den Menschen als Gottes Ebenbild und möchte jede Verbindung des Menschen mit ihm und seine Anerkennung durch den Menschen verhindern.

Er schließt dadurch, wenn irgend möglich, mit dem Menschen einen Bund gegen Gott. Sein Kampf richtet sich gegen den Menschen, der sich in Gott zu verwirklichen sucht. Und auch die Menschen, die er für sich gewonnen hat, bewegt er dazu, gegen ihre Mitmenschen, die standhaft sind und nach ihrer Verwirklichung in Gott streben, anzukämpfen. Er wendet sich auch gegen den Frieden und die Einheit der Menschen, da darin etwas von der einenden Kraft Gottes zutage tritt, denn Einheit verwirklicht sich eigentlich erst durch Gott, durch Demut, die die einen den anderen entgegenbringen, und die zugleich Demut vor Gott ist.

Durch seinen Kampf lockt der Satan die Menschen in die gleiche Flachheit der Existenz hinein, in das gleiche Unvermögen, die unendlichen Perspektiven der Schöpfung zu sehen, in das gleiche Dunkel, in den gleichen Mangel an Existenz, in die gleiche Gewalttätigkeit der Leidenschaften, die den Geist und die Gotteserkenntnis herabsetzen. Er trachtet danach, die Menschen in den

gleichen «Abgrund» der Leere hinabzuziehen, und darum reizt er sie dazu, «alle Gottesgesetze zu übertreten, um Unordnung in die Schöpfung zu bringen und sie dadurch zu unterminieren.»<sup>121</sup>

Das alles meint auch der heilige Basilius der Große, wenn er die Motive dieses Kampfes des Satans folgendermaßen beschreibt: «Wo rührt also sein Kampf gegen uns her? Daher, daß er das Gefäß aller Bosheit ist, und somit auch von der Krankheit der Scheelsucht befallen wurde und uns unsere Ehre neidete. Denn er ertrug unser sorgloses Leben im Paradies nicht. Er täuschte daher mit viel List und Geschicklichkeit den Menschen und dessen Streben, Gott ähnlich zu sein, wobei er dieses in seinen Betrug einbaute, zeigte ihm den Baum und versprach ihm, er werde wie Gott werden, wenn er von ihm äße. Er wurde nicht als unser Feind erschaffen, sondern wurde dazu durch den Neid. Denn als er bemerkte, daß er aus der Schar der Engel verstoßen sei, ertrug er es nicht, daß der irdische Mensch zur Stufe der Engel emporsteige.»<sup>122</sup> Sein Kampf gegen uns dauert dann ständig an. «Denn nichts ist den feindlichen Geistern so süß, als den beneideten Menschen, der die Ehre hat, das Bild Gottes zu tragen, auf die Stufe der Schande hinabzustürzen»,<sup>123</sup> so daß er das, was unter ihm steht, anbetet und sich seiner Verkehrtheit, seiner Verdorbenheit und seines Todes sogar noch rühmt.

Doch Gott machte auch aus diesem Kampf des Teufels für uns eine Gelegenheit, uns im Guten mit Hilfe der göttlichen Gnade zu kräftigen. «Der Teufel wurde also infolge unseres Falles, den er durch seine vorherige Versuchung verursachte, zum bekämpfenden Widersacher. Doch bot uns der Herr Möglichkeit und Kraft zum Kampf gegen ihn, damit wir ihm im Gehorsam entgegenstehen und endlich mit dem Sieg gegen den Feind gekrönt werden. Es wäre gut gewesen, wenn er nicht zum Teufel geworden wäre, wenn er auf jener Stufe geblieben wäre, auf die ihn der Fürst aller Stufen gestellt hatte. Sobald er aber ein Abtrünniger und Feind Gottes wurde, und damit zum Feind der Menschen, die nach dem Bilde Gottes geschaffen sind (denn darum ist er dem Menschen feind, weil er ein Feind Gottes ist und haßt uns als Geschöpfe des Herrn und als Ebenbilder Gottes), hat der, der durch seine Vorsehung alle Menschendinge lenkt, die Bosheit des Satans dazu benützt, unsere Seelen zu prüfen, so wie ein Arzt das Gift der Schlange zur Bereitung der helfenden Heilmittel verwendet.»<sup>124</sup>

Während also die Engel die von Gott gewollte, positive Aufgabe erfüllen, den Menschen beizustehen, daß sie in ihrer Existenz zunehmen und in Vollkommenheit, Gotteserkenntnis und in unbegrenzter Liebe zu ihm wachsen, sind ihnen die bösen Geister in jeder dieser Beziehungen entgegengesetzt. In den guten Engeln wird uns Gott mit seinen unendlichen Tiefen sichtbar, wir treten

durch sie in den Dialog mit ihm selbst und werden darin erhalten; durch die bösen Geister werden wir in eine flache und stumpfe Existenz ohne Sinn hineingezogen, die im Tode endet. So wie die dämonische Existenz durch ihr Abnehmen letztlich ein aktives Sterben ist, aus dem sich über alles, was ihr anhängt, Unbeständigkeit ausbreitet, so wird auch die Existenz der von ihnen Getäuschten eine Existenz im Tode, die gewalttätig-aldruckhafte und unbeständige Existenz gequälter, ohnmächtiger Schatten, die der Oberfläche der Wirklichkeit verhaftet sind und auch auf andere diese Qual der Flachheit und der Ohnmacht übertragen. Es ist der Tod bewußter Einsamkeit, das Sterben in gewolltem Alleinsein, das zur Gemeinschaft unfähig ist, aus dem aber der Neid über die aufbricht, die in einer Gemeinschaft leben, um sie in den Tod der Einsamkeit hineinzuziehen.

##### *5. Das Wirken der bösen Geister in der Welt*

Während die guten Engel in Gottes Nähe stehen, auf mehreren Stufen nahe um ihn geordnet, zugleich aber auch den Menschen nahe, deren beste ein inniges Gespür für sie haben, sind die bösen Geister von Gott ferne, den Menschen aber doch nahe, und wirken auf die bösen unter ihnen kräftig ein. Sie werden nicht nur von manchen bösen Menschen verspürt, sondern auch von solchen, die geistlich fortgeschritten sind. In den Leidenschaften derer, die von ihnen beherrscht sind, brodeln und wimmeln sie wie in einem heißen, verpesteten Brei; sie hegen Triebe in sich, die diesen Leidenschaften entsprechen, so wie die Engel von reinen Regungen beseelt sind, die mit den Tugenden und den guten Gedanken der Guten verwandt sind. Während die guten Engel ausdauernd in den beherrschten Leibern, den guten Seelen und in ihrem reinen Denken eingewurzelt sind, dringen die bösen Geister auch noch tiefer in die von Begierden hin- und hergeworfenen Leiber und in deren niedere Bereiche ein, die nichts als Werkzeuge böser und listiger Gedanken sind. Ihre Verkörperungen sind deutlicher, weil sie der Welt und den Menschen näher stehen und mehr Menschen von ihnen beherrscht werden, da ihr Bestreben darauf hinausläuft, die Menschen völlig zu unterjochen; die guten Engel hingegen sind bestrebt, die Menschen zu befreien, ihnen zu helfen, daß sie selbst werden, frei von jedem Hochmut. Die Gegenwart der bösen Geister wird auch im Antlitz derer deutlich, die von ihnen beherrscht werden, in ihren finsternen, verkrampften Mienen, in ihrem unbeherrschten Gelächter, in unbedachten obszönen Reden, in unberechenbarem Handeln.

Da sie die Menschen, die ihnen verfallen sind, ganz mit Beschlag belegen, wird auch von einer Art Besessenheit durch die Dämonen gesprochen, ebenso von

einer Art Verkörperung, in der sie in Erscheinung treten. Ihre Nähe macht, daß die Leidenschaften, die sie in bestimmten Menschen anfachen und aufrechterhalten, gleichsam zu Betätigungen werden, die sie selbst ausführen. Andererseits sind sie bestrebt, die Begierden der Menschen auf Personen oder Dinge zu richten, und strahlen daher von deren Oberfläche hervor, wodurch sie noch anziehender werden. Man spricht in diesem Sinn von Geistern, die im Wasser, im Feuer, im Geld, in schönen Gegenständen und in Personen des anderen Geschlechtes ihr Wesen treiben.

Der heilige Apostel Paulus sagt, diese Geister seien in der Luft verteilt, das heißt also, daß sie uns überall umgeben. Er meint, sie herrschen in der Finsternis dieser Weltzeit, und das bedeutet, daß sie ihr Dunkel über dieses Leben breiten und sich dem widersetzen, daß wir in das Licht vordringen, das jenseits von ihnen leuchtet und daß sie unserer Welt die Transparenz rauben wollen (Eph. 6,12). Sie binden uns, wie es die asketischen Schriften ausdrücken, an die Oberfläche der Dinge, die sie schön erscheinen lassen, doch ist dies eine ungeistige, nichttransparente Schönheit. Sie stellen die Oberfläche als letzte Wirklichkeit dar und hindern uns, in die Tiefe der Dinge und in ihre Sinngehalte einzudringen. Der Heiland bezeichnet den Teufel als den «Fürsten dieser Welt» (Joh. 12,31; 13,30; 16,11). Es ist hierbei die Rede von der Welt, die für sich selbst steht und wie sie einfach als stumpfe Oberfläche sichtbar ist. Diese gleißende, aber anziehende Oberflächenwelt kann der Satan anbieten und sie auch Christus versprechen (Mt. 4,9).

Michael Psellos sagt: «So führen die Dämonen ein verborgenes Gespräch mit uns, damit wir nicht bemerken, woher uns der Krieg kommt . . . Die dämonischen Leiber (wir würden sagen, die Verkörperungen) holen in ihrem erfindungsreichen Wesen die Gestalten, Farben und Formen heran, die sie wollen, führen sie in unsere Seele und in unseren Geist ein und stellen uns dadurch viele Dinge vor, flößen uns Ratschläge ein, zeigen uns Formen, frischen unsere Erinnerungen an bestimmte Lüste, Gestalten und Leidenschaften auf, verwirren uns oft im wachen Zustand oder im Schlaf, erregen auch unsere Geschlechtsteile durch Liebkosungen und entflammen sie zu irrsinnigen ungesetzlichen erotischen Trieben und nehmen oft auch unsere warmen Lebensäfte dazu zu Hilfe.»<sup>125</sup> «Indem sie erfinderisch in unseren Geist eindringen, da sie ja selber Geister sind, senden sie Worte der Begierden und der Lüste aus.»<sup>126</sup> Als Geister dringen sie so unbemerkt in unseren Geist und unseren Leib ein, daß sie ihr Ich mit dem unseren beinahe auswechseln, so daß es schwerfällt, unsere eigenen Äußerungen von den ihren zu unterscheiden. Daher fordern die Väter große Aufmerksamkeit und Sorgfalt bei der Beurteilung der Phantasiegebilde und der «Gesichte».

Da die Dämonen jenen Menschen nahe sind, die bestimmte Leidenschaften besitzen und diese anregen, haben sie etwas diesen Leidenschaften Verwandtes in sich. Daher unterscheiden sie sich untereinander, ähnlich den Menschen, die von verschiedenen Lastern beherrscht werden. Der heilige Johannes Cassianus spricht von den acht Geistern, die acht Lastern entsprechen (der Geist der Gier des Bauches, der Geist der Ausschweifung, der Habgier, des Zornes, der Traurigkeit, der Trägheit, der vergänglichen Ruhmsucht, des Stolzes).<sup>127</sup> Sie wirken aber zusammen, da auch die Laster eine Art Kette bilden. So ist gerade auch der Stolz, der die vergeistigteste Leidenschaft zu sein scheint, das Ergebnis einer Bindung an die Oberfläche der Welt, an ein Nichtsehen Gottes, des unendlich tiefen, persönlichen Daseinsgrundes. Würde Gott gesehen und anerkannt werden, könnte der Geist nicht mehr dem Stolz verfallen. Trauer und Niedergeschlagenheit stellen sich ohne unser Dazutun fast unmerklich ein, wenn dieses oder jenes irdische Werk oder Vornehmen mißlingt. Sie können sich zur Verzweiflung steigern, die bis in den Selbstmord führen kann. Der böse Geist naht zunächst amisenklein, und wächst nach und nach zu Löwenkraft heran. Die einen macht er stumm in ihrem Trauern, die anderen macht er taub für jedes gute Wort. Er wirkt aber auch auf den Leib und auf die umgebende Umwelt ein, schafft Anziehungspunkte oder richtet Schaden an, um uns in Verzweiflung zu stürzen oder unseren Zorn zu reizen und letztlich unseren Glauben an Gott zu schwächen.

Der heilige Maximus Confessor sagt: «Das listige und verderbenvolle Reich des Teufels ... stiftet die begehrliehen Kräfte an, zu wünschen, was gegen die Natur ist und verleitet sie dazu, das Sichtbare statt des Geistigen zu wählen; dann wiegelt es den schnellen Zorn auf, um den sinnlichen Gegenstand, der von der Begierde gewählt wurde, zu erkämpfen; schließlich gibt es dem Verstand ein, sich die verschiedenen Arten der Lüste auszudenken, jeweils gemäß den verschiedenen Sinnen (um so den Sinnen zu dienen). Mit einem Wort, es setzt die sichtbaren Dinge als Herrn über diese Kräfte der Seele ein und veranlaßt, daß das Gesetz dieser Welt die Fähigkeiten der Seele regiert ...» Der Teufel versteckt sich unsichtbar in den Erscheinungen der sichtbaren Dinge und lockt die Begierden der Seele, die sich in jedem ihrer Sinne regen, in betrügerischer Weise zu ihnen hin. Er «macht, daß jede Begierde von einem entsprechenden sichtbaren Gegenstand beherrscht werde. Hinter dem glänzenden Firnis der Lust steckt das Antlitz des Teufels; durch die Lust beherrscht er jede Seele, die ungestüm nach ihr verlangt und die sichtbaren Dinge, die die Sinne bezaubern, höher achtet als die Betrachtung des Geistigen, durch die die Vernunft genährt wird.»<sup>128</sup>

Der Kampf gegen die bösen Geister fordert ein feines Gespür, um sie von

Anfang an zu bemerken, dann aber auch angespannte Anstrengung und unermüdliche Hartnäckigkeit, damit wir nicht unter ihre Herrschaft geraten. Diesen Kampf kann der Mensch indessen nicht allein führen. Die Kraft dazu und der Erfolg fließt ihm vom Leibe Christi zu, der der Quell aller Reinheit ist.

Der Teufel hat die Leiblichkeit und die gesamte menschliche Sinnenwelt, und mit ihr die übrige Welt des Sichtbaren kompromittiert. Christus aber hat ihren Wert und den der gesamten sichtbaren Welt wiederhergestellt. Er machte die Seele zur Trägerin der Vergöttlichung, und damit stellte er die Reinheit des Leibes und seiner Sinnhaftigkeit wieder her, ebenso die Aufgabe der Welt, für Gott transparent zu sein. Er zeigte, daß das Böse nicht schicksalhaft an den Leib und an die Welt gebunden ist. Er hat zugleich das Vermögen des menschlichen Willens wiederhergestellt, den Leib von der Beherrschung durch die sichtbaren Dinge und durch die Oberflächlichkeit der Welt freizuhalten. Der Leib und seine Sinne wurden ihm das, was sie sein sollten, Organ einer reinen Aufnahme der sichtbaren Welt, und die Welt wurde durch ihn ein transparenter Ort der Gegenwart Gottes.

Wenn das Böse wesenhaft an den Leib und an die Welt gebunden wäre, hätte die Menschwerdung des Sohnes Gottes gar keinen Zweck gehabt. Ebenso, wenn der Mensch unwiederbringlich unter die Herrschaft des Bösen gefallen wäre. Nur weil das Böse nicht essentiell an den Menschen und an die Welt gebunden wurde und nur weil es nicht allein durch Initiative des Menschen entstand, der nicht nur Urheber, sondern auch passives Opfer des Bösen war, der durch das, was in ihm gut geblieben ist, unaufhörlich gegen das Böse, durch das er versucht wird, protestiert – nur darum wurde der Sohn Gottes Mensch, der die Macht hatte, gerade durch sein Kommen im Leib die Werke des Teufels zu zerstören (1 Joh. 3,8).

Andererseits kann unser wirkliches Fortschreiten und ein Erstarken unserer Beziehungen zu den Nächsten nur durch den Kampf mit den Leidenschaften und Begierden erzielt werden, in welchen uns durch die Gnade Christi geholfen wird, der sich jedem Fallen seiner menschlichen Natur unter die Herrschaft der Leidenschaften widersetzt hat.

### III. Der Fall der ersten Menschen und seine Folgen

#### 1. *Wie lange dauerte der Urstand?*

Wir wissen nicht, wie lange der Mensch im Urstand geblieben ist. Jedenfalls unterließ er es, sich im Gehorsam zu Gott zu üben und zu festigen und in der Gotteserkenntnis fortzuschreiten, denn sonst hätte der Fall nicht so leicht oder auch gar nicht stattgefunden.

Der heilige Maximus Confessor sagt: «Wiederum bedeutet der Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen möglicherweise die sichtbare Schöpfung, denn diese hat sowohl einen geistlichen Sinn, der den Verstand nährt, als auch eine natürliche Kraft, die einerseits die Sinne ergötzt, andererseits aber den Verstand betört. Wenn sie also geistlich betrachtet wird, bietet sie Erkenntnis des Guten, wenn sie fleischlich gebraucht wird, Erkenntnis des Bösen. Denn jene, die sie nur leiblich genießen, belehrt sie über Dinge der Leidenschaft und macht, daß sie die göttlichen Dinge vergessen. Vielleicht hat Gott dem Menschen die Erkenntnis des Guten und des Bösen darum verboten und die Teilhabe daran für eine Zeit noch verschoben, damit er zuerst, wie es auch nur richtig war, seinen Ursprung durch die Gemeinschaft, die dieser ihm gnädig mit sich gewährte, erkenne und durch diese Gemeinschaft die Unsterblichkeit, die er aus Gnaden erhalten hatte, in Freiheit von Leiden und Unveränderlichkeit umwandle, als einer, der durch Vergöttlichung bereits Gott wurde; sodann sollte er, zusammen mit Gott, ohne verdorben zu werden und völlig frei, alle Geschöpfe Gottes ansehen, und mit Gott, wie Gott, Kenntnis von ihnen nehmen, eben nicht wie ein Mensch, da er durch die Gnade in Gestalt der Weisheit die gleiche Erkenntnis der Dinge gehabt hätte, wie Gott, dank der Umwandlung seines Verstandes und seiner Sinne durch Vergöttlichung.»<sup>129</sup> Ebenso deutet Nicetas Stethatos, indem er diesen Gedanken aufgreift, der Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen sei das Gefühl, das der Sinnenwelt und dem Leib zugewandt ist. Der Mensch habe die sichtbaren Dinge auch ohne Gefahr betrachten können, wenn sein Fühlen von der Vernunft geleitet worden wäre. Das Anschauen der sichtbaren Welt durch ein noch nicht von einer gekräftigten Vernunft gelenktes und gefestigtes Gefühl war indessen gefährlich. Darum hätte zuerst die Fähigkeit entwickelt werden müssen, mit einem von einer vergeistigten Vernunft gestärkten Gefühl zu sehen.<sup>130</sup>

Die gleiche Meinung vertritt Gregor Palamas, indem er sie noch mehr präzisiert: «Es wäre für die Ureltern, die an jenem heiligen Ort leben konnten, gut

gewesen, wenn sie keinesfalls Gott vergessen hätten, wenn sie sich vielmehr darin geübt hätten, und wie Kinder bei dem Einfachen und wahrhaft Guten geblieben wären und wenn sie sich durch die Fähigkeit ständiger Betrachtung vervollkommnet hätten. Sie hätten so lange keinen Versuch machen dürfen, solange sie noch unfertig in einem Zwischenzustand waren, in dem sie durch die von ihnen in Gebrauch genommenen Kräfte zum Guten, aber auch zu seinem Gegenteil gedrängt werden konnten.»<sup>131</sup>

Daraus ließe sich der Schluß ziehen, der Urstand sei von sehr kurzer Dauer gewesen. Denn in diesem Mittelzustand zwischen Gehorsam und Ungehorsam mußten sich die ersten Menschen von Anfang an als gehorchend oder als nichtgehorchend erweisen. Wenn sie eine Zeit lang gehorcht hätten, hätten sie begonnen, sich im Guten einzuüben und der Fall wäre schwerer zustande gekommen. Es scheint also, daß sie sich gleich zum Ungehorsam verleiten ließen. Der Urstand deutete dann eher auf den Zustand, in den die Ureltern durch den Schöpfungsakt Gottes ins Dasein gerufen wurden, in dem sie, gemäß ihrer Berufung, bleiben und als in ihrem normalen Zustand fortschreiten sollten. Der heilige Basilius der Große spricht direkt von der «Schnelligkeit», mit der Adam sich zum Ungehorsam entschloß. Er nimmt aber doch auch an, daß der Entscheidung für das Böse eine kurze Zeitspanne vorausgegangen sei. Er gibt zu verstehen, daß der Urstand eigentlich nur darauf hinweist, daß der Mensch aus dem Schöpfungsakt Gottes nicht böse hervorgegangen ist, sondern daß das Böse aus der eigenen Wahl des Menschen stammt. Der Mensch hatte also eine kurze Zeit vor der Entscheidung zur Verfügung. Gott konnte den Menschen nicht böse schaffen. Er wollte aber, der Mensch solle sich durch eigenes Mitwirken im Guten festigen.

Der heilige Basilius spricht geradezu von einer Selbstsicherheit, die aus einem gewissen Überfluß herrührt. Der Mensch hatte zu sehr alles schon fertig, ohne die Dinge durch eigenes Bemühen zu erwerben und dadurch geistlich zu wachsen. Statt sich zu solcher Mühe, also zum Bleiben und Fortschreiten in der Teilhabe am Guten, das nicht unbedingt im Sichtbaren liegt, zu entscheiden, zog er es vor, sich ohne jede Mühe an leicht erreichbaren, sichtbaren Gütern zu erfreuen. Auch die Tatsache, daß die Natur schön und üppig war und darin dem Schönheitsbedürfnis der Sinne und auch der geistigen Wirklichkeit entsprach, stellte für den Menschen eine Versuchung dar, sich eher an dem Nächstliegenden statt an dem zu freuen, dessen Kennenlernen eine Anstrengung kostete. «Adam war also zu einer gewissen Zeit auf einer Höhe, nicht räumlich, sondern in bezug auf den Willen, und zwar, als er eben gerade (*ἀρτι*) beseelt worden war und zum Himmel blickte, sich am Sichtbaren freute, seinen Wohltäter liebte, der ihm ewiges Leben und das Ergötzen des Paradieses

geschenkt hatte, der ihn in eine Herrschaft einsetzte, die der der Engel gleich war, ihn seine Zeit so verbringen ließ, wie es die Erzengel taten, und ihn dazu befähigte, das göttliche Wort zu hören. Da er mit all diesem von Gott begabt war und sich an seinen Gütern freute, sättigte er sich bald (*ταχύ*) an allem und wurde irgendwie selbstsicher in dieser Satttheit, und so zog er die den leiblichen Augen erscheinende Ergötzlichkeit der geistigen Schönheit vor und stellte die Sättigung des Magens über die geistigen Freuden. So gelangte er plötzlich außerhalb des Paradieses, getrennt von jenem seligen Leben; er wurde böse nicht aus Zwang, sondern durch Nichtwissen (*ἀβουλία*). Daher sündigte er aus bösen Willen und starb wegen der Sünde.»<sup>132</sup>

Die «Aboulia», von der der heilige Basilius redet, bedeutet zum Teil Unvorsichtigkeit, zum Teil einen Mangel an Willen, eine Trägheit des Wollens. Der Mensch fiel aus Unvorsichtigkeit und Trägheit, die sich vor einer Anstrengung und vor dem Einsatz der eigenen Freiheit scheute. Gott wollte, der Mensch solle in der Freiheit durch eigenes Bemühen wachsen. Die Freiheit als Zeichen geistiger Kraft ist nicht bloß ein Geschenk, sondern auch Ergebnis der Anstrengung. Der Mensch scheute solche Mühe schon von Anfang an und fiel in die Knechtschaft müheloser Sinnenfreude. Gott hatte dem Menschen den Geist eingehaucht. Dieser Geist war aber zunächst eine Potenz, die vom Menschen erst genutzt und aktualisiert werden sollte. Indem Gott ihm befahl, nicht vom Sinnbaum zu essen, bevor er in der Freiheit des Geistes gefestigt war, gebot Gott ihm eigentlich stark zu sein, frei zu bleiben und im Geist und in der Freiheit zu wachsen. Dieses Gebot appellierte selbst an die Freiheit des Menschen.

Der Abfall der Menschen von Gott bestand formal in einem Akt des Ungehorsams. Durch diesen Akt lösten sie sich innerlich von Gott und aus dem positiven Dialog mit ihm. Sie antworteten Gott nicht mehr und meinten dadurch ihre Freiheit und Autonomie zu behaupten. In Wirklichkeit war dieser Akt der Beginn der egoistischen Selbstverschließung des Menschen. Dadurch wurde er sein eigener Sklave. Er meinte, Herr über sich selbst zu werden, und wurde sein Knecht. Der Mensch ist frei nur, wenn er auch von sich selbst frei ist und für andere in der Liebe da ist, wenn er für Gott frei ist, dem Quell der Freiheit und dem Ursprung der Liebe. Der Ungehorsam sträubte sich aber gegen das Gebot, nicht vom Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen zu kosten.

## 2. Das Verständnis des Baumes der Erkenntnis des Guten und des Bösen und des Baumes des Lebens

Die erwähnten Väter lassen uns verstehen, daß diese beiden Bäume auf die gleiche Weltwirklichkeit hinweisen: wenn sie von der geistgeleiteten Vernunft betrachtet wird, so ist sie der Lebensbaum und bringt uns mit Gott in Verbindung; wird sie aber vom Gefühl her angesehen und gebraucht, das sich von der geistgeleiteten Vernunft losgelöst hat, so stellt sie den Baum der Erkenntnis von Gut und Böse dar und trennt den Menschen von Gott.

Der heilige Gregor von Nyssa sagt dies auf eigene Weise, indem er den doppelsinnigen Charakter des Baumes der Erkenntnis von Gut und Böse analysiert. Der erlaubte Lebensbaum stellt alle Dinge bzw. alles Wissen und alle Erfahrung dar, durch die der Mensch in wahrer Güte zunimmt. Und der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse, der den Menschen verboten war, ist ebenfalls die Gesamtheit der Dinge bzw. alles Wissen und alle Erfahrung, die aber der getäuschte Mensch macht, der meinte, dieses Wissen sei für ihn gut, doch in Wirklichkeit war es böse: «Was bedeutete dieses (von allen Bäumen), deren Früchte Leben sind und andererseits dieser eine zweigeteilte Baum, dessen Ende der Tod ist? Denn nachdem er ihnen vorher den reichen Genuß aller Bäume anempfohlen hatte, untersagte er ihnen mit einiger Sorge und zu einem bestimmten Zweck den Genuß von dem einen.»<sup>133</sup>

So wie die vorher genannten Väter, sieht auch der heilige Gregor von Nyssa im Baum der Erkenntnis vor allem die sichtbare, sinnenhafte Welt, er unterstreicht indessen besonders, daß die so gesehene Welt im Menschen das Böse zustandebringen kann, wenn er sich ausschließlich durch sie bestimmen läßt. An sich ist die sichtbare Welt nicht böse, sie kann für den Menschen aber gefährlich werden, weil sie sich an seine Sinne richtet, die sich, solange sie noch nicht geistig gefestigt sind, leicht an der sinnlichen Schönheit der Welt entflammen können. Daher ist es besser, wenn der Mensch seine Aufmerksamkeit auf die geistigen Sinngehalte der Welt richtet, bis er geistig entsprechend gestärkt und gefestigt ist.<sup>134</sup> Die Gefahr der Gefühlskonzentration allein auf den sinnlichen Aspekt der Dinge kommt nach dem heiligen Gregor von Nyssa daher, daß sich im Menschen die Leidenschaften entzünden können, da er durch seinen Leib mit der übrigen animalischen Natur verbunden und verwandt ist.<sup>135</sup> Die sichtbar-fühlbare Weltwirklichkeit erhält also den Charakter des Baumes, der gemischt – Gutes und Böses in sich birgt, und dieses dadurch, daß das Fühlen des Menschen auf diesen sichtbaren Aspekt der Welt stößt, ohne von der geistgefestigten Vernunft geleitet zu werden. Dazu trägt auch der Satan in Gestalt der Schlange, dem Symbol des listigen Sich-Einschlei-

chens, bei. «Jene Frucht ist also gemischt, da sie die Schlange zu ihrem Advokaten hat, vielleicht darum, weil sich das Böse nicht nackt, einfach nach seiner Natur, zeigen will.» Die Bosheit hätte keinen Erfolg, wenn sie sich nicht den Anschein des Guten gäbe, der den Getäuschten dazu veranlaßt, sie zu begehren. «Das Wesen der Bosheit ist also gemischt: in seiner Tiefe liegt das Verderben als heimtückische List verborgen, es täuscht aber äußerlich durch seine Erscheinung irgendetwas Gutes vor. Die schöne Farbe des Silbers erscheint dem Liebhaber silberner Geldstücke als schön, aber die Habsucht, die sich auf die Silberlinge richtet, ist Wurzel allen Übels . . . So verhält es sich mit aller Sünde . . . Sie ist weder absolut böse, da sie sich in den Flor des Guten einhüllt, noch wirklich gut, denn unter ihm versteckt sich das Böse . . . Daher zeigte die Schlange, als sie auf die Frucht der Sünde wies, das Böse den Blicken nicht in seiner eigentlichen Natur, denn der Mensch hätte sich vom offensichtlich Bösen nicht verführen lassen. Indem sie es aber äußerlich durch ein anziehendes Aussehen verschönerte, und seinen Geschmack für die Sinne bezaubernd köstlich machte, schien es dem Weibe annehmbar zu sein . . . und sie nahm und aß davon. Und dieses Essen wurde für die Menschen zur Mutter der Todes.»<sup>136</sup>

Das Böse kann nicht durch sich selbst gewinnen. Es schmückt sich mit dem Blütenflor des Guten. Der Mensch bewahrt einen unauslöschbaren Rest des Guten in sich. Er muß sich selber immer wieder täuschen, die Sünde, die er begeht, sei durch irgendetwas Gutes gerechtfertigt. Das Böse ist immer zweideutig, weil es nicht auf sich selbst beruhen kann. Daher rührt auch die Vorstellung, die jeder Versucher anwenden muß, wenn er mit seiner Überredung Erfolg haben will: er muß das Böse als etwas Gutes darstellen. Gewiß ist beim Getäuschten immer auch eine gute Dosis Unaufrichtigkeit dabei, wenn er sich darauf einläßt, das Böse zu tun. Er willigt ein, getäuscht zu werden, er weiß, daß er getäuscht wird. Aber diese Notwendigkeit der Täuschung ist noch ein minimaler Rest des Guten, der in ihm verblieben ist, eine Art hinfällige Brücke, über die das Böse einzieht. Ohne diese Brücke könnte das Böse nicht in ihn eindringen.

Das Böse bietet anfänglich also etwas Liebliches und Gutes an, zeigt am Ende dann aber seine zerstörerische Wirkung. Der Teufel braucht den Menschen anfänglich gar nicht allzuviel zu täuschen, denn das Böse ist zunächst meist sehr anziehend. Er muß seine Seele nachher dann in ihrer Angst vor dem Ende oder vor den Folgen der Sünde beschwichtigen. Solange die Stimme Gottes, die im aufrichtigen und tiefen Gewissen des Weibes nachhallte, ihm sagte: «Wenn ihr vom Baume essen werdet, so werdet ihr des Todes sterben», konnte es der versucherischen Einflüsterung der Schlange seine Angst entgegenstellen, als sie

zu ihm sagte: «Ihr werdet nicht sterben, sondern sein wie Gott»; dann aber beruhigte sie das Weib hinsichtlich des Ausgangs der bösen Tat, indem sie ihm die Süßigkeit des Anfangs vorhielt.

Der heilige Basilius deutet das Gute und Böse, das mit der Frucht dieses Baumes verbunden ist, anders. Seine Deutung eröffnet eine optimistische Zukunftsschau. Sie widerspricht indessen der des heiligen Gregor von Nyssa nicht, sondern ergänzt sie. Der heilige Basilius sieht Gut und Böse als von Adam selbst vollbracht an: als er von dem Baume aß, verübte er einerseits einen Akt des Ungehorsams, andererseits wurde er zur Erkenntnis der Nacktheit und der Scham geführt. Umgekehrt als beim heiligen Gregor ist es hier: der Anfang ist böse, das Ende gut. Besser gesagt, nach dem bösen Ende, bzw. um ihm zuvorzukommen, entsteht in den Menschen die Reue. Im Falle Adams entstand nach dem Essen gleich der Gedanke, sich Kleidung anzufertigen, um die fleischlichen Gelüste dadurch zu bändigen. Die Verführung der Schlange weckte in den ersten Menschen überhaupt den Kampf gegen ihre Versuchung, den Kampf zur Überwindung des Satans. Gott selbst weckte im Menschen den Willen, den Satan zu bekämpfen. Dieser Wille wird schließlich mit der Besiegung des Satan durch den Menschensohn, Christus, enden. «Ich will Feindschaft setzen zwischen dich und das Weib, zwischen deinen Samen und ihren Samen; dieser wird dir den Kopf zertreten, doch du wirst ihn in die Ferse stechen» (Gen. 3,15). Auch die Schönheit des Baumes war für die Menschen ein Anlaß, gegen seine Verlockung anzukämpfen. Gewiß kann der Mensch nicht allein über das in ihn eingedrungene Böse siegen. Aber auch das Böse kann das Gute, das er in sich trägt, nicht ganz beseitigen. Der Mensch bleibt in einem ambivalenten Zustand. Der heilige Basilius legt innerhalb dieses Kampfes gegen das im Menschen vorhandene Böse den Ton auf die guten Kräfte, die ebenfalls noch in ihm vorhanden sind. Er sagt: «Darum wurde ein Baum als Träger schöner Früchte gepflanzt, damit wir, indem wir uns von seiner Süßigkeit enthalten und durch dieses Entsagen das Gute sichtbar machen, wahrhaft würdig werden, den Ehrenkranz der Geduld zu erhalten. Denn dem Essen folgte nicht nur der Ungehorsam, sondern auch die Erkenntnis der Nacktheit.»<sup>137</sup>

Gemäß den Deutungen der heiligen Väter besteht das Wissen von Gut und Böse, das aus der Verbindung zwischen der Sinentätigkeit und dem sichtbar-fühlbaren Teil der Welt hervorgeht, aus dem Erkennen der im Menschen aufgebrochenen Leidenschaften, und nach der speziellen Deutung des heiligen Basilius besteht es zusätzlich auch aus dem Kampf gegen diese bösen Leidenschaften. Allgemein geht aus diesen patristischen Interpretationen hervor, daß der Mensch sich nach dem Fall damit abfinden mußte, daß das Böse in ihm

vorhanden ist und sein Bewußtsein erfüllt, ihn aber dennoch nicht ganz überwältigte; er bewahrte sich noch einen inneren Widerstand gegen das Böse, ohne aber diesen Kampf zu einem siegreichen Ende führen zu können.

### *3. Der zweideutige, widersprüchliche und täuschende Charakter des gefallenem Zustandes des Menschen*

Der Stand des Ungehorsams als Entfernung von Gott und das Aufbrechen der Leidenschaften als Frucht des Zusammenstoßes der Sinnlichkeit mit dem sichtbar-fühlbaren Teil der Welt, durchdringen und implizieren sich gegenseitig, und daraus ergibt sich ein komplexeres Verständnis dieses traurigen Wissens um Gut und Böse, d. h. des Sündenfalles des Menschen.

Was aus diesem folgte, ist Ungehorsam, Stolz und unsere egoistische Begierde, die zur Schwächung des Geistes führt. Diese wiederum erzeugt eine Einengung der Erkenntnis von Gottes Schöpfung, indem der Mensch nur noch auf das sieht, was er beherrschen kann und was er zur Befriedigung seiner körperlichen Bedürfnisse braucht, die in Leidenschaften umschlagen. Diese wiederum tragen das ihre dazu bei, daß des Menschen Hochmut wächst, weil er in der Lage ist, sie zu befriedigen. Der Mensch brüstet sich mit der Befriedigung seiner rein materiellen Bedürfnisse und Leidenschaften, und diese werden ihrerseits dadurch gerechtfertigt, daß sie ihm das stolze Gefühl der Autonomie verleihen. Wir müssen aber feststellen, daß wir mit der Beschreibung dieser Erkenntnis-einengung hinsichtlich der Schöpfung bereits etwas über die Folgen der Sünde gesagt haben. Gerade dieses eingeengte Weltbild und diese beschränkte Erkenntnis, die den Menschen, ohne daß er es weiß, bestimmen, sind nicht bloß von einer aktuellen Einzelsünde bedingt.

Dieses eingeschränkte Wissen entspricht dem Verständnis der Welt als letzter Wirklichkeit, als einfachem Objekt, das dazu bestimmt ist, nur die leiblichen Bedürfnisse des vernünftigen Geschöpfes, die zur Leidenschaft geworden sind, zu befriedigen. Dieses enge Wissen entspricht ebenso auch den Leidenschaften des menschlichen Hochmuts, von denen es beherrscht wird; es sieht die Welt als einfaches und letztes Objekt an, ohne jegliche Transparenz, ohne Geheimnis, das über sie hinausweist. Es ist ein Wissen, das in einem geistlich unreifen Menschen seinen Anfang nahm und ihm auch angemessen blieb, sein geistliches Wachstum in bezug auf den jenseits der sichtbaren Welt liegenden Horizont verhinderte. Es ist ein Wissen, das gerade das Wesentlichste innerhalb der Schöpfung verdeckt, ein Wissen also in jenem ironischen Sinn, in dem Gott nach dem Fall des Menschen davon spricht (Gen. 3,22), ein Wissen, das niemals den letzten Sinn der Wirklichkeit und ihr Ziel begreifen kann.

Die Schwierigkeit, den transparenten Charakter der Schöpfung und auch der eigenen Person zu erkennen, der ihren eigentlichen, zutiefst unendlichen Sinn aufschließt, beruht darauf, daß beide, Schöpfung und menschliche Person, den Prozeß fortschreitenden Verderbens nicht mehr aufhalten können, der den Menschen zu Tode bringt. Wenn Adam nicht gesündigt hätte, wäre die Menschheit zu einer Art «stabiler Bewegung» vorgedrungen, zu einer steigenden Konvergenz und Vereinigung der einzelnen Teile der Schöpfung, zum Einswerden des Menschen mit sich selbst, der Menschen untereinander und aller mit Gott, in einer Bewegung universaler Liebe, wobei alles vom Geiste Gottes durchdrungen worden wäre. Durch den Fall brach indessen in die Schöpfung eine Bewegung ein, die auf Divergenz und Auflösung zielt. Nur, in Christus, im menschengewordenen Gott, begannen die auseinanderklaffenden Teile der Schöpfung sich wieder zusammenzufinden, um einer künftigen Transfiguration den Weg vorzubereiten. Denn aus Christus strömt der alles vereinende, ewig lebendige Geist in die Schöpfung ein.

Wir stellen jedoch fest, daß die Welt in orthodoxer Sicht nach dem Fall nicht gänzlich und schicksalhaft dem Bösen verfallen und stumpf und unempfindlich geworden ist, und auch die menschliche Erkenntnis wurde in dieser Sicht nicht vollständig auf diesen stumpfen, untransparenten Charakter der Welt eingeschränkt. Die Menschen können diese Stumpfheit wenigstens zum Teil durch eine andere Erkenntnis überwinden, was auch oft geschieht. Sie können freilich diese Undurchsichtigkeit nicht ganz durchdringen und bleiben ihr auch erkenntnismäßig verhaftet. Denn sie bestimmt die Strukturen der Welt in beherrschender Weise.

Wir sahen bereits, daß die Welt ihren Sinn nur darin hat, daß sie, weil sie formbar ist, zu einer höheren, ewigen Existenzweise, zu vollkommener Wahrheit und zum vollkommen Guten geführt werden kann. Dieses vollkommen Gute besteht in der Liebe und Vereinigung zwischen Gott und der Welt, zwischen den Menschen und Gott und zwischen den Menschen untereinander. Die Welt hat also einen Sinn nur, wenn sie als ein Transparent angesehen wird, das sich mehr und mehr verfeinert und die völlige Liebesverbindung zwischen Gott und den Menschen und den Menschen untereinander zuläßt. Die Welt war dazu bestimmt, ein Ort zu sein, an dem Gott mit den Menschen reden und an ihnen handeln konnte, ein Ort, an dem wir mit unserem Wort und mit unserem Handeln Antwort geben sollten, indem wir uns auf den Weg der von Gott gewollten, vollkommenen Gemeinschaft machen. Die Schöpfung erfüllt ihren Zweck erst, wenn in ihr noch ein Raum vorhanden ist, in dem wir einen bestimmten Dialog mit Gott führen können, der sich nur dann entfalten kann, wenn sie wenigstens zum Teil weiterhin als Gabe Gottes

angesehen wird, als Grundlage für die höhere Gabe der Erlösung, durch die unsere Welt einst von ihrem aktuellen Zustand der Gefallenheit und des Todes befreit werden wird.

Die Welt wurde mit Eigenschaften geschaffen, die diesem Zweck entsprechen. Durch den Fall wurde sie indessen zum großen Teile stumpf und undurchsichtig, und der Rückzug des göttlichen Geistes aus ihr schwächte ihren Charakter, ein transparentes Medium zwischen Gott und den Menschen und den Menschen untereinander zu sein. Durch den Rückzug des Geistes aus ihr und aus dem Menschen verloren beide ihre ursprüngliche Formbarkeit; der Mensch verlor auch die geistige Kraft, durch die er die Welt zum Vollendungszustand emporheben sollte, vollkommenes Kommunikationsmedium zwischen Gott und ihm und zwischen ihm und seinen Nächsten zu sein. An jedem Punkt jeder Kausalkette gestattet sie noch die Wahl mehrerer Kausalrichtungen, ja sogar das Eintreten von Wirkungen, die die natürliche Kausalität aufheben. Sie ermöglicht es aber nicht mehr, ihre gesamte Formbarkeit leicht zu handhaben, und unter den Menschen finden sich nur äußerst selten einige, die durch eigene Anstrengung durch die Verbindung mit der göttlichen Energie so viel Geisteskraft gewinnen, daß sie die natürliche Kausalkraft überwinden und einen Ausweg eröffnen und den Ausblick auf den Anbruch der Vollendung ermöglichen, in der der Sinn unserer Existenz erfüllt wird und wir zu Vollkommenheit des Lebens, des Guten und wahrer Vergeistigung gelangen.

Doch auch durch solch seltenes Vorstoßen in einen höheren Horizont des vollkommen Guten wird uns nur bewußt, daß dieses eigentlich immer möglich sein müßte, wenn unsere Geisteskräfte mit ihrem Ursprung vereint wären und dadurch gekräftigt würden, wenn unser Geist immer mit der Liebe im Einklang wäre. In ihrer mangelnden Übereinstimmung, in ihrer Schwächung, die auf ihrem Auseinanderklaffen beruht, in ihrem Divergieren, das kein wirklich alles durchdringendes Erkennen mehr möglich macht, spüren wir die Gegenwart der Sünde. Im Paradies erkannte Adam noch mit einem Geist, der von Liebe erfüllt, mit einer Seele, die von der Kraft göttlichen Geistes durchdrungen war, nicht nur weil er mit sich selbst im Einklang stand, sondern auch weil er in einer Schöpfung lebte, die voll des göttlichen Geistes war. Es gab keine Trennung zwischen dieser Welt und der Welt der göttlichen Energien, keinen Widerspruch im Menschen selbst, kein Auseinandergehen seiner Willensregungen und der höheren göttlichen Mächte. Für Adam standen die Dimensionen der unendlichen Tiefe offen, er konnte leicht und ohne jegliche Schwierigkeit auf der Stufe des Guten bleiben. Die zum Unendlichen hin offene Schöpfung bewahrte ihn vor Enge, sie erschien ihm nicht als eine schwache, geschlossene Wirklichkeit; vom Geist durchdrungen und mit ihm

vereint weiteten sich ihre Dimensionen bis hin zur Erfüllung ihres letzten Sinnes, da die menschliche Existenz nicht durch den Tod beschränkt war.

Für alle, die sich durch Christus aus der Enge der gefallenen Schöpfung erheben lassen, hat der Tod nicht mehr das letzte Wort. Die Existenz dehnt sich für sie jenseits des Todes unendlich aus. Die Geistigkeit erhält für sie ihren vollen Sinn zurück und die Existenz ebenfalls. Ihnen ist ewige Dauer zugesichert, die ihrem eigenen Personwert, den sie empfinden, entspricht. Der ewige Personwert des Menschen steht schon dadurch fest, daß der Existenzgrund selbst Personcharakter hat und mit dem Menschen in ewiger Gemeinschaft und Liebe Partnerschaft haben will. Der Wiedereintritt des Menschen in die Gemeinschaft mit Gott befreit ihn vom ewigen Tod.

Indem der Mensch auf die Gemeinschaft mit Gott und seinen Nächsten verzichtete, engte er seine Erkenntnis auf eine einfache Objektschau der Welt ein. Seine Gotteserkenntnis wurde abgeschwächt, denn diese ist nur in Gemeinschaft mit Gott als Subjekt möglich und bleibt dem Menschen immer unverfügbar. Da der Mensch aber alles bloß rational erkennen will, bleibt er bei der Welt als Objekt und auch beim menschlichen Leib als einem verfügbaren Gegenstand stehen. Indem er bei einer streng rationalen Schau der Natur und seiner Mitmenschen stehenblieb, trennte er diese von der Liebe Gottes, der dem Menschen die Welt und seine Nächsten immer neu als Partner für einen Dialog der Liebe schenkt.

Man kann aber nicht behaupten, die Erkenntnis der Rationalität der Natur durch den menschlichen Verstand trage nicht ebenfalls zur Entwicklung des menschlichen Geistes bei. Es liegt also auch hierin ein Doppelsinn vor, ein gleichzeitiges Zunehmen und Abnehmen unserer Kräfte, symbolisiert im Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen.

Die nur rationale Erkenntnis der Welt durch Teilung, Begrenzung und Verallgemeinerung, auf die sich der Mensch beschränkte, vermittelt ihm nicht mehr das Erfassen der gesamten Existenz und verschafft ihm auch nicht den Zugang zur ganzen geistigen Welt, weil er die Gemeinschaft mit dem höchsten Subjekt und mit seinen Nächsten als Subjekten verloren hat. Sie führt ihn nicht zum ewigen Leben und eröffnet ihm auch nicht den Einblick in die immer neuen Perspektiven der Wirklichkeit, die in der Gemeinschaft mit dem höchsten Subjekt und mit den übrigen Subjekten gegeben sind.

Der heilige Gregor von Nyssa macht auf die erstaunliche Tatsache aufmerksam, daß sich in der Mitte des Paradieses auch der «Baum der Lebens» befand. Das bedeutet, daß beide Bäume sich am gleichen zentralen Punkt befanden, denn es kann nicht zwei solche Zentralpunkte geben. Das kann bedeuten, daß die gleiche Welt, die nur durch die Sinne und durch die Ratio erfaßt wird,

die im Dienst der Sinne steht, eine Quelle des Guten sein kann, das nicht wirklich gut ist; wenn sie aber in ihrer eigentlichen Bedeutung von einer tieferdringenden Ratio erfaßt wird, die die Sinne ihrerseits in ihren Dienst nimmt, wird sie zu einer Quelle des Lebens. Der «Lebensbaum» bedeutet also vielleicht die gleiche Welt, die von der «Vernunft» erkannt wird. Jede andere Person, die mir durch ihre Liebe zum Lebensquell wird, kann mir zu einem «Baum des Lebens» werden; aber in höchstem, allumfassendem Sinn ist Gott, die absolute Person, als Quelle unendlicher Liebe zu allen und aller Personen untereinander der wahre «Lebensbaum».

Eine Frage wäre in diesem Fall, welchen Sinn es hat, wenn in der Genesis gesagt wird, Gott habe Adam und Eva nach dem Fall aus dem Paradies vertrieben, damit sie nicht vom «Baum des Lebens» äßen und lebten. Wie hätten sie denn noch von der Welt mittels der Vernunft «essen» können, um zu leben, nachdem sie die Fähigkeit dazu durch den Fall doch verloren hatten? Hörte denn die Welt durch den Fall der Menschen nicht von selbst auf, ein «Baum des Lebens» zu sein? Oder verbarg sich der «Lebensbaum» dadurch erst recht in der Tiefe der Welt? Vielleicht will die Genesis gerade dieses sagen, gerade auch wenn sie es einem speziellen Akt Gottes zuschreibt. Adam und Eva fielen aus der unmittelbaren Schau Gottes heraus und gerieten in eine Welt, die untransparent geworden war, weil Gott sich aus ihr zurückgezogen hatte, so daß sie ihn nicht mehr sehen konnten. Gott bleibt angesichts ihres Falles nicht passiv: sie werden vom Baum des Lebens ausgeschlossen, auch dadurch, daß dieser Baum ihren Blicken entzogen wird, so daß sie keine Möglichkeit mehr haben, ihn zu sehen. Die Welt wird nicht nur infolge der Tat der Menschen undurchsichtig und voller Tod und Verderben, sondern auch durch einen Akt Gottes, der einen Teil seiner Energien daraus zurückzieht. Daß gesagt wird, der Lebensbaum sei irgendwo geblieben, von wo die Menschen vertrieben wurden, bedeutet vielleicht, daß die Welt an sich wenigstens potentiell ein Baum des Lebens geblieben ist, daß sie ihre Transparenz in potentieller Weise behielt, daß die Menschen aber aus der Erkenntnis dieses Sachverhaltes herausfielen. Sie sahen die Welt nicht mehr als «Garten», als Paradies vollkommenen Lebens, durch das Gott «wandelte»; sie konnten die Welt nicht mehr in ihrer eigentlichen Bedeutung erkennen, als eine Welt, die zum Unendlichen des persönlichen Gottes geöffnet ist. Es ist bezeichnend, daß die Heiligen, die sich durch Christus über das Verhaftetsein an die Welt erhoben, in der Schöpfung manche Dimensionen und Wirklichkeiten sehen können, die den anderen Menschen, die nichts als diese Welt kennen, verborgen bleiben. Der heilige Symeon, der Neue Theologe, beschreibt die Ordnung der ewigen Welt, die er bereits hier sehen durfte, in Farben unsagbarer

Schönheit und Harmonie. Es kann gesagt werden, daß gerade die Menschen, die ganz der Oberfläche dieser Welt verhaftet sind, die Schau ihrer Tiefe in Gott verlieren, den Lebensbaum nicht mehr sehen, von der Welt als Kelch, aus dem göttliches, unvergängliches Leben getrunken werden kann, ausgeschlossen sind. Sie stehen außerhalb der Welt als «Garten», durch den Gott wandelt und bleiben fortan in einer Welt, die neben dem Weizen auch «Dornen und Disteln» trägt, in einer Welt des Schweißes, in der die wenigen Freuden mit Schmerzen verbunden sind. Nach christlichem Glauben befinden sich die Sünder in der Hölle, in der Finsternis außerhalb der realen Welt. Wir sehen, daß die Neider die Gestalt jener, die ihnen zuwider sind, entstellen möchten, ebenso die Dinge, die ihnen gehören. Sie sehen das Licht, das aus einer anderen Wirklichkeit kommt, nicht. Die Dimension des Unendlichen, die jeder Person eignet, bleibt ihnen verschlossen, ebenso die Transparenz der Dinge für ihre letzte Ursache im persönlichen Gott. Der eigentliche, große Neider, der Satan, kann die Welt als die schöne, geordnete Schöpfung Gottes nicht ertragen und bringt nur Unordnung in sie, und er selbst ist die Verkörperung maximaler Häßlichkeit. Er haßt nicht bloß die Menschen, sondern die ganze Welt. Er versucht die Menschen daran zu hindern, die Schönheit der Welt zu sehen, und ist bestrebt, sie ihnen als einfaches Objekt niederer Lustbefriedigung und als Anlaß zu Streitigkeiten vorzuführen. Er verleitet die Menschen, sich selber auch nur so zu sehen, Gott zu vergessen und sich den Tiefen des Geistes und der Güte zu verschließen.

Jene, die sich von ihm nicht verführen lassen, entdecken schließlich die erhabene und wahre Schönheit der Schöpfung, und zwar geschieht das gleichzeitig mit der Entdeckung des göttlichen Geistes, der in sie und in die Schöpfung zurückgekehrt ist. Das Fehlen des Lebens Gottes in der Hölle bedeutet auch einen Mangel normaler Weltzustände, ihre Verwandlung in eine Anhäufung halluzinierender Schatten, die von chaotischen Bewegungen umgetrieben werden. Dieser Zustand bedeutet ein ständiges Leiden unter einem gräßlichen Alpdruck, in der Pseudo-Wirklichkeit des Ich, das nichts mehr von der unverlierbaren Tiefe der Welt als Transparent der Fülle und des Lebens Gottes weiß. Im Paradies war alles schön, denn alles wies auf die unendliche Liebe Gottes hin, die Adam und Eva verspürten und erwiderten. Nachher erscheint aber alles auch mit häßlichen, vergifteten und monotonen Zügen, und der Sünder entstellt die schöne Welt. Die Schöpfung verliert überhaupt die Gestalt des Guten, das mit dem Bösen unvermischt besteht, sie verliert die Tiefen, die für die unendliche Erkenntnis offen sind, und erhält, vom Sünder bewirkt, ein anderes Aussehen, das durch Schmerzen, Scheitern und Unerfülltsein gekennzeichnet ist. Für den christlichen Glauben ist mit der Sünde bzw. mit der

Loslösung vom Geiste Gottes zugleich Lebensschwund, seelischer Tod, Krankheit, Verderben und physisches Sterben verbunden. Durch die Sünde bzw. durch den Verlust des göttlichen Geistes wird die Schöpfung als ganze geschwächt, weil sie ihrer vitalen Reserven verlustig geht. Im Zustand der Sünde kann unser Wesen bis zu völliger egoistischer Vereinzelung gelangen, so daß es beinahe nicht mehr weiß, ob es überhaupt noch tatsächlich existiert. Die Verewigung dieses Zustandes in der Hölle ist der ewige Tod, der dem Sterben als der Trennung der Seele vom Leib, der sich auflöst, folgt.

#### 4. Die Erkenntnis des Guten durch sein Tun in Gemeinschaft

Indem Adam aus Hochmut die rational-objektgebundene, individualistische Erkenntnis der Wirklichkeit wählte, wandte er sie auch auf die Frage des Guten an. Doch das Gute außerhalb der Gemeinschaft mit dem göttlichen höchsten Subjekt und mit den Subjekten der übrigen Menschen hat, wie die vereinzelte Existenz selbst, einen zweifelhaften Charakter, und folglich ist auch seine Erkenntnis zweifelhaft. Sie stürzt unser Wesen in unendliche Traurigkeit. Indem Adam in Hochmut fiel, wollte er von sich aus bestimmen, was gut ist und was überhaupt existiert. Das Gute und die gesamte Existenz werden damit auf den Stand einfacher Objekte reduziert, damit sie in den engen Grenzen des hochmütigen Vereinzelten Raum haben. Sie werden den momentanen und bloß egoistischen Interessen und Lüsten angepaßt. Das Gute und die wahre Existenz werden nur in Beziehungen der Liebe gemeinsam mit anderen Subjekten erkannt und erfahren. Man muß respektvoll auch auf den anderen hören, wenn man andere Gesichtspunkte entdecken will und für die Neuheit, die er fortwährend eröffnet, offen sein. Man muß auf ihn hören, damit man merkt, was er selbst von uns erwartet, damit wir nicht nur seine von der übrigen Welt unterschiedene Existenz erkennen, sondern auch das Gute, das er sich von uns verspricht. Eigentlich besteht dieses Gute, das er von uns erwartet und wir selbst uns von ihm versprechen, darin, daß wir einer für den anderen ein Quell des Neuen, der Gemeinschaft und der Liebe werden. Das Böse verliert seine Bosheit, wenn der andere mit uns kommuniziert und wir mit ihm. Es besteht ein Gutes darin, daß man mit dem anderen «in Freud und Leid» zusammengehört. Das Böse wird in der Gemeinschaft überwunden, da sich in ihr eine Erfüllung und Verwandlung des ganzen Wesens ereignet. Andererseits ist das Gute nicht mehr wirklich gut, wenn es einem anderen aufgezwungen wird, wenn dieser andere nicht geliebt wird und man sich scheut, Gemeinschaft mit ihm zu pflegen. Der andere hat unsere Liebe nötig,

so wie wir die seine brauchen. In ihr geben wir ihm alles, und er gibt uns ebenfalls sein Ganzes. Darin, daß wir merken, daß der andere unsere Liebe braucht, leben wir wirklich, und in unserem Bedürfnis nach seiner Liebe wird uns deutlich, daß er nicht einfach als ein Objekt da ist; wir erfahren durch ihn eine tatsächliche Erfüllung, und darin erfahren wir das eigentlich Gute. Hierdurch merken wir, daß wir dann erst wirklich existieren, wenn wir den anderen in seiner Existenz stärken, und daß der andere gerade darin existiert, daß er unsere eigene Existenz kräftigt. Lieben heißt, in der Gemeinschaft bleiben.

Dieses ist für jeden Teilhaber der Gemeinschaft das wahre Gute. Ein Gutes, das in individueller Isolierung erfahren wird, gibt es nicht bzw. nur auf kurze Dauer. Das Gute ist die Antwort des anderen auf die Notwendigkeit, zu lieben, und unsere eigene Antwort auf sein Bedürfnis. Das Gute beruht auf ständiger Übung der konkreten Verantwortung in Beziehung zum Nächsten. Das Gute geht aus wahrer Erkenntnis hervor, aus der Erkenntnis in Gemeinschaft. Wahre Geistigkeit besteht gleichzeitig aus Wort, Kommunikation und Teilnahme an der Wirklichkeit, deren höchster Ausdruck die Person ist. Der solipsistische Geist ist nur ein Bruchteil der eigentlichen Geistigkeit. Er wird zu einem Instrument aller Sophistereien zugunsten egoistischer Triebe und ein Mittel zur Rechtfertigung jedwedes Bösen.

Nach christlicher Lehre bedeutet bei der Festlegung dessen, was für uns selbst und für die anderen gut ist, die Orientierung bloß nach der eigenen Ratio, daß wir unsere Vernunft egoistisch und hochmütig gebrauchen und damit aus der Wahrheit und aus dem Guten herausfallen. Wir festigen dann unsere Existenz eben nicht in der Gemeinschaft mit dem anderen. Eine solche Entscheidung kann weder uns noch dem anderen etwas Gutes einbringen; unsere Existenz kann dann nicht durch die des anderen gefördert werden, und auch die seine geht leer aus. Nur die Liebe bzw. die Gemeinschaft in Freiheit ist Quell des Guten. Nur sie kräftigt die Existenz derer, die gemeinsam da sind. Nur die Entscheidung, die aus Liebe, die gemeinsam und in gegenseitiger Liebe gefällt wurde, dient dem wahren Guten, nicht aber die einsame Entscheidung, die nach einer individuell bestimmten, vernünftigen Norm gefällt wurde.

Nach christlicher Lehre wird nur der erlöst, der zu dienen bereit ist (Mt. 20, 19). Wenn wir durch das, was wir uns durch eigene vernünftige Überlegungen als gut befunden haben, auch dem anderen dienen wollen, so können wir das nicht allein tun, wir müssen vielmehr auf seine eigenen vernünftigen Überlegungen eingehen, denn jeder geht von seinen eigenen Verhältnissen und konkreten Notwendigkeiten aus, und jedenfalls wird das, was das Gute letztlich ist, erst im Dialog mit dem anderen klar. Wir dürfen das Gute nicht unserer individua-

listischen Ratio unterordnen, umgekehrt, diese Ratio muß dem Guten bzw. der höheren, aus der Gemeinschaft der Liebe erwachsenen Ratio unterworfen werden; wir müssen die Vernunft der Liebe unterordnen.

Aus der Genesis geht aber hervor, daß der Mensch dadurch, daß er vom Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen aß, nur sein eigenes Gutes und sein Böses in bezug auf die Natur erkennen wollte, für die er keine Pflichten kennt und keine Verantwortung verspürt. Verantwortung verspürt der Mensch nur vor Personen; und das Gute besteht nicht darin, die Natur einfach als Objekt auszunützen, sondern im Wahrnehmen von Verantwortung und Pflichten vor Menschen und im Gebrauch der Natur zu diesem Zweck.

Das Gute, das nur als individueller Vorteil von der Natur aufgefaßt wird, ist niedrig, sinnlich und egoistisch, es ist nicht wirklich gut, nicht einmal für den, der es so auffaßt, selbst, da es den einzelnen nicht zum wirklich personalen Menschsein führt.

Das Gute wird nur in Ausübung einer Verantwortung bzw. in Erfüllung einer Pflicht anderen Personen gegenüber verwirklicht, die unsere Hilfe zu ihrer Entwicklung brauchen, so wie wir ebenfalls ihre Hilfe benötigen. Das Gute ist das, was getan werden muß, nicht das, was bereits vorhanden ist. Es ist also etwas von der Rationalität der Natur zu Unterscheidendes, da zu dieser nur das gehört, was bereits vorhanden ist, und nicht das, was sie durch die Menschen werden soll, damit die Menschen über sie hinauswachsen. Das Gute besteht darin, daß wir den anderen lieben wie uns selbst.

Das Gute manifestiert sich mittels der Natur in Taten, die die einen für die anderen vollbringen. Die Früchte der Natur müssen bearbeitet und auch anderen mitgeteilt werden, wir dürfen sie nicht egoistisch gebrauchen. Darum teilte Gott den Menschen nach dem Fall die Askese der Arbeit als ein Heilmittel zu. Dazu kam auch das Kreuz des Leidens und der Schmerzen, wodurch die Freude an der Sinnlichkeit noch mehr vergeistigt wird. Dem Weib fällt es zu, die Kinder mit Schmerzen zu gebären (vgl. Maximus Confessor, Antwort an Thalassius 21).

Das Gute wird nur im Dialog der Liebe mit anderen Personen erkannt, in der Überwindung des Egoismus und des Hochmutes. Ein Gutes, das wir anderen einfach nach unserer eigenen Ratio mit Gewalt aufnötigen, verlöre seine umwandelnde Kraft. Gewiß setzt sich das Gute durch, doch anders: es strahlt als Kraft von einem Subjekt aus, das selbst gut geworden ist, wenn es als Liebe in Erscheinung tritt, die dieses Subjekt anderen Personen entgegenbringt. Das Gute strahlt in betonter Weise und ununterbrochen von Gott als der höchsten Person aus, der von Ewigkeit her das höchste Gut ist.

Nur durch das Gute, das von Gott als höchster Person in die Personen der

Menschen ausstrahlt, fühlen diese sich dazu angehalten, das Gute untereinander in immer vollkommenerer Gemeinschaft zu verwirklichen.

Das Gute ist etwas für die menschliche Natur Notwendiges und wird konkret in und durch menschliche Personen erfahren, die immer wieder miteinander in Beziehung treten, jedoch nur insofern, als sie zu dem unbedingten Imperativ Verbindung haben, der sich als das ewig Gute erweist, das von Gott als der höchsten Person mitgeteilt wird. Darum hat Christus das Gebot der Liebe fest an die Gottesliebe gebunden. In dieser Weise wird die Ebenbildlichkeit der Menschen mit Gott verwirklicht. Der Imperativ des Guten kann nicht von der Natur ausgehen, sondern nur von einer höchsten Person, dadurch, daß diese selbst sich in den Beziehungen zu uns unentwegt als gut erweist. Dieser Imperativ wird von uns nur akzeptiert, weil er ein Aufruf zur Liebe ist, als Antwort auf die Liebe Gottes.

Ohne akutes Empfinden dieses Imperativs des Guten besitzt unser Wachsen im Guten keine Kraft, sich zu behaupten. Niemand vermag das Gute im Verhältnis zu anderen durchzusetzen, es sei denn, daß er seine eigenen niederen Triebe, die einen gewalttätigen, egoistischen Charakter haben, überwindet. Indem der Mensch als bewußtes Wesen seine Berufung als gehorsames und verantwortliches Subjekt vor Gott, der allen das Gute will und der erwartet, daß sie es untereinander ebenfalls erfüllen, ablehnt, nimmt er auch in seiner Verantwortung seinen Nächsten gegenüber ab und lebt nur noch den niedrigen, nicht-dialogischen Trieben seines Egoismus.

Der Mensch als bewußtes Geschöpf wies bereits im Paradies das wahrhaft Gute als positive Antwort auf das Gebot Gottes, der alles Gute wirkt, zurück; ebenso versäumte er es, das Gute als einfache Antwort auf das Verlangen derer, die seiner Liebe bedürfen, zu tun. Er wählte das falsche Gute egoistischer Freuden, die der Natur entrissen werden und lehnte von Anfang an den Dialog bzw. die Kommunikation mit dem wahren Guten um des falschen Guten willen ab, das Frucht der Ausnützung des Objektes in rein egoistischem Interesse ist. Das Kriterium zur Beurteilung des Guten war für ihn nicht mehr das Gebot der Liebe zum Nächsten und darüber hinaus der Liebe zu dem, der selber alles Gute wirkt, sondern die egoistische Begierde, die einem irrationalen Begehren eine scheinbar rationale Begründung gibt, und die die Vernunft in egoistischer Weise dazu ausnützt, die ichhaften Strebungen zu rechtfertigen. Der Mensch als bewußtes Geschöpf hatte dadurch die Vernunft pervertiert und versank in Sophismus.

Indem jeder seine Vernunft und seine Arbeit in den Dienst des Egoismus statt in den der Harmonie stellte, wurde damit nur dem Kampf und der Entzweiung der Weg bereitet. Jeder wollte den anderen nur befehlen, um sie sich

dienstbar zu machen. Dadurch verarmte er aber geistig, da er auf die Ansichten der anderen nicht mehr zu hören bereit war, sie überhaupt nicht wirklich kennenlernen wollte, um sich ihnen zu öffnen und dadurch geistig reicher zu werden; er wollte sich bloß durch ihre physische Ausnutzung durch Zwang und nicht durch die freiwillige Gabe ihrer Liebe bereichern. Vom Streben, die sichtbare Natur einfach ohne eigene Arbeit für seine Zwecke zu gebrauchen, schritt er zum Willen weiter, ihre Früchte durch die Arbeit anderer zu bekommen.

Die Schwächung des Geistes führte schließlich zu seinem Absterben, was das Verderben der Natur und den physischen Tod nach sich zog. Indem sich der Mensch dessen entwöhnte, in den anderen freie und liebende Subjekte zu sehen, indem ihm diese für die geistigen Horizonte der Existenz undurchsichtig wurden, und indem er den unendlich höheren Wert des menschlichen Subjektes gegenüber einem Objekt nicht mehr verstand und es auch nicht mehr achtete, verstand er auch nicht mehr, daß der tiefste Grund der gesamten Wirklichkeit Subjektcharakter hat, und so reduzierte er auch diese auf die Stufe einer einfachen Substanz, eines Gesetzes, eines Objektes, das seiner egoistisch-aggressiven Erkenntnis zur Verfügung steht. Der auf sich selbst gestellte Mensch, der sich als die zentrale Wirklichkeit fühlt, und sich in einer stummen und tauben, unfreien und unbewußten Natur vorfindet, versteht sich auch selbst nicht mehr; er bemerkt nur noch seine blinden Triebe, die auf biologische Befriedigung aus sind und bemerkt den in ihm sich regenden Geist mit einigem Erstaunen als einen Störfaktor des Lebens, als etwas der Natur Entgegengesetztes, ja als einen unnatürlichen Auswuchs, der nicht allzu große Beachtung verdient.

So verpaßte der Mensch als bewußtes Geschöpf, da er aus dem klaren Dialog mit Gott heraustrat, die Gelegenheit, den Sinn der Welt als Wort Gottes zu erfassen und auch das weitere unendliche, uns vergöttlichende Reden Gottes in seiner Schöpfung zu hören, um dadurch zu immer höheren Sinngehalten im Sinngefüge der Welt vorzudringen.

##### *5. Schlußfolgerungen*

Nach christlicher Lehre wurde die geschaffene Welt durch den Sündenfall und dadurch, daß die bis dahin zwischen Gott und den Menschen bestehende transparente Liebe wegfiel, zu einer Mauer zwischen uns und Gott, die in hohem Ausmaß undurchsichtig ist. Die Gaben der Schöpfung sind dadurch nicht mehr etwas Verbindendes unter uns, sondern Anlaß zu Trennung und Feindschaft. Die Erde wurde durch die Sünde Adams und seiner Nachkom-

men befleckt bis hin zu den Blutlachen des Verbrechens, der vom Egoismus, von Habgier und Neid entfachten Kriege. Die Menschen entstellten und verhüllten sich gegenseitig ihr eigentliches Bild durch Mangel an Liebe und durch Verachtung. Eine rumänische Legende erzählt, die Erde sei im Anfang durchsichtig gewesen, doch Kain habe sich bemüht, sie zu bedecken, damit man den Leichnam seines Bruders Abel nicht mehr in ihr sehen könne. Wir können hinzufügen, daß auch der Mensch für den anderen als seinem wahren Bruder transparent war; auch Gott war für das sehr feine Gewissen Adams noch transparent. Doch die Erde, die der Mensch ausschließlich für sich begehrt und an sich reißt, verdeckt den Bruder, und auch Gott ist dadurch für das Gewissen verdeckt. Oft verdeckt der ungezügelter Leib in seinem Verlangen nach sinnlichem Genuß die Seele, und diese verliert, wenn sie von niederen, egoistischen Leidenschaften regiert wird, die Sensibilität des Gewissens und damit ihre Transparenz für Gott und die Nächsten. Adam und Eva versuchen, sich vor Gott zu verbergen. Sie glauben, daß sie von Gott nicht mehr gesehen werden können. Doch Gott sieht sie und erreicht sie mit seiner Stimme. Sie haben ihr herrliches Unschuldsgewand ausgezogen, und als sie ihrer Nacktheit innewerden, versuchen sie, diese auf verkehrte Weise zu bedecken. Der Mensch kann seinen eigentlichen Charakter als verantwortliches Wesen nicht verlieren, auch wenn er Gott die wahre Antwort meistens schuldig bleibt.

Das Bestreben Adams, sich vor Gott zu verbergen und aus der Gemeinschaft mit ihm herauszutreten, kann nicht vollständig zu seinem Ziel gelangen, es macht aber die Welt und unser eigenes Wesen bis zu einem gewissen Grad für Gott und für die Fülle des Reichtums der Liebe, die zwischen Menschen möglich ist, unempfindlich. Dadurch geriet das Wesen des Menschen fortan meistens in quälende Einsamkeit, so wie Kain sie durchlebte. Die Sünde bewirkte im Menschen den Egoismus, die Begierde nach Unwesentlichem, die Verminderung seiner geistigen Kräfte, den seelischen Tod, der vom physischen Sterben und vom ewigen Tod gefolgt wird. Sie führte zu einer Einengung der wesentlichsten und schönsten Dimensionen der Existenz: der Dimension des unendlichen Geistes und der unaufhörlichen Vollendung in ihm, der Dimension der unaussprechlichen Schönheit der Nächsten als Subjekte immer neu hervorquellender Liebe, der Dimension des vollkommen Guten, das leicht in die Tat umgesetzt werden kann. Der gesamte Sinn der Existenz wurde dadurch schwer faßbar und fiel in gegensätzliche Meinungen auseinander, die Anlaß zum Streit unter den Menschen boten. Der sichere Horizont des Wertes und der Unvergänglichkeit der menschlichen Existenz wurde dadurch verdunkelt.

Gewiß, weder das Gute noch das Licht und auch nicht die Verbindung mit der Quelle des ewigen Lebens verschwanden gänzlich aus der Existenz der Kreatur. Das Licht schien weiter in die Finsternis, das Gute fuhr fort, sein Recht vor dem Gewissen des Menschen geltend zu machen und stellte seinen Kampf mit dem Bösen nicht ein. Güte, Freundschaft, edle Bestrebungen, die Hoffnung auf Unsterblichkeit der Person blieben dennoch als Strahlen einer Sonne bestehen, die unmöglich ganz von den flüchtigen und letzten Endes auch unbeständigen Wolken des Bösen verdeckt werden kann.

Die Sünde hinderte uns aber, zur vollkommenen Gemeinschaft mit Gott und den Nächsten zu gelangen und darin zu bleiben, bevor Christus kam. Sie stellte der vollkommenen Verwirklichung der guten Bestrebungen, die unserem Wesen eingepflanzt sind, Hindernisse in den Weg. Doch das «Bild Gottes» im Menschen wurde nur verdunkelt und geschwächt, und nicht ganz ausgelöscht. Gerade daraus entspringt auch die Qual unseres Wesens, daß wir uns mit der Befriedigung niederer Triebe, mit der Bosheit und mit der Aussicht auf ewiges Nicht-mehr-Sein nicht abfinden können. Unser Wesen bewahrt ein unbefriedigtes Verlangen und Dürsten nach Gemeinschaft mit Gott und bedauert den Verlust seiner vollen Ebenbildlichkeit. Es findet sich mit dem Verlust dessen, was es ist, nicht ab. Darum sucht es neuen Gewinn, doch leider in einer Art, die den Verlust noch mehrt. Es ist bemüht, den Tod durch allerlei irdische Errungenschaften hinauszuschieben und zu verdecken, die aber vor der Ewigkeit keinen Bestand haben. Sie können es keinesfalls vom Tod erretten.

Ein Dasein, das nur noch Mittel zur Befriedigung leiblicher Bedürfnisse ist, stellt den Menschen vor viele Schwierigkeiten. «In der Tat, da er mit seiner Aufgabe, Priester zu sein, die es ihm eröffnete, Gottes Wege zu erlangen, nicht zufrieden war, sondern durch seinen Willen, Gott gleich zu werden, das Streben der gesamten Schöpfung zu ihrem Schöpfer abschnitt, war es nur natürlich, daß er in der Schöpfung eine Menge von Freuden vorfand, es war aber ebenso natürlich, daß die Kreatur sich an ihm rächte. Da die Kreatur in uns das Ebenbild des Schöpfers nicht mehr erkennen konnte, wurde sie zu unserem Feind, sie empörte sich und weigerte sich, uns Nahrung zu geben und uns ihre Geheimnisse zu entdecken.»<sup>138</sup>

Doch darf dieser Zustand des Schmerzes und des Todes nicht als eine uns von Gott für immer auferlegte Strafe aufgefaßt werden. Da Gott Liebe ist, wirkt er immer als Liebe, gerade auch durch solche Belastung, die uns zur Umkehr ruft.

Überhaupt ist die tragische Lage, in der sich die Welt nach dem Falle Adams befindet, nicht die Folge irgendeines Aktes Gottes, sondern ausschließlich der Tat Adams. Darum darf diese Lage der Schmerzen und des Todes in keiner

Hinsicht als eine Adam von Gott auferlegte Strafe angesehen werden. Gott, dessen Wesen Liebe ist, handelt immer in Liebe. Und die Liebe wirkt nie Böses. Die Knechtschaft Adams ist die natürliche Folge seiner Niederlage, der Schmerz ist die physische Folge seiner eigenen Verletzung durch das Abweichen von seinem Weg und der Tod ist Ergebnis seiner Entfernung von Gott. Gott als Ursache des Schmerzes und des Todes ansehen, wäre eine fundamentale Verirrung, eine wahre Lästerung Gottes. Im Rahmen der Soteriologie wäre diese Annahme eine schreckliche Häresie, denn sie beraubte das Kreuz Christi seines eigentlichen historischen und anthropologischen Inhaltes als Sieg über den Satan und verfälschte es zu einem einfachen Marterinstrument zur Besänftigung des «Zornes» Gottes.<sup>139</sup>

Darum ist weder das Verderben noch der Tod Strafe Gottes, sondern Folge unserer Entfremdung von der Quelle des Lebens. Sie sind nicht dazu bestimmt, ewig zu währen, Gott wandelt sie vielmehr in Mittel, durch die er uns vom Bösen heilen will. Ohne solche Wandlung wäre die Strafe für die Sünde eine ewige. Der griechische Theologe Nellas sagt, indem er Gedanken von Nikolaus Kabasilas aufgreift: «Gleich nachdem sich in der Geschichte der Tod zeigte, gebraucht ihn Gott, der die gesamte Initiative beibehielt, so wie er selbst es wollte, und durch diesen veränderten Gebrauch veränderte er sein Wesen in radikaler Weise. Indem er zuließ, daß sich der Mensch als Folge seines Sündenfalles in tierisch-biologisches Leben, in Tierfelle, kleidet, wandte er den Tod, der ebenfalls eine Folge der Sünde ist, gegen das tierisch-biologische Leben. So wird durch den Tod nicht der Mensch selbst getötet, sondern das Verderben, das ihn umgibt. Der natürliche Tod zerstört das Gefängnis eines verderblichen Lebens ... Gott, der die Menschen liebt, wendet, indem er den Tod zuläßt, seine Macht gegen das Verderben und dessen Ursache, die Sünde. Der Tod ist von Gott zugelassen, damit das Böse nicht unsterblich sei, sagen die heiligen Väter. Darum fürchten wir den Tod nicht.»<sup>140</sup> Auch der durch die Sünde erzeugte Schmerz wird in ein Mittel gegen die Sünde verwandelt.

Wir möchten der Feststellung von Nellas in bezug auf die Wandlung des Sinnes von Schmerz und Tod noch eine Erklärung hinzufügen, die darauf hinweist, daß diese Wandlung von Gott nicht nur in äußerer Weise vorgenommen wird. Das erklärt auch, daß Schmerz und Tod aus Ergebnissen der Sünde zu Mitteln gegen sie werden, und zwar nicht nur, weil sie die unendliche Wiederholung der Sünde verhindern, sondern auch, weil sie zu einem Übergang zum wahren Leben werden. Wie ist das zu erklären? Dadurch, daß der Geist durch das Ertragen von Schmerzen und Tod gestärkt wird. Andererseits aber erträgt unser Wesen den Schmerz, weil es weiß, daß es, indem es sich, wenn es ihn erträgt, der Lust widersetzt, dem Egoismus entgegenstellt und sich

für Gott öffnet, und es erträgt den Tod, weil es weiß, daß er nicht die letzte Wirklichkeit ist. Schmerz und Tod überschreiten das Verderben und den Tod in positiver Weise, sofern sie im Glauben an Gott ertragen werden. In diesem Sinne sind sie auch ein Opfer, das Gott dargebracht wird, wenn sie im Glauben an ihn ohne Auflehnung und Murren ertragen werden. Doch allein in Christus erfüllte der Tod seinen Zweck als Sieg über den Tod. Indem der Mensch der Lust entgegentritt und Leiden und Tod akzeptiert, überwindet er beide, Lust und Schmerz. Er wersetzt sich aber nicht jeder Befriedigung der leiblichen Bedürfnisse, den unabdingbaren Affekten, die durch die Sünde in das Wesen des Menschen eindringen. Sie sind zur Erhaltung des Lebens nötig, aber auch dazu, daß der Mensch sie beherrsche und sie nur insoweit befriedige, als es unumgänglich nötig ist. Der Mensch muß Hüter einer Grenze sein. An ihr stößt er auf Gott. Der traurige Zustand, in den unser Wesen durch die Sünde gekommen ist, ist durch das Herausfallen aus der ontologisch-dialogischen Verbindung mit Gott bedingt. Der heilige Gregor von Nyssa sagt: «Verderben und Auflösung sind tatsächlich der Abfall von dem, der allein wahrhaft existiert. Denn wie könnte jemand in der Existenz sein, wenn er nicht in dem wahrhaft Existierenden ist? Wie könnte er aber in dem Existierenden bleiben, wenn er diesem Existierenden nicht glaubte, daß er da ist? Doch der, der wirklich da ist, ist zweifellos Gott, wie es Mose in seiner Vision gesagt wurde. Wer also die Existenz Gottes aus seinem Denken ausschließt, zerstört damit seine eigene Existenz, indem er sich außerhalb dessen stellt, der der wahrhaft Existierende ist.»<sup>141</sup>

Die Herabsetzung der Fähigkeit des Menschen, den persönlichen Gott durch eine transparente Welt zu erkennen, mit ihm und den Nächsten in Gemeinschaft zu leben, bedeutete nicht nur einen Rückzug der Gnade Gottes, sondern auch ein Verwirken des Bildes Gottes im Menschen. Doch wurde dieses Bild im Menschen nicht völlig zerstört. Den Menschen verblieb noch ein Streben nach unendlicher Erkenntnis, in dem sich sein Dürsten nach Gott verbirgt, nach einer Erkenntnis, die ihm in seltenen Augenblicken von ferne aufleuchtet; auch das Bedürfnis nach dem Guten ist nicht ganz aus ihm ausgelöscht, obwohl er es nicht mehr immer als Gemeinschaft mit Gott auffaßt. Auch seine Gemeinschaft mit den anderen Menschen verblieb ihm, wenn auch in einer abgeschwächten Form.

#### **IV. Die göttliche Vorsehung und die Entfaltung des Planes für das Heil und für die Vergöttlichung der Welt**

Über Gottes Plan mit der Menschheit und mit der Welt, der auf Vergöttlichung zielt, war bereits im Kapitel über die Offenbarung die Rede.

Hier wollen wir nur zeigen, wie sich dieser Plan in die göttliche Vorsehung einfügt, und hervorheben, daß die Vorsehung und der Plan zur Vergöttlichung der Kreatur durch die Sünde, die in die Welt gekommen ist, nicht zunichtegemacht wurden, sondern daß die Sünde nur bewirkt, daß innerhalb der Vorsehung mit der Wirklichkeit des Sündenzustandes der Menschheit gerechnet wird und daß der Plan zur Vergöttlichung auch die Erlösung der Menschheit einschließt.

Die Vorsehung erhält und leitet die Welt auch im Zustand der Sünde. Das bedeutet, daß die Welt durch die Gewalt des Bösen nicht zerstört ist und durch sie auch nicht zu völliger Vernichtung gebracht werden wird, daß sie vielmehr ihren Wert vor Gott behält und von ihm in einem Zustand erhalten werden kann, in welchem die Menschheit zu ihrer Erlösung und Vergöttlichung geführt werden kann und auch tatsächlich zu diesem Ziel geführt wird.

Da das Böse nicht ein Kraftfaktor ist, der in gleichbleibender Weise daraufhin wirkt, die Welt weiter im Zustand der Schwächung, den es verursachte, zu erhalten, ist auch die erhaltende Vorsehung nicht eine immer gleiche Gegenaktion, die die Welt einfach samt der in ihr bestehenden Störung erhält. Das Böse versucht durch immer neue Initiativen der bösen Geister und der von ihnen beeinflussten bösen Menschen, die Bosheit in der Welt in neuen Formen zu erhalten und es immer tiefer in sie einzuprägen, in der Hoffnung, sie ganz zu zerstören. So ist auch die Vorsehung in ihren Erscheinungsformen, durch die sie die Welt erhält und schützt, ständig neu, wobei sie sich ihrer eigenen Kräfte, aber auch der guten Aktionen der Menschen bedient, sei es, daß diese das Gute fortwährend fördern oder dieses nur zeitweilig tun. Durch die Vermehrung der Menschen als immer wieder originelle Wirkungsfaktoren des Guten und des Bösen, die sich des Vergangenen erinnern können, führt Gott die Welt in ständig neue Phasen seines Planes.

So wird die Welt auch schon durch die erhaltende Vorsehung vorwärtsgeführt. Es ist, mit anderen Worten, schwer, zwischen erhaltender und lenkender Vorsehung zu unterscheiden.

Der dynamische Charakter der erhaltenden Vorsehung wird in betonter Weise in der Geschichte und Entwicklung der Menschen als ihrer selbst bewußte

Wesen wirksam. Sie unterstützt hierin die Kräfte des Guten nicht nur, um die Menschen zu bewahren und die Menschheit also auf gleichbleibender Stufe zu erhalten, sondern auch, um die neuen Aktionsformen des Bösen einzudämmen und ihnen entgegenzuwirken.

Dadurch wird ein Gleichgewicht zwischen den Kräften des Bösen und des Guten geschaffen, das gleichzeitig zu einer Fortentwicklung der Menschen als bewußte Wesen führt. Eine Trägheit des Guten bezüglich solcher Weiterentwicklung wäre nicht gut. Nach dem Sündenfall ereignet sich indessen der Fortschritt des Guten im Kampf mit dem Bösen, das manchmal infolge seiner Zweideutigkeit, die ihm eignet, doch auch Gedanken und Impulse enthält, die bis zu einem gewissen Grad gut sind und daher nicht nur Widerspruch seitens des Guten hervorrufen, sondern bewirken, daß auch die, die dem Bösen dienen, diese unvollständig oder nur scheinbar guten Gedanken und Impulse der bösen Kräfte aufgreifen und sie mit Hingabe möglichst ganz verwirklichen. In der Tat kann sich kein bewußtes Wesen der Gewalt des Guten ganz entziehen. Gott bedient sich also sowohl der bösen als auch der guten Kräfte, um die Geschichte zu höheren Stufen emporzuführen, letztlich zur Erlösung und Vergöttlichung, schließt die Vorsehung doch die Synergie, das Zusammenwirken Gottes mit der denkenden, bewußten Kreatur in sich ein.

Es läßt sich noch mehr sagen: Die Weiterführung der Welt als Werk der Vorsehung, das im Zusammenwirken mit der Welt geschieht, kann auch nicht ganz von einem gewissen progressiven, schöpferischen Wirken Gottes getrennt werden, obwohl es sich von der eigentlichen Schöpfung unterscheidet, da es sich des in ihr bereits gelegten Grundes bedient. So bedient sich Gott z. B. gleichfalls der synergetischen Providenz, die Materie bis zu der Stufe emporzuführen, auf der der Mensch geschaffen und in die Welt hineingestellt werden kann. Selbst das Ins-Dasein-Rufen immer neuer und anderer Menschen ist ein solches schöpferisches Werk Gottes, und bedeutet nicht nur Führung der Welt zum Ziel in der Gemeinschaft mit ihm.

Die übernatürliche Offenbarung, die nicht nur in der Mitteilung einer Lehre, sondern in Handlungen Gottes besteht, bringt wesentlich neue Stufen mit sich, die höher sind als jene, die die Welt im Menschen bereits erreicht hat.

Diese Aktion zur Eröffnung wesentlich neuer Stufen und die Führung der Menschen zu diesen gehört ebenfalls in den Rahmen der Vorsehung, die sich mit dem Erlösungs- und Vergöttlichungsplan der Welt deckt. Denn ohne diese neuen Stufen und ohne die Emporführung der Kreatur zu ihnen hätte die erhaltende und leitende Vorsehung überhaupt keinen Sinn.

In der Aufwärtsentwicklung der Geschichte spielt die Vorsehung gemäß christlicher Lehre eine große Rolle, und zwar durch diese neuen Stufen, die

Gott der bewußten Kreatur eröffnet und durch die Emporführung der gesamten Schöpfung zu ihnen. Gewiß wirkt Gott auch hierin nicht allein, sondern mit den Menschen zusammen. Doch werden die Initiative und die Rolle Gottes dabei durch die übernatürliche Offenbarung eindeutig hervorgehoben. Diese Aktion macht deutlich, daß Gott nicht einfach der Erhalter der Welt in bestimmten, im wesentlichen zyklischen Formen ist, sondern daß er die Welt zur Vollkommenheit des Lebens in der Vereinigung mit ihm berufen hat. Er will die Welt nicht in ihrer jetzigen Erscheinungsform verewigen, sondern er ist der Gott, der die Welt in eine Bewegung hineingestellt hat, die zu einem Ziel führt, zur Vollendung in ihm selbst. Gott war in vergangenen Aktionen am Werk, die die Welt vorwärtsbrachten. Darum müssen wir glauben, daß er auch gegenwärtig handelt, und zwar in einer Weise, die unserer Zeit angemessen ist, und daß er auch in Zukunft am Werk sein wird, indem er sich immer deutlicher zu erkennen gibt, bis zu seiner vollständigen Enthüllung im Eschaton.

In der neueren Theologie gibt es eine ziemlich große Strömung, die den Gedanken der Hoffnung an die erste Stelle rückt. «Ein jeder Gottesbegriff, der gesellschaftlich das Bestehende zementiert, ist erledigt. In der heutigen Produktionsgesellschaft hat es nur dann Sinn, von Gott zu sprechen, wenn er Zukunft erschließt und weltverändernde Funktionen hat»,<sup>142</sup> nur wenn er, indem er die Menschen zu sich empor und zur Erlösung führt, die Schöpfung zu höheren Stufen leitet.

Dieses Werk Gottes ist an die Kategorie des Neuen schlechthin gebunden: «Siehe, ich mache alles neu» (Offb. 21,5). Dies ist die letzte Perspektive, die Gott uns eröffnet. Doch im Blick auf dieses letzte Neue müssen die Menschen schon jetzt neu werden (Eph. 4,24; 2 Kor. 5,17; Gal. 6,15). Nicht bloß am Ende wird alles neu werden, sondern auch schon nach dem ersten Kommen Christi (2 Kor. 5,17). Dies ist aber nicht eine Neuheit, die veraltet, sondern eine, in der wir ständig wandeln und zunehmen müssen. «So sollen auch wir in einem neuen Leben wandeln . . . und wir dienen im neuen Wesen des Geistes und nicht im alten Wesen des Buchstabens» (Röm. 6,4; 7,6). Im «neuen Leben» oder im «neuen Wesen des Geistes» zu wandeln bedeutet, für das Neue ständig offen zu sein. Denn der «Geist» ist immer lebendig, er bleibt also nicht im Gleichen stehen. Dies ist die «Stabilität» bzw. das «Feststehen» innerhalb der Aufwärtsbewegung, von der der heilige Gregor von Nyssa spricht, ein Stillstehen, das zugleich Bewegung ist, ohne die der Mensch nicht in der kontinuierlichen Neuheit bleiben kann und daher fällt.<sup>143</sup> Gott aber ist Leben. Der heilige Gregor von Nyssa sagt: «Denn der, der wahrhaft existiert, ist wirkliches Leben . . . Und der, der nicht Leben ist, hat nicht die Art, Leben zu verschaffen.

Doch das Leben, das der gibt, der das wahre Leben ist, ist so beschaffen, daß es den Drang zu ihm hin nie zum Stillstand kommen läßt. Denn darin besteht die wahre Gottschau: nie aufzuhören, zu ihm hin zu streben.»<sup>144</sup>

Der heilige Apostel Paulus stellt das «neue Wesen des Geistes» dem «alten Wesen des Buchstabens» bzw. des Gesetzes entgegen, und stellt damit zugleich dem Wandel im Tode das Auferstehungsleben gegenüber. Wo aber das Gesetz auftritt, ist es ein Zeichen dafür, daß die Sünde regiert. «Der Stachel des Todes ist die Sünde, aber die Kraft der Sünde ist das Gesetz» sagt der heilige Apostel Paulus recht drastisch (1 Kor. 15,56). Das Gesetz ist die Kraft der Sünde, die zum Tode führt, insofern es den Menschen nicht zum Überschreiten der Stufe vorbereitet, die er durch es erreicht hat; wenn der Mensch nicht zur Erkenntnis kommt, daß «Christus des Gesetzes Ende» ist und daß seine «Erfüllung in der Liebe besteht» (Röm. 10,4; 13,10), und zwar in ständiger Neuheit. Die Sünde ist das Zeichen dafür, daß der alte Mensch noch vorhanden ist. Der Konservatismus als Festhalten an den gleichen Formen ist Ausdruck des Beharrens in der Sünde, des Aufrechterhaltens des Egoismus. Das wahrhaft Neue ist nicht ein Fortschreiten im Egoismus, sondern ständige Selbstüberschreitung, keineswegs aber eine Ausweitung der eigenen Herrschaft zu einer noch vollständigeren Sicherung des Ich.

Gesetz bedeutet äußerlich genormte Wiederholung innerhalb eines von Egoismus und Tod eingeschlossenen monotonen Horizontes. In einem «neuen Leben wandeln» heißt, außerhalb solcher Wiederholung zu stehen und im Guten und in der Liebe von einer Erkenntnisstufe zur andern zu schreiten, von einer Epektasis zur anderen, wie der heilige Gregor von Nyssa sagt.<sup>145</sup> Gott ist die Relativierung jeder erreichten Stufe, die zu einer anderen, höheren führt. Jeder erreichte Zustand ist bloß eine Stufe, die zu einer anderen, höheren führt. Das «Reich der Freiheit» steht jenseits jeder erreichbaren Stufe. Zu jener Freiheit sind wir unterwegs, indem wir jede gerade erreichte Stufe hinter uns zurücklassen.

Gott offenbart sich somit als die Kraft, die eine neue Menschheit emporführt, die eine Zukunft eröffnet, die sich nie verschließt. Sie tritt in Gestalt der Menschenliebe zutage, die den Menschen immer mehr beschenkt, die die Menschen zu immer größerer Liebe untereinander führen will. Die Liebe zu Gott und das konkrete Rechnen mit ihm trägt somit ständig dazu bei, die Welt im Prozeß einer immer authentischeren Humanisierung zu erhalten. Gott widersetzt sich der Verabsolutierung jedweden erreichten zwischenmenschlichen Zustandes und jeder verwirklichten diesbezüglichen Struktur. Gott erweist seine Wirksamkeit darin, daß er den geistigen Horizont des Menschen angesichts jeder erreichten Strukturform und Stufe im zwischenmenschlichen