

Das Bild Gottes im Menschen: Die orthodoxe Anthropologie als Anthropodizee

von Ina Merdjanova, Sofia/Bulgarien

Die orthodoxe Anthropologie wird von der Vision des Gottesbildes im Menschen dominiert, d.h. von der Idee der ontologischen und existentiellen Theonomie des menschlichen Wesens. Die anthropologische Problematik wird im Horizont der Lehre von der Heiligen Dreieinigkeit »dargelegt«, der Lehre von der Menschwerdung und Auferstehung Gottes, oder kurz gesagt, sie wird im Licht der Handlungen Gottes in der Welt ausgelegt. Der Mensch, der infolge der Sünde aus der Vollkommenheit der Existenz in und mit Gott herausfiel, verlor aber nicht seine lebenspendende Verbindung mit Gott – das Bild Gottes, das er trägt und durch das alle seine Beziehungen gegründet werden – wie mit Gott, so auch mit den anderen Menschen. Das Bild Gottes erweist sich als eine universale Grundlage – gleichzeitig transzendent und immanent – der menschlichen Fähigkeit zur Gotteserkenntnis, zur konkreten ethischen Orientierung, zur schöpferischen Aktivität, und zusammen mit diesen ist sie eine Grundlage für die persönliche Erlösung und Vergöttlichung im eschatologischen Plan.

Ja, der Mensch ist schwach und Sünder, fremd und Ausländer in dieser Welt, »sozial und kosmisch obdachlos«¹. Noch mehr ist er oft seinem tiefsten Wesen gegenüber untreu: in seinen Illusionen, autark zu sein, in seinen Anstrengungen, seine autonome Welt ohne Gott herauszubilden. Aber in den Abgründen seiner Einsamkeit und Verzweiflung, in der Hölle seines Verrates, braucht der Mensch mehr wohlthuende Heilung als Verurteilung und Strafe, die Gott in Seiner endlosen Güte und Duldsamkeit Seinem bedauernswerten verlorenen Sohn nicht verwehrt.

Das Dasein des Menschen ist ein »Dasein-zum-Tode«, aber nicht im Sinne der immanent-orientierten Idee von Heidegger. Die christliche Anthropologie deutet die menschliche Person theozentrisch und den Tod – der eine Konsequenz der Sünde ist – als ontologisch überwindbar dank der Kreuzesheldentat des Erlösers, also als Tür zur jenseitigen Fülle des Seins.

Das Christentum spricht den Menschen frei und emanzipiert ihn von seiner angeborenen und sozialen Versklavung. So schreibt Nikolai Berdjaew: »Der antike, griechisch-römische Humanismus ... kennt nicht die Hochfreiheit und die Hochwürde des Menschen. Nach dem griechischen Bewußtsein hängt der Mensch völlig von den kosmischen Kräften ab; die griechische Weltbetrachtung ist kosmozentrisch. Nach dem römischen Bewußtsein hängt der Mensch völlig vom Staat ab. Nur das Christentum ist anthropozen-

¹ M. Buber, *On the Intersubjectivity and Cultural Creativity*, Chicago – London 1992, S. 37.

trisch und befreit im Prinzip den Menschen von der Gewalt des Kosmos und der Gesellschaft².

Der Mensch ist der Punkt, wo sich zwei Welten, zwei Realitäten überkreuzen: der Himmel und die Erde, die Ewigkeit und die Zeitlichkeit, das Göttliche und das Natürliche. So wird die Dualität zur Hauptcharakteristik der menschlichen Existenz, diejenige zwischen der Vollkommenheit ihres noumenalen Kerns (das Bild Gottes als Gegebenheit und die Ähnlichkeit Gottes als Aufgabe) und ihrer phänomenalen Mehrschichtigkeit, Disharmonie und Widersprüchlichkeit. Diese Dualität korrespondiert aber in keinem Fall mit der platonisch-gnostischen Interpretation vom in Körper und Seele geteilten Menschen. Eher kann man von »Monodualität« (Simeon Frank) der menschlichen Natur sprechen, d.h. von ihrer existentiellen Dualität bei ontologischem Monismus.

Die Doppelstruktur der menschlichen Existenz ist Folge und Ausdruck der ontologischen Unebenbürtigkeit zwischen der einwesentlichen und unveränderlichen Natur des Schöpfers und der teilhaftigen Natur des Geschöpfes – eine Unebenbürtigkeit, die durch die Sünde und das Herausfallen vertieft wird, statt segensreich-synergetisch überwunden zu werden.

In der orthodoxen Anthropologie wird die Zweipolstruktur des Menschen durch seine »Vergöttlichung« infolge des Erlösungsofers Christi überwunden, vereinigt und erneuert. Durch die segensreiche und freie Realisierung seiner Berufung »Gott durch Segen zu sein« (hl. Maximos der Bekenner) bekommt der Mensch »Anteil an der göttlichen Natur« (2 Petr 1,4).

Das Christentum mißt das Existierende in persönlich-hypostatischen Kategorien, bringt persönliche Töne in alle Dimensionen der Welt: kosmologisch (der Kosmos wird als Makroanthropos betrachtet), anthropologisch und theistisch (Gott nimmt menschliche Gestalt an). Die Anthropoziee und die Theodizee sind verflochten und zusammen bedingt: der Mensch deutet metaphysisch und existentiell die Grundlagen seines Daseins durch Gott und ist gleichzeitig Seine »lebendige Ikone«³ – ein Bild, das das absolute Urbild widerspiegelt und ausdrückt. Im Gesicht von Jesus Christus erreicht das Gott-Mensch-Verhältnis den höchsten Grad der Einheit – »ungetrennt«, ohne daß die Distanz vernichtet wäre – »unvermischt« (nach der dogmatischen Definition des Konzils von Chalkedon im Jahre 451).

Die Menschwerdung ist jener Wendepunkt, der die Geschichte zum gott-menschlichen Prozeß verwandelt, gibt ihr ihren höchsten Sinn und ihr Endziel. »Gott wird zum Menschen, damit der Mensch Gott werden kann« – wiederholen der hl. Irenäus von Lyon († 220), der hl. Athanasios der Große († 373), der hl. Gregor von Nyssa († 395), der hl. Gregor der Theologe († 389), und diese dogmatische Wahrheit wird zur spirituellen Achse, um welche sich die anthropologischen Ideen und Einsichten der Patristik »drehen«⁴.

² N. Berdjajew, *Russkaja ideja*, in: *O Russii i russkoj filosofskoj kulture*, Moskau 1990, S. 128.

³ S. Bulgakow, *Swet newetschernij*, Moskau 1917, S. 179.

⁴ »Man soll unterstreichen, daß es bei den griechischen Vätern keine einheitliche, systematische Theorie von der Persönlichkeit gibt, wie auch keine Terminologie, die sich durchgesetzt hat, sondern nur eine Serie von teilweise übereinstimmenden Herangehensweisen. Man kann nicht über »eine patristische Lehre von der Persönlichkeit« sprechen, als ob es nur eine solche Lehre gäbe«: K. Ware, *The Unity of the Human Person According to the Greek Fathers*, in: *Person and Personality*, ed. by A. Peacocke & G. Gilet, London 1990, S. 199.

Die Theodizee – als geistige Perspektive, als Denkstruktur und mystische Einsicht – ist untrennbar mit der Anthropoziee verbunden. Denn wir beurteilen den Schöpfer aufgrund Seiner Schöpfung, in der Er sich erweist, äußert, ausprägt, obwohl das nicht substantiell, sondern energetisch ist. Der Mensch selber als Naturschöpfung ist ein Mikrokosmos, aber durch seine Gottesebenenbildlichkeit und im eschatologischen Licht seiner Gottesähnlichkeit auch ein Mikrotheos. Das Bild Gottes im Menschen ist jene Realität, die die mikrokosmische und mikrotheistische Menschennatur zusammenbringt: auf der einen Seite garantiert es die ontologische Vollkommenheit und den Sinn des menschlichen Mikrokosmos-Seins, und auf der anderen ist es ein Unterpfand für die eschatologische Gottesähnlichkeit, für die Vergöttlichung des Menschen.

Das Thema vom Menschen als Mikrokosmos ist archaisch und konstruktiv impliziert in jeder primitiven heidnischen Weltanschauung⁵. Nach L. Thunberg entsteht es in der altgriechischen Philosophie unter östlichen Einflüssen. Schon Demokrit definiert das menschliche Wesen als Mikrokosmos, und von Platons »Timäus« ab wird die Mensch-Welt-Analogie mehrmals in der antiken und später in der christlichen Literatur reproduziert. Besondere Blütezeit erlebt es bei den Stoikern, die das Mikrokosmos-Sein der Menschen mit der Idee von der Immanenz Gottes in der Welt verknüpfen. In der christlichen Tradition bekommt diese Idee neuen Sinn, denn die mikrokosmische Natur des Menschen ist mit seinem Verhältnis zu Gott, mit seiner Gottesebenenbildlichkeit verbunden. Wahrscheinlich wird der Begriff vom Mikrokosmos im Christentum zuerst unter dem Einfluß des hebräischen Philosophen und Theologen Philon benutzt. Er unterscheidet strikt zwischen dem nach Bild und Ähnlichkeit Gottes und dem aus der Erde geschaffenen Menschen. Für ihn ist die Mensch-Welt-Analogie zweiseitig: zwischen dem Logos und der menschlichen Vernunft (nous) einerseits und der materiellen Welt und dem menschlichen Körper andererseits. Etliche christliche Autoren gehen gerade von dieser Dualität aus, um den Status und die Aufgaben der Persönlichkeit positiv zu bewerten⁶.

Noch in der patristischen Literatur folgt die Intuition vom Menschen als Mikrokosmos unbedingt der Mensch-Kosmos- und nicht der Kosmos-Mensch-Richtung. Der Mensch als Naturwesen ist nicht nur und nicht bloß ein Teilchen, obwohl mit zentralem ontologischem Status (König der ganzen Schöpfung), sondern der Kosmos mit all seinen Bestandteilen, Energien und Pulsationen geht in die menschliche Existenz hinein und bekundet sich auf diese Weise als Makroanthropos. Das Präfix »Mikro-« bedeutet überhaupt nicht Verniedlichung und Unterschätzung des Menschen. Umgekehrt impliziert es genau die Begeisterung, daß in ihm das ganze riesige Weltall hineingefaßt ist. Man kann sagen, daß im »Mikrokosmos«-Begriff das Präfix »Mikro-« die Bedeutung des Präfix »Mega-« annimmt, sich in ein Mittel zur Unterstreichnung der qualitativen Außergewöhnlichkeit verwandelt, trotz der Begrenztheit im Raum. Den expressivsten Grund für eine solche Vermutung gibt uns der Gedanke des hl. Gregor des Theologen: »Gott schuf den Menschen als zweiten Kosmos, ein riesiges Weltall in dem kleinen«⁷, der den Menschen

⁵ Tz. Bojadgiew, *Renesansat na XII vek*, Sofia 1991, S. 129.

⁶ L. Thunberg, *The Human Person as Image of God in Eastern Christianity*, in: *Christian Spirituality*, Bd. I., ed. by B. McGinn, J. Meyendorff, J. Leclercq, London 1989, S. 295–296.

⁷ *Gregor der Theologe*, In *Theophania* Or. 38: PG 36, 321 C – 324 B.

eher als Mega- als als Mikrokosmos vorstellt. In der Idee vom Menschen als »Mikrotheos«, d.h. kleinem Gott, betont das Präfix »Mikro-« genau das Entgegengesetzte – die ontologische Unebenbürtigkeit des Menschen in Hinsicht auf Gott, den Umstand, daß sogar in seiner segensreich-eschatologischen Umwandlung in einen Mikrotheos der Mensch keine wesensmäßige, sondern nur energetische Einheit mit Gott erreicht. Die Kulmination seiner Vervollkommnung drückt sich im Erreichen von Gottesähnlichkeit aus und die Ähnlichkeit ist dennoch ein Verhältnis der »Differenz-und-Gleichheit«.⁸

Der Mensch ist Mikrokosmos, weil in ihm die ganze Schöpfung versammelt und konzentriert wird. Mehr noch, er erweist sich als Maß und Norm der Schöpfung, als Schöpfung in ihrem optimalen Zustand⁹, wie Jesus Christus Maß und Norm für den Menschen ist. »Schau dich an, und du siehst die ganze Schöpfung«, ruft der hl. Nilo von Ankyra aus¹⁰. Und der hl. Basileios der Große zieht die Schlußfolgerung: »Insgesamt gibst dir die pünktliche Beobachtung deiner selbst führende Prinzipien zur Gotteserkenntnis. Wenn du in dich eindringen würdest, wäre es nicht mehr nötig, die Spuren des Schöpfers in der Allweltsordnung zu suchen, sondern du erkennst in dir selbst die große Weisheit deines Schöpfers«¹¹.

Die Idee vom Menschen als Mikrokosmos geht in das Suchen und in die Einsichten der zeitgenössischen orthodoxen Theologen ein. Pawel Florenskij akzentuiert die Vertauschbarkeit der Behauptung, der Mensch und die Natur sind »gleich unter sich und mit dem Ganzen«. Der Mensch und die Welt sind zusammen bedingt. Der Mensch ist Grenzenlosigkeit und gleichzeitig ist er Mittelpunkt der Welt, ihre verkürzte Zusammenfassung, während die Welt Offenbarung und Projektion des Menschen ist¹².

Wladimir Lossky meint: »An der Grenze zwischen dem Spekulativen und dem Empirischen stehend, vereinigt sie [die Welt] der Mensch in sich, Anteil habend an allen Sphären des geschaffenen Weltalls«¹³. »Der Mensch besitzt hierarchische Struktur, die zeigt, daß er in sich alle Stufen der kosmischen Existenz enthält. Er setzt voraus und enthält alle Tage der Schöpfung und die ganze kosmische Hierarchie der Existenz« (B. Wischeslawtzew)¹⁴.

Deshalb liegen die Konsequenzen des Sündenfalls mit ihrer die Kräfte übersteigenden Last auf der ganzen Natur. Deshalb ist der Mensch zur Erlösung berufen, nicht nur seiner, sondern der ganzen Schöpfung. Seine Schlüssellage in der Welt bestimmt den Folgenreichtum seiner Fehler wie auch seiner guten Taten.

Die patristische Tradition sieht die echte menschliche Vervollkommnung und seinen Ruhm nicht in dem, was den Menschen der Schöpfung gleichsetzt¹⁵, sondern in dem, was

⁸ Vgl. Tz. Bojadjew, *Renesansat na XII vek*, Sofia 1991, S. 141: »Jede Ähnlichkeit ist gleichzeitig ein Verhältnis der Differenz-und-Ähnlichkeit«.

⁹ Tz. Bojadjew, a.a.O., S. 134.

¹⁰ St. Nilo von Ankyra, *Epistul. Lib. II*, Ep. 119, Rhegino Archimandritae: PG 79, 252 B.

¹¹ W. Welikij, Tworenija, in: Tworenija swjatach otzow, Bd. 8, Moskau 1846, S. 44.

¹² P. Florenskij, Makrokosmos i mikrokosmos, *Filosofia* 3 (Sofia 1992) 41–43.

¹³ Wl. Lossky, *Otscherk mistitscheskogo bogogoslowija wostotschnoj tzerkwi*. Dogmatitscheskoe bogoslowie, Moskau 1991, S. 182.

¹⁴ B. Wischeslawtzew, *Obraz Bogij w sostawe tscheloweka*, Put 49 (1935) 55.

¹⁵ Zum Beispiel ist nach Gregor von Nyssa die Angleichung des Menschen an das geschaffene Weltall, das ihn mit Qualitäten schmückt, die der Maus und Mücke eigen sind, keine Lobpreisung. Seine echte Würde soll man

ihn vom Kosmos unterscheidet und mit dem Schöpfer verbindet. Die Heilige Schrift leitet die Gottesebenbildlichkeit des Menschen ab aus der Erzählung von seiner Erschaffung als ein besonderer, von der Erschaffung der übrigen Schöpfung verschiedener Akt, wie auch von seiner uranfänglichen Anteilnahme an der Natur Gottes. »Und Gott sprach: Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei, die da herrschen über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh und über alle Tiere des Feldes und über alles Gewürm, das auf Erden kriecht. Und Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und schuf sie als Mann und Weib« (Gen 1, 26–27). (Die orthodoxe Übersetzung des Septuaginta-Textes lautet: »Laßt uns den Menschen schaffen nach unserem Bild und unserer Ähnlichkeit«).

Der patristischen Literatur fehlt eine einheitliche, dogmatisch sanktionierte Auffassung vom Charakter des Bildes Gottes im Menschen. Die heiligen Väter vereinen das Thema des Apostels Paulus von Christus als »Ebenbild des unsichtbaren Gottes« (Kol 1,15; 2 Kor 4,4) mit dem Thema der Genesis – den zum Bilde Gottes geschaffenen Menschen. Bei Irenäus von Lyon, Klemens von Alexandrien, Origenes, Gregor von Nyssa ist die Unterschiedlichkeit klar ausgedrückt: Christus ist das Bild Gottes par excellence und der Mensch ist zu Seinem Bilde geschaffen. »Zum Bilde Christi, denn das ist zum Bilde des Schöpfers« (der hl. Johannes Chrysostomos)¹⁶.

Der hl. Klemens von Alexandrien und der hl. Kyrill von Alexandrien wie auch der hl. Basileios der Große setzen das Bild Gottes im Menschen gleich mit der Vernunft. Der hl. Methodios von Olymp sieht dieses Bild in der Seele des Menschen und der hl. Irenäus von Lyon verteidigt die Idee von der menschlichen Einheit. Für ihn betrifft die Gottesebenbildlichkeit nicht nur ein oder ein anderes Element des menschlichen Wesens, sondern die einheitliche menschliche Natur, die Seele und den Körper in ihrem untrennbaren Zusammensein. In jedem Fall setzt sich die Auffassung durch, daß die genaue und konkrete Bestimmung des Bildes Gottes im Menschen unmöglich ist. Dem hl. Gregor von Nyssa nach spiegelt das Bild Gottes im Menschen die Vollkommenheit seines Urbildes wider, besitzt aber notwendig auch seine Nicht-Erkenntnis. Was jedoch das Problem der Gottesähnlichkeit betrifft, sind die Meinungen der griechischen Väter relativ einmütig. Im Unterschied zur Gegebenheit der Gottesebenbildlichkeit ist sie vor allem Aufgabe. Sie ist mit dem symbolisch-realen Erreichen des Innenlebens der Heiligen Dreieinigkeit verknüpft¹⁷.

Insgesamt sind das Bild und die Ähnlichkeit mit Rücksicht auf die Berufung und das Endziel des menschlichen Daseins unterschieden worden. Origenes verbindet die Vollkommenheit der Ähnlichkeit mit der Idee von der Gottesnachahmung und von dem Ende der Geschichte. Klemens von Alexandrien betont, daß die Ähnlichkeit etwas mehr als das bedeutet, was uns durch die Natur gegeben wird. Irenäus von Lyon ist wahrscheinlich der erste kirchliche Vater, der den Unterschied durchsetzt und von der Gottesähnlichkeit als Aufgabe und Ziel schreibt. Nicht alle patristischen Autoren basieren auf dieser Unter-

in seiner Gottesebenbildlichkeit suchen. *Gregor von Nyssa*, *De hominis opificio*: PG 44, 177 D - 180 A. Dieser kategorische Negativismus des hl. Vaters kommt von der scharfen Unterscheidung zwischen der Gottesebenbildlichkeit und der Mikrokosmoshaftigkeit des Menschen.

¹⁶ P. Nellas, *Deification in Christ*, New York 1987, S. 24.

¹⁷ K. Kern, *Antropologija* sw. Gr. Palama, Paris 1950, S. 109, 128, 147, 187, 368, 374.

scheidung – teilweise wegen der Befürchtung, in exegetische Extreme zu verfallen, aber vor allem, weil die ziemlich scharfe Entgegensetzung, wie etwa bei Origenes, die Gottesähnlichkeit nur mit dem Intellekt gleichsetzen kann. Auf diese Weise wird die Gottesähnlichkeit völlig auf einen spirituellen Plan übertragen, und man kommt zu der Idee von der Befreiung des Körpers durch asketische Anstrengung (diese Unterscheidung z.B. fehlt bei Kyrill von Alexandrien, bei Gregor von Nyssa und Gregor dem Theologen). Später wird sie aber durchgesetzt und weit benutzt – bei Maximos dem Bekenner z.B., indem sie auf der Idee von dem dynamischen Charakter des Gottesbildes selber basiert. Die Menschen sind nach dem Bild Gottes geschaffen, um Ihm ähnlich werden zu können. Und ihre Gottesähnlichkeit ist gleichzeitig ihre höchste Vollkommenheit und Erfüllung der Aufgabe, Mediatoren zwischen der geschaffenen Welt und dem Schöpfer zu sein. Es ist hier freilich zu erinnern, daß in der christlichen Tradition der Mensch gleichzeitig in mehreren Aspekten betrachtet wird: als Mikrokosmos und Vertreter des geschaffenen Weltalls; als Persönlichkeit und Vertreter der menschlichen Gattung; als Mikrotheos und Vertreter des Geschöpfes in seinem vergöttlichten Zustand der höchsten Anteilnahme an der Natur Gottes.¹⁸

Der heilige Gregor Palamas († 1359) verbindet die Gottesebenbildlichkeit des Menschen mit seiner Fähigkeit zur Erschaffung. Er stellt der augustinischen Tradition, die die absolute Vorbestimmung zur Rettung oder Verurteilung bestätigt, die dynamische Vision gegenüber. Jeder Mensch ist gottbegnadet und die Menschen unterscheiden sich nur in ihren charismatischen Begabungen und in ihrer Fähigkeit und Bereitwilligkeit, den Gottessegen anzunehmen¹⁹ – eine Imperatividee in der orthodoxen Anthropologie.

»Wir nennen mit dem Namen ›Mensch‹ weder nur die Seele noch nur den Körper, sondern die beiden zusammen, denn der ganze Mensch wurde nach dem Bild Gottes geschaffen«, schreibt Gregor Palamas²⁰. Nach den byzantinischen Theologen und Philosophen bestimmt das den höheren Daseinsstatus des Menschen gegenüber den Engeln. Vom Menschen wird verlangt, nicht seine körperlichen Leidenschaften zu töten, sondern neue höhere Vollkommenheit zu erreichen, die wie dem Körper auch der Seele Anteilnahme am Leben der Gnade versichern würde. Die Gegenüberstellung von Körper und Geist beim Apostel Paulus ist eine Konsequenz der Sünde; der Körper und der Geist sind zwei Aspekte des einheitlichen Menschenwesens²¹.

Die christliche Tradition emanzipiert entschlossen den Körper von der Vorstellung Platons, daß er ein »Gefängnis für die Seele« sei (Phaidon, 82e) und lobpreist ihn als »Tempel des Heiligen Geistes« (1 Kor 6,19). Der Körper ist weder Konsequenz des Sündenfalls noch Quelle der Sünde, sondern ursprüngliches Wesen. Die christliche Überlieferung betrachtet ihn im Licht des Grunddogmas von der Menschwerdung Gottes und der mit diesem Dogma verbundenen Lobpreisung der Gottesmutter, in deren Person die

¹⁸ L. Thunberg, *The Human Person as Image of God in Eastern Christianity*, in: *Christian Spirituality*, Bd. I., ed. by B. McGinn, J. Meyendorff, J. Lequercq, London 1989, S. 298 f.

¹⁹ I. Ekonomtzev, Prawoslawie. Wизантија. Россія, Paris 1989, S. 220.

²⁰ Gregor Palamas, *Prosopopoeiae*: PG 150, 1361 C.

²¹ Vl. Lossky, *In the Image and Likeness of God*, New York 1974, S. 63–64.

Menschlichkeit die Würde erhält, den Gottessohn zu empfangen und zur Welt zu bringen. Jesus selber ist »Erlöser des Leibes« (Eph 5,23)²².

Diese Apologie des Materiellen in der Orthodoxie ist berechte Antwort auf alle Beschuldigungen der westlichen Theologie, daß die orthodoxe Lehre asketischen Extremismus, Leugnung und Unterschätzung des diesseitigen Lebens und der empirischen Welt wie auch »kosmischen Atheismus« (Fr. Gogarten) propagiere. Der Vision von Sergij Bulgakow nach ist die ganze Natur »versophiisiert«, von den segensreichen Gotteseenergien durchdrungen, und in diesem Sinne reflektiert sie das Gottesbild auf einem primordialen Niveau.

In der orthodoxen Tradition nehmen Erleuchtung und Verklärung einen wichtigen Platz ein. Diese Tatsache findet Ausdruck auf liturgischer Ebene – in den Ritualen für die Weihe des Essens, der Natur und der verschiedenen Seiten der empirischen Existenz und auf biblischer Ebene – in der Auffassung, daß der Mensch hierarchisch höher als die Engel steht, denn sie sind »allesamt dienstbare Geister, ausgesandt zum Dienst um derer willen, die das Heil ererben sollen« (Hebr 1,14). Die gesamte Auferstehung nach dem jüngsten Gericht bestätigend, erklärt sich die Orthodoxie gegen die Kremation des Leibes nach dem Tod – eine Regel mit tiefen theologischen Grundlagen, die heute manchmal mißachtet wird²³.

Die geschaffene Welt ist der Rettung und Erlösung würdig. In der Tradition von Origenes ist die Vielheit der sichtbaren Realität Konsequenz des Sündenfalls und der leiblichen Natur des Menschen, und die einzige ontologisch würdige Realität ist die geistig-göttliche Ewigkeit. Im Gegenteil hierzu betrachtet die orthodoxe Lehre das gesamte Geschöpf als »gute Tat« Gottes, und dies betrifft den Menschen par excellence.

Das Thema des Gottesbildes im Menschen ist alldurchdringend und -umfassend in der orthodoxen Theologie, was nach Wladimir Lossky ihre Definition als »Theologie des Bildes« motiviert. Sie umfaßt alle mit der Ökonomie Gottes verbundenen Ereignisse in der Natur und in der Geschichte. Darauf beharrend, daß der Mensch »logikos« ist (nach dem Bild des Logos), verknüpft noch Origenes alle Modalitäten seiner Existenz mit der Theologie des Bildes. Das Gottesbild »strahlt« im Menschen in seinen zwei Aspekten: einerseits ist es das Prinzip der Selbstoffenbarung Gottes, die durch die patristische Formel »von dem Vater, durch den Sohn, in dem Heiligen Geist« ausgedrückt wird, wobei der Heilige Geist nach dem Bild des Sohnes ist (hl. Johannes Damaskenos), denn »niemand kann Jesus den Herrn nennen außer durch den Heiligen Geist« (1 Kor 12,3). Andererseits ist das Bild eine konkrete Beziehung zwischen Gott und dem Menschen – Beziehung, die von dem Heiligen Geist bestätigt und segensreich realisiert ist und die die Einzigartigkeit des Menschen definiert. Im Kontext der Menschwerdung (eher durch das Ereignis der Menschwerdung) hat die Erschaffung des Menschen nach dem Gottesbild universale Daseinsbedeutung und theologischen Wert²⁴.

So der hl. Irenäus von Lyon: »Vor der Menschwerdung war es richtig zu sagen, daß der Mensch nach dem Bild Gottes geschaffen ist, aber es war nicht möglich, dies zu zei-

²² S. Bulgakow, *Swet newetschernij*, Moskau 1917, S. 247.

²³ K. Ware, *The Orthodox Church*, London 1993, S. 233.

²⁴ Vl. Lossky, *In the Image and Likeness of God*, New York 1974, S. 126, 135, 186, 136.

gen, weil das Wort, nach dessen Bild der Mensch geschaffen war, immer noch unsichtbar war. Die Ähnlichkeit war verloren. Das Fleisch gewordene Wort stellt dieses Bild und diese Ähnlichkeit wieder her, denn es selbst wurde das, was nach seinem Bild geschaffen wurde.« Der Mensch erwirbt die Ähnlichkeit durch den Heiligen Geist. »Wenn im Menschen der Geist sich nicht mit der Seele verbindet, ist dieser Mensch unvollkommen, er trägt das Gottesbild in seinem Leib, aber bekommt keine Ähnlichkeit durch den Geist.«²⁵ So erhebt die Ökonomie des Sohnes und des Heiligen Geistes den Menschen zur Gottesnatur, wobei der Vorgang des Gott-Ähnlich-Werdens nicht in das irdische Leben des Menschen hineinpaßt, sondern er vereinigt die Menschennatur auf allen ihren Ebenen (somatische, psychische, pneumatische) und wandelt sie soteriologisch-eschatologisch um²⁶.

In den Werken des hl. Gregor Palamas nimmt das Gottesbild im Menschen den Charakter des eigenartigen inneren »natürlichen Gesetzes« an, der existentiell-dynamischen Realität, die mit dem Gottessegen verbunden ist, mit der dieses Bild verdunkelnden Sünde und mit dem den früheren Zustand wiederherstellenden Jesus Christus. Das Gott-Ähnlich-Werden ist eine Handlung der Gnade, aber im Synergismus mit dem freien Menschenwillen. Es ist eine Gottesgabe, aber Gott gibt nur das, was der Mensch imstande ist, anzunehmen²⁷.

Die Erlösung und Rettung des Menschen ist segensreich-frei-schöpferischer anagogischer Akt, der weder in den Rahmen einer naturalistisch-soteriologischen Vorstellung von einer gewalttätigen Gnade hineingestellt werden kann (denn die Rettung kann nicht gegen den Willen des Menschen vollzogen werden), noch ist er mit der protestantischen Auffassung von dem völligen Verlust des Gottesbildes nach dem Sündenfall korrelativ. (Karl Barth z.B. erklärt diese Ideen der kirchlichen Väter für ausgedacht und biblischer Grundlagen ermangelnd)²⁸.

Das Gottesbild ist ontologisches, unabänderliches Fundament, ursprüngliche Kraft im Menschen, die sein Leben und seine schöpferische Neigung garantiert. Sie kann wachsen oder abnehmen, leuchten oder verdunkelt werden, dem freien Willen des Menschen entsprechend²⁹. Die Gottesebenenbildlichkeit wird entelechetisch gegeben, aber ihre endgültige Realisierung, d.h. das Gott-Ähnlich-Werden, ist aktueller Übergang von potentiell in aktuellen Zustand³⁰.

Das Ewige im Menschen ist nicht seine Natur, sondern seine urewig vorgegebene persönliche Norm-Idee. Die menschliche Existenz bekommt Wert und ontologische Rechtfertigung nur in und durch ihre Korrelativität mit Gott³¹. Noch mehr – der Mensch ist Ikone, Symbol und Hieroglyphe von Gott³².

²⁵ *Maximos der Bekenner*, Contra Haereses lib. V: PG 7, 1167–1168, 1137–1138.

²⁶ *VI. Lossky*, The Vision of God, Bedfordshire 1973, S. 31.

²⁷ *J. Meyendorff*, A Study of Gregory Palamas, New York 1974, S. 120–121.

²⁸ *VI. Lossky*, In the Image and Likeness of God, New York 1974, S. 126.

²⁹ *S. Bulgakow*, Agnez Bogij, Paris 1933, S. 169.

³⁰ *S. Bulgakow*, Newesta Agnza, Paris 1945, S. 91.

³¹ *E. Trubetzkaj*, Mirosozertzanije Wl. Solowjowa, Bd. I., Moskau 1913, S. 364–365.

³² *S. Bulgakow*, Filosofija imeni, Paris 1953, S. 185.

Das Gottesbild im Menschen ist nicht nur mit seinem dreieinigen geistigen Bestand (Wille, Vernunft, Gefühl) verbunden – Dreieinigkeit, die gleichzeitig Grundlage der Spiritualität des Menschen, innerliche Daseinsform und Streben nach der ursprünglichen Einheit ist. Es reflektiert in der Hypostasenhaftigkeit des Menschen, in seiner Berufung eine natürliche Hypostase, eine Person zu sein. Eine Person, die absolut in ihrer potentiellen Bedeutsamkeit, aber immer begrenzt und relativiert in ihrer Aktualität ist. Gerade die potentielle Absolutheit bringt die Tragik des Daseins und der Weltempfindung des Menschen³³.

Die Sünde bringt »das Pathos der Entfernung, das Gefühl der Gottverlassenheit« (S. Bulgakow)³⁴; sie verheert die ursprüngliche Einheit von Bild und Ähnlichkeit. Von diesem vorsündigen Zustand trennen uns die »Kleider aus Fell«, mit welchen Gott Adam und Eva anzieht (Gen 3,21), wie auch der Tod, der nicht so sehr als Strafe, denn als Barriere gegen die Möglichkeit einer endlosen Vermehrung der Sünde und einer Verewigung der Entfernung von Gott erscheint. Nach der Sünde ist das Bild getrübt und beschädigt. Der gefallene Mensch bewahrt in sich die Gottesebenenbildlichkeit, aber verliert die Fähigkeit, seine Entelechie-Form zu finden, sich als Gottesähnlichkeit zu realisieren.

Der Mensch als Mikrokosmos (und die ganze Natur mit ihm zusammen, die sein einzigartiger »Spiegel«, seine »Ausdehnung« ist) bewahrt seine »Sophia-haftigkeit«, seine Durchdringung mit den Energien Gottes³⁵. Das ist möglich, gerade weil in ihm das Gottesbild aufbewahrt wird. Das Christentum gibt der ganzen Schöpfung religiöse Sanktion. Es ist mit dem Mitgefühl gegen jedes lebendige Wesen und gegen die Natur erfüllt³⁶.

Der Mensch ist nicht nur Mikrokosmos, sondern auch Mikrotheos: »Ich habe gesagt: Ihr seid Götter« (Joh 10,34). Die Antinomie der Idee vom Menschen als Gott-durch-Segen erregt und bewundert das Denken in den ersten christlichen Jahrhunderten. So der hl. Basileios der Große: »Der Mensch ist Schöpfung, aber hat die Aufgabe, ein Gott zu werden«. »Gleichzeitig Himmel- und Erdwesen, erstaunliches Geschöpf – ein geschaffener Gott« – schreibt der hl. Gregor der Theologe.

Die Auffassung vom Menschen als Mikrokosmos und Mikrotheos kann in eigenartiger Parallelität mit einem anderen Thema im Christentum betrachtet werden – mit dem Thema von Natur und Gnade. Die eventuelle Bestimmung des Menschen als Mikrokosmos seiner Natur nach und Mikrotheos der Gnade Gottes nach bleibt zum großen Teil in den Grenzen der Bedingtheit³⁷, weil das von der Erlösungstat Christi gereinigte Gottesbild im Menschen den mikrokosmischen und mikrotheistischen Aspekt der Person vereint, d.h. es verbindet das Aktuelle mit dem Potentiellen, das Reelle mit dem eschatologisch Erreichbaren. Die Aktualisierung des Menschen als Mikrotheos im vollständigen Sinn des Wortes kann nur überweltlich, jenseitig sein; sie ist Synonym des »Gott-Ähnlich-Werdens«. In jedem Fall bleibt die Rolle der Gnade bestimmend.

³³ S. Bulgakow, *Swet newetschernij*, Moskau 1917, S. 280–281, 279.

³⁴ S. Bulgakow, a.a.O., S. 309.

³⁵ S. Bulgakow, a.a.O., S. 341, 321.

³⁶ B. Wischeslawtzew, *Obraz Bogji w sostawe tschelowecka*, *Put* 49 (1935) 70.

³⁷ Wl. Lossky, *Otscherk mistitscheskogo bogoslawija*, Moskau 1991, S. 96, erwähnt, daß »die Kosmologie und Anthropologie der orthodoxen Kirche sehr dynamisch sind, was die strenge Entgegensetzung der Begriffe der Natur und des Segens ausschließt – sie sind ineinander durchdrungen und existieren ineinander«.

Alles, was bis jetzt gesagt wurde, darf uns nicht zu der Vorstellung vom Gottesbild als etwas Unabänderlichem und für alle Menschen Gleichem führen. Wie schon diskutiert wurde, ist sein Wesen nicht vollständig definiert, wegen der Undefinierbarkeit des Urbildes, der Unerkennbarkeit Gottes, wie auch wegen seines dynamischen Charakters. Die Vollkommenheit seiner Äußerung ist nur durch freie Wahl und die bewußte Anstrengung jedes Menschen garantiert. Es ist mit dem in der Schöpfung eingesetzten Aspekt der Vielheit verbunden. Die gemeinsame Menschennatur drückt sich hypostatisch vielfältig aus: Jede Person spiegelt ikonisch das Bild wider, indem sie es durch ihre einmalige Individualität umwandelt und ihm Eigentümlichkeit gibt. Diese Widerspiegelung ist ontologisch und existentiell vorgegebenes Prinzip der wesentlichen Verbindung mit Gott; sie hat nichts Gemeinsames mit der naturalistisch-mechanistischen Reflektierung der materialistischen Widerspiegelungstheorie. Das Gottesbild im Menschen ist das in der Person verkörperte »Wort«, die von Gott ausgesagte Idee über diese Person. Alle Menschen tragen das Gottesbild, aber in verschiedener Weise, denn sie unterscheiden sich wie durch die durch Gnade erhaltenen Charismen auch durch ihre freie persönliche Wahl. Das gemeinsame Bild wird in der in ihren existentiellen Manifestationen vielgestaltigen, vielfältigen Menschheit widergespiegelt und garantiert ihre ontologische Einheit, gleicht aus und erschöpft die Zentrifugalkräfte der Entfernung und des Gefallenseins. Als komplizierte transzendent-immanente Wirklichkeit vereinbart das Gottesbild verschiedene Daseinsstufen: als immanent für das Geschöpf ist es nach Art einer Multiplikation geäußert und als transzendentes Wesen drückt es das Gottesalleinigkeitsprinzip aus.

Die ontologische Einheit der Menschheit findet ihre möglichst vollständige Manifestation in der ekklesialen Gemeinschaft, in der Kirche als Leib Christi und Gottesreich auf der Erde. In der eschatologisch-soteriologischen Perspektive, Gott durch Gnade zu sein, ähnlich wie Gott zu werden, kehrt der Mensch zu sich selbst zurück – natürlich auf einem neuen Daseinsniveau, denn das ist sein echtes Wesen in seiner Transzendenz und Theonomie. Das Gottesbild von dem Schlamm der Sünde reinigend und es bewahrend, erhält der Mensch seine Eigenartigkeit, die Einmaligkeit seiner Verbindung mit Gott, die gemeinschaftlich in der spirituellen Einheit der Kirche als eucharistische, segensreich-eschatologische und soteriologische Gemeinschaft realisiert sind. Dem Schöpfer ähnlich werdend, übertrifft der Mensch die Begrenztheit seiner Natur und wird zum vollkommenen Bewohner des himmlischen Jerusalem.

Das Gottesbild ist die *Theosis als Prozeß*, als Werden in der Zeit und im Raum, eine freie Reise zu Gott, lebendige Empfindung der Gottesanwesenheit (oder Nicht-Empfindung, was überhaupt nicht Abwesenheit bedeutet), und die Ähnlichkeit ist seine eschatologische Vollendung. In diesem Sinne »befindet sich« das Gottesbild in der temporären geschichtlichen Entfaltung der menschlichen Existenz, und die Gottesähnlichkeit ist ihr ontologisches Endziel.

Das Gottesbild ist die Verbindung des verlorenen Sohnes mit dem väterlichen Haus, die tiefe seelische Sicherheit, daß es nach unserer Obdachlosigkeit und dem Wanderleben in der irdischen Welt für uns ein letztes Asyl und Heim gibt. Die Gottesähnlichkeit ist der Zustand, der den Heimgekehrten zu einem vollberechtigten Teilnehmer in der Natur Gottes macht. In diesem Sinne findet die »Theologie des Bildes« ihre Vollendung und

Vollziehung in der »Theologie der Ähnlichkeit«, die durch ihre soteriologisch-eschatologischen Dimensionen zu einer »Theologie der Theosis« wird.

Das Gottesbild im Menschen ist ein Analogon zur Offenbarung Gottes durch Seine Menschwerdung und energetische Anwesenheit in der Welt, indem die Ähnlichkeit mit dem jenseitigen Schweigen verhüllt ist, wie das unausgesprochene und undefinierbare Mysterium des absolut jenseitigen und unerreichbaren Gotteswesens. Und während wir bezüglich des Bildes die methodologische Strategie der kataphatischen Theologie anwenden können, d.h. es unmöglich ist, daß wir es durch (obwohl unvollkommene) Begriffe und Ideen ausdrücken, weil es dennoch immanente Anwesenheit, energetische Äußerung Gottes ist, ist die Ähnlichkeit in die ehrfurchtsvolle Finsternis der Apophatik, des eschatologischen Horizonts hineingetaucht.

Während die ursprüngliche Bild-und-Ähnlichkeit das verkörperte Wort, der Gottessohn, der »der Weg und die Wahrheit und das Leben« (Joh 14,6) als Endziel und vollzogene Ähnlichkeit ist, ist das Gottesbild der unvollkommene »Weg, Wahrheit und Leben« des Menschen im Licht der Erlösung und des ewigen Lebens.

Die Ursache für den Abgrund zwischen dem Bild und der Ähnlichkeit ist die Sünde. Als völlige Unähnlichkeit zerstört sie die Keime der Ähnlichkeit im Menschen. Mit dem Unglauben als Sünde wählt der Mensch den Tod, und der Tod wird zum Zeichen der absoluten ontologischen Nichtebenbürtigkeit von Schöpfer und Geschöpf, Ewigem und Zeitweiligem. Der Tod wird zu einer der Erlösungstüren, durch welche der hinausgefallene Mensch die diesseitigen Räume der Unähnlichkeit verläßt.

Das Gottesbild ist die ikonische Anwesenheit Gottes im Menschen, aber es ist ein »dunkles«: »Wir sehen jetzt durch einen Spiegel ein dunkles Bild«, während die Ähnlichkeit unser künftiges Treffen »von Angesicht zu Angesicht« (1 Kor 13,12) ist, denn das Ähnliche entdeckt sich nur in seinem Ähnlichen.

Das Thema des Bildes Gottes im Menschen ist fundamental für die orthodoxe Anthropologie. Es betrifft alle Aspekte und Manifestationen der Menschennatur und ist unmittelbar mit den Problemen der Freiheit und der Sittlichkeit, der Liebe und des Schaffens verbunden, d.h. es zeichnet sich als Mittelpunkt, der die Ästhetik und die Ethik, die Gnoseologie und die Soteriologie vereint, ab. Es erweist sich als ein Koordinatensystem, das alle Themen des Menschendaseins umfaßt.

Die Theonomie des Menschenwesens bestimmt die Theonomie der menschlichen Erkenntnis, der Sittlichkeit, der Erschaffung, d.h. die Prinzipien der Erkenntnis, die Normen des Soziallebens, die Skala der ästhetischen Werte. Der Mensch ist Schöpfer, sowie er ein Mittäter des ewigen Schöpfers ist. Er strebt nach dem Guten, weil Gott das absolute Gute ist. Die menschliche Existenz findet ihre höchste Realisation in der Liebe – denn Gott ist Liebe.

Der Mensch besitzt die Würde der Möglichkeit, Gott zu erkennen – obwohl nur in Seinen energetischen Manifestationen und nicht in Seinem Wesen – denn, so S. Bulgakow, »das Bild ist Mittel zur Gotteserkenntnis«³⁸.

Der Mensch ist die Offenbarung der Natur; als Mikrokosmos hat er eine wichtige und verantwortungsvolle Berufung – Mittler, ein Mediator zwischen dem Schöpfer und dem

³⁸ S. Bulgakow, *Swet newetschernij*, Moskau 1917, S. 321.

Geschöpf zu sein. Denn wie das menschliche Wesen und Potential dank Gott aufgedeckt und realisiert sind, so sind auch das Wesen und Potential der Schöpfung durch den Menschen aufgedeckt und realisiert³⁹.

Der Vollzug dieser außerordentlichen Berufung ist möglich, weil der Mensch einerseits in seiner hypostatischen Existenz den geistigen und den materiellen Aspekt der Schöpfung vereint und weil sie andererseits mit der von Gott gegebenen Aufgabe, seine Einheit aufzubauen, verknüpft ist. Diese Aufgabe ist besonders aktuell nach dem Sündenfall, wenn die Trennungs- und Ausgrenzungskräfte und die Widersprüchlichkeit im menschlichen Dasein sehr stark sind.

Die Idee vom Menschen als Mediator zwischen Gott und der Welt wurde zum ersten Mal von Nemesis von Emes geäußert. Nach ihm spiegelt der Mensch das geschaffene Weltall wider und ist berufen, die Gegensätze der Welt in sich zu vereinen: das Sterbliche und das Unsterbliche, das Rationale und das Irrationale. Gerade der von Nemesis gesetzte Akzent auf der Vermittlungsfunktion des Menschen überwindet die Spannung zwischen der Idee vom Menschen als ein die äußere Welt widerspiegelnder Mikrokosmos und der Idee von ihm als Gottesbild⁴⁰.

Die Mediatorauffassung ist ausführlich in den Schriften des hl. Maximos des Bekenners († 662) entwickelt. Nach ihm gibt es fünf Stufen der Trennung, die der Mensch zu überwinden berufen ist:

- zwischen Gott und dem Geschöpf;
- zwischen der spekulativen und der Sinnenwelt;
- zwischen Himmel und Erde;
- zwischen dem irdischen Kosmos und dem Paradies;
- zwischen Mann und Frau⁴¹.

Adam müßte diese Trennungen durch bewußtes Bemühen überwinden und auf diese Weise in sich den ganzen geschaffenen Kosmos vereinen und zusammen mit ihm die Vergöttlichung erreichen. Aber infolge des Sündenfalles realisiert der Mensch seine Berufung nicht. Seine Mission wurde von Christus übernommen, und dadurch ergibt sich die Möglichkeit, daß der Mensch seine Aufgabe erfüllt und den Weg zur Theosis findet⁴².

In der Ökonomie Gottes hat der Mensch die Rolle des Mediators und Priesters, denn er ist ein Bild von Jesus Christus, dem Gott-Menschen, in dem »alles zusammengefaßt wurde, was im Himmel und auf Erden ist« (Eph 1, 10). »Und er ist vor allem, und es besteht alles in ihm« (Kol 1, 17).

Jesus Christus ist Vorbild für jeden Menschen, so Pawel Florenskij. Vorbild bedeutet hier keinen abstrakten Begriff oder eine Norm für das Menschsein, sondern verkörperte Idee mit lebendigem Inhalt. Er macht den Anfang mit dem neuen Leben⁴³, weil er auf der Erde das Antlitz der Zukunft zeigt – das Reich Gottes.

³⁹ P. Nellas, *Deification in Christ*, New York 1987, S. 30.

⁴⁰ L. Thunberg, *The Human Person as Image of God in Eastern Christianity*, in: *Christian Spirituality*, Bd. I., ed. by B. McGinn, J. Meyendorff, J. Leclercq, London 1989, S. 297.

⁴¹ *Maximos der Bekenner*, *Ambiguorum liber*: PG 91, 1305 D.

⁴² Siehe ausführlicher: Wl. Lossky, *Otscherk mistitscheskogo bogogoslowija wostotschnoj tzerkwi*. Dogmatitscheskoe bogoslowie, Moskau 1991, S. 67–68, 124–125.

⁴³ P. Florenskij, *U wodorazdelow misli*, Moskau 1990, S. 232.

In der orthodoxen Tradition wurde aufgrund der Schriften des hl. Nikodemos vom Heiligen Berg, des hl. Johannes Damaskenos, des hl. Gregor Palamas, die Auffassung von drei Arten der Vereinheitlichung durchgesetzt, d.h. die Substanz-, Hypostasen- und energetische Vereinheitlichung. Substantiell ist die Einheit der wesenseinen und untrennbaren Heiligen Dreieinigkeit; hypostatisch – der göttlich-menschlichen Natur von Jesus Christus und energetisch – die durch die Gnade erreichte Einheit des Menschen mit Gott. Die letzte ist durch die Erschaffung des Menschen nach dem Gottesbild garantiert, was aber den ontologischen Abgrund zwischen der geschaffenen und der nichtgeschaffenen Natur nicht aufhebt⁴⁴.

Zu dieser Frage schreibt Wladimir Lossky: »Die Vereinheitlichung, zu der der Mensch berufen ist, ist weder hypostatisch, wie bei der menschlichen Natur von Christus, noch substantiell, wie bei den Personen der Heiligen Dreieinigkeit. Sie ist Vereinheitlichung mit Gott in Seinen Energien ... In seiner segensreichen Vergöttlichung bleibt der Mensch geschaffen, so wie Christus, der zum Menschen nach seiner Menschwerdung wird, aber Gott bleibt«⁴⁵.

Die Rechtfertigung des Menschen ist unbedingt mit der Erklärung seiner ontologischen Unebenbürtigkeit mit Gott, mit dem Verständnis für die rettende Kraft der Buße, der frommen Demut und des ehrfurchtsvollen Gebets verbunden. Als er die Entwicklung dieser Ideen bei Pawel Florenskij verfolgt, schreibt Abt Andronik Trubaschow: »Während in der Theodizee der Mensch die Gottesoffenbarung mit seiner Vernunft zu erreichen versucht und Gott als »den Weg, die Wahrheit und das Leben«, als den urewigen Erlöser prüft und annimmt, wendet er sich in der Anthropodizee zu sich selbst, um seine Unvollkommenheit und Nichtübereinstimmung mit dem göttlichen Urbild und mit der göttlichen Wahrheit zu begreifen und die Notwendigkeit von Buße und Selbstreinigung zu erkennen«⁴⁶.

Die Grundlage der Anthropodizee, des schwierigen Weges der Rechtfertigung und Rehabilitation des gefallenen Menschen, ist die Idee vom Menschen als Gottesbild. So Nikolaj Berdjaew: »Die Menschenpersönlichkeit ist symbolisch, wie sie ein jenseitiges Zeichen trägt; sie selbst ist ein Zeichen der Jenseitigkeit«⁴⁷.

Die Auffassung vom Menschen als Mikrokosmos-und-Mikrotheos betont die symbolische Natur der Persönlichkeit, ihre gleichzeitige Zugehörigkeit zu zwei Realitäten – der Welt des Geschöpfes und der Welt der Ewigkeit, ihre Berufung in sich und durch sich selbst die kreuzartige Einheit der Erde und des Himmels zu realisieren. Diese Idee vom Menschen ist eine Zusammenfassung des immanent-transzendenten menschlichen Wesens, der monodualen Fülle seiner Existenz, die in sich – so Pawel Florenskij – »das Gottesbild als Archetyp«⁴⁸, als unabänderliche Gegebenheit und die Gottesähnlichkeit als Aufgabe, Potenz und eschatologische Durchführbarkeit vereint.

⁴⁴ P. Nellas, *Deification in Christ*, New York 1987, S. 32.

⁴⁵ Wl. Lossky, *Otscherk mistitscheskogo bogogoslowija wostotschnoj tzerkwi. Dogmatitscheskoe bogoslowie*, Moskau 1991, S. 67–68, 124–125.

⁴⁶ Zitiert nach: P. Florenskij, *U wodorazdelow misli*, Moskau 1990, S. 353–355.

⁴⁷ N. Berdjaew, *O rabstwe i swobode tseloweka*, Paris o. J.

⁴⁸ P. Florenskij, *U wodorazdelow misli*, Moskau 1990, S. 365.

Die synergetisch-freie Beziehung zu Gott als zu einer anderen, realen Person, der Aufbau des Verhältnisses mit Ihm ist nur auf der Grundlage der Menschwerdung, Erlösung, Auferstehung und Himmelfahrt Christi möglich. Seine Heldentat löst die Menschensünde, reinigt das Gottesbild im Menschen und gibt ihm die Fähigkeit zurück, sich als Gottähnlich zu realisieren, erfüllt ihn mit Sehnsucht nach seiner theoandrischen Natur. Jesus Christus hat die vollkommene Vollbeziehung des Menschen als Mikrokosmos- und Mikrotheos in einer Einheit dargestellt. Er hat die segensreiche Möglichkeit garantiert, daß der Mensch an der Erlösung und Vergöttlichung des ganzen Geschöpfes teilnimmt und so seine Berufung begründet, Mediator zu sein.