

SINN UND SENDUNG DES NEUORTHODOXEN DENKENS

Karl Pfleger

In seinen psychologischen Notizen schrieb der Archimandrit Theophan Arseniew im Jahr 1869: „In der Philosophie zeichnen wir Russen uns nicht durch besondere Originalität und Unabhängigkeit aus, indessen ist beachtenswert, daß abstrakte Begriffe wie die der Deutschen auf unserem geistigen Boden schwer wachsen. Diese Art zu philosophieren verstehen wir auch nur mit Mühe. Andererseits wird sich ein rein empirisches Denken, wie es der englischen Philosophie eigentümlich ist, hier kaum entwickeln können. Man kann vielmehr voraussehen, daß die Philosophie bei uns einen hervorragend religiösen Charakter annehmen wird, weil die Religion tief in unsren Seelen wurzelt und unser ganzes Wesen durchdringt.“ Als eine allgemeine Kennzeichnung der Eigenart des neuorthodoxen russischen Denkens behalten diese lang verklungenen Worte auch heute ihren Wert. Als Prophezeiung sind sie weit überflügelt von der lebenstrotzenden Wirklichkeit einer bereits übereuropäischen Geistesmacht, zu der dieses Denken jetzt geworden ist. In fast unwahrscheinlichen Eilmärschen hat es europäische Geistigkeit eingeholt und sich ihre Beachtung, ihre bewundernde Anerkennung erobert. Es stand bei uns nie sonderlich hoch im Kurs, das russische Philosophieren; den tiefen Denker in Dostojewskij, den wir als packenden Schilderer russischen Wesens schon lange kannten, haben wir eigentlich erst dann entdeckt, als Berdjajew in seinem Dostojewskij-Buch uns die Augen öffnete. Ohne auch nur einen Anflug von Stirnrunzeln lasen wir in Karl Nötzels „Grundlagen des geistigen Rußland“ (Haessel, Verlag, Leipzig, 3. Aufl., 1923), russisches Denken sei, ob im Dienst der Intelligenz oder der Orthodoxie stehend, sich immer wesensgleich und bedeute „eine unter Zuhilfenahme modernster Sophismen eigensinnig festgehaltene, überall sonst längst überwundene Vorstufe des eigentlichen europäischen Denkens“. Ein so guter Kenner russischer Verhältnisse wie Nötzels hätte, als er dies Urteil schrieb — freilich schon mitten im Krieg — sich wohl nicht einmal im Traume vorgestellt, daß auf dem neunten internationalen Philosophiekongreß im August 1937 in Paris eine Bilanz der zeitgenössischen Metaphysik nur unter Einstellung der Berdjajewschen Philosophie gezogen werden konnte.

Aber das ist nicht so wichtig. Es stehen bei diesem Vormarsch russischen Denkens — und wir meinen gerade jenes „typisch dogmatische Denken, bei dem an einer bestimmten Stelle, schon sehr nahe vom Ausgangspunkt, der Glaube eintritt“ (Nötzel) — ganz andere und größere Dinge auf dem Spiel als Achtungserfolge auf den internationalen philosophischen Kampfplätzen. Es steht die Gestaltung der christlichen Zukunft auf dem Spiel. Die russische Revolution war nicht nur durch den Bolschewismus revolutionierend, sondern noch mehr durch die Orthodoxie, die sie in die europäische Verbannung trieb. Vielleicht können schon die nächsten Generationen feststellen, daß die Versprengung der Ostkirche in den westchristlichen Raum die größere, entscheidendere Revolution war. Sie hat in dem seit Jahrhunderten schlafenden christlichen Gesamtbewußtsein wieder die Vision der *Una Sancta* erweckt. Und immer zahlreicher werden die Geister in den christlichen Lagern, welche glauben, daß, wenn die abendländische Kultur nur durch das Christentum gerettet werden kann, es das geeinte Christentum von Ost und West sein muß. Hat die neuorthodoxe Religionsphilosophie in diesem Prozeß weltchristlicher Fühlungnahme und gemeinsam christlicher Weltgestaltung eine Sendung? Und überhaupt: welches ist ihr Sinn und Wesen? Das sind die zwei Fragen, die hier gestellt werden.

Das Beiwort „neuorthodox“ weist darauf hin, daß die mit ihm charakterisierte Religionsphilosophie noch keine lange *Geschichte* hat. Zeitlich wie gedanklich steht an ihrem Anfang der Laientheologe Alexis Chomjakow (1804—1860), insofern er als ein wesentliches, das neuorthodoxe Denken durchaus bestimmendes Element die Lehre vom radikal pneumatischen, gänzlich unjuridischen und organisationslosen Charakter der Kirche ausarbeitete. Die Spannung, die zwischen den neuorthodoxen Denkern und den Vertretern der Altorthodoxie herrscht, geht darauf zurück, daß die ersten vom Wesen kirchlicher Autorität sehr relative Vorstellungen haben, während die andern die kirchliche Hierarchie auf Grund der göttlichen Einsetzung mit Autorität und Jurisdiktion bekleidet sehen. Dieser je nach den einzelnen Denkerpersönlichkeiten mehr oder weniger stark betonte pneumatische Charakter der Kirche ist nur ein Element des neuorthodoxen Denkens, aber ein höchst bedeutsames, wesensnotwendiges, da gerade in diesem Element der neu-russische Gedanke freie Bahn für seine kühnen Vorstöße in die christliche Problemmasse findet. Wer einmal Solowjews, dieses Erzvaters neurussischer Religionsphilosophie, „Zwölf Vorlesungen über

das Gottmenschentum“ gelesen hat, vergißt nie die merkwürdige Harmonie von stärkstem Glaubensbewußtsein und spekulativem Draufgängertum in diesen Seiten. Er ist es, der mit außergewöhnlicher Denkgewalt die Hauptthemen formuliert hat, welche heute die neurussische Religionsphilosophie (und nicht nur diese) beschäftigen, die vor allem anthropologisch wichtige These des Gottmenschentums und die zunächst kosmologisch und theologisch bedeutsame These oder Hypothese der Sophiologie. Solowjews Philosophie ist seiner Zeit in Rußland mit Begeisterung aufgenommen worden, sein Kirchenbegriff, der sich vom anfänglichen Einfluß Chomjakows freimachte, hat ihn selber zum Anschluß an die katholische Kirche geführt, aber gleichzeitig aus der neuorthodoxen Bewegung, deren Unionsbestrebungen sich mehr auf die anglikanische Kirche richten, ausgeschaltet. Soviel man aus der die gegenseitigen Annäherungsversuche warm unterstützenden und gewissenhaft buchenden Zeitschrift der Unionsmönche in Aray (Belgien) mit dem Titel „Irenikon“ ersieht, spielt die Religionsphilosophie Solowjews einstweilen keine Rolle als Unionsideologie. Und dies trotz der ununterbrochenen, hochsinnigen Bemühungen einiger katholischer und russisch-katholischer Unionsarbeiter, unter denen der ausgezeichnete Kenner Solowjews und Herausgeber einer deutschen Solowjew-Auswahl, Leo Kobilinski-Ellis, vor allem zu nennen wäre („Monarchia S. Petri“, Matthias Grünewaldverlag Mainz; vgl. auch das von Kobilinski-Ellis zusammengestellte und der Tradition der Ostkirche gewidmete Sonderheft der Zeitschrift „Die Schildgenossen“ vom August/September 1937). Das will nicht heißen, daß der von Solowjew in so mächtige Bewegung gebrachte Strom mystischer Spekulation ins Stocken geraten sei. Im Gegenteil, er ist unter dem andauernden Zuwachs des neuorthodoxen Denkens so angeschwollen, daß er sich teilte. Berdjajew, der bekannteste und radikalste Vertreter dieses Denkens, hat vorzugsweise das Thema des Gottmenschentums vertieft und baut auf dieser Grundlage seine rasch einander folgenden glänzenden und tiefsinngigen Versuche zu einer religiösen Metaphysik und Ethik, zu einer christlichen Existenzphilosophie, zu einer christozentrischen Geschichtsphilosophie und Kulturkritik auf.¹ Eine Reihe anderer Religionsphilosophen wie Florenskij und Bulgakow (beide aus fernliegenden weltlichen Berufen zum Priestertum kommend) und Iljin sind dem sophiologischen Problem nachgegangen, man sagt besser, sie gehen ihm nach, denn gerade seit einigen Jahren hört die sophiologische Literatur nicht

auf, sich um neue, leider nur russisch geschriebene und unübersetzte Werke zu bereichern. Der bedeutendste, fruchtbarste und diskutierteste Sophiologe ist heute Bulgakow (mit Berdjajew und andern Vertretern der Neuorthodoxie Lehrer an der russisch-theologischen Hochschule in Paris), der durch Solowjew für die Orthodoxie, durch Florenskij entscheidend für die Sophiologie gewonnen wurde. Weil der westchristliche Leser mit diesem Namen gewöhnlich die Vorstellung von einer mystizistischen, grundlosen und zwecklosen Ausgeburt einer östlichen Phantasie zu erblicken versucht ist, so sei die sophiologische Forschungsarbeit Bulgakows nicht bloß in die Anmerkung verwiesen.² Er begann 1917 mit dem umfangreichen Werk „Das taghelle Licht“, das den für die sophiologische Forschungsmethode bezeichnenden Untertitel „Kontemplation und Spekulation“ trägt. In seinen drei Gott, die Welt und den Menschen behandelnden Hauptteilen bildet es eine Ouvertüre, die die meisten Themen der nachher in breiter Ausführlichkeit sich entfaltenden Sophiologie anklingen lässt. 1924 erfährt dieses Werk eine erste öffentliche Mißbilligung durch den Metropoliten von Kiew. 1927 erscheint als erster Band einer sophiologischen Trilogie: „Der unverbrennbare Busch“, eine orthodoxe Mariologie. 1929 als zweiter Band, „Der Freund des Bräutigams“ (Johannes, der Vorläufer Christi) und 1930 eine Lehre von den Engeln, „Die Jakobsleiter“. Eine zweite sophiologische Trilogie wird 1933 mit einer Christologie „Das Lamm Gottes“ eingeleitet, welcher 1936 die Pneumatologie „Der Tröster“ folgt. Eine Lehre von der Kirche und eine Eschatologie sind in Vorbereitung. Inzwischen werden, im Jahre 1935, die sophiologischen Lehren Bulgakows vom Metropoliten Sergej von Moskau als „der Orthodoxie fremd“ und von der Synode von Karlowitz (Jugoslawien) als „häretisch“ verurteilt. Eine im Juli 1936 in Paris mit nochmaliger Prüfung des Falles betraute Kommission sieht jedoch in ihrer Majorität die Sophiologie Bulgakows nicht als Bedrohung der Orthodoxie an und verlangt demgemäß von Bulgakow nicht die Widerrufung seiner Lehre. Eine gleichzeitige Konferenz von drei Bischöfen schließt sich diesen Schlussfolgerungen an, und obwohl sie Bulgakows Ansichten nicht teile, wolle sie sich abwartend verhalten, denn es wäre schwer zu glauben, ein so frommer, eifriger und der Kirche ergebener Priester könne häretisch sein.

Diese Notizen zur Geschichte des neuorthodoxen Denkens sind gerade in unserer zu äußerster Kürze verpflichteten Skizze nicht

überflüssig, weil sie ganz konkret, mit dem Gewicht der Tatsachen, auf die Aktualität, auf den Ernst und die Schwere der neuorthodoxen Problematik hinweisen. Es ist selbstverständlich, daß wir von der Sendung der neurussischen Religionsphilosophie zu sprechen erst dann ein Recht haben, wenn von ihrer *Problematik* gesprochen worden ist. Aber wie auch nur, in diesen paar Zeilen, eine Ahnung vom Inhalt dieser Problematik geben, wo doch viele Seiten nötig wären, um dem ostkirchenfremden Leser (an den dies Buch sich wendet) bloß die Atmosphäre ostchristlicher Geistigkeit fühlbar zu machen, aus der diese Problematik herauswächst?

Der *Mutterschoß* der neuorthodoxen Problematik ist die *Mystik*, das mystische Erlebnis von Mensch und Welt und Gott. Dieser scheinbar harmlose Satz verbirgt den einzigen Schlüssel, mit dem der Westchrist diese Problematik für sein Verständnis aufschließen kann. Ist denn die ostchristliche Mystik wesentlich anders geartet als die westchristliche? Das ist seit Jahrhunderten die landläufige Meinung, und die Meinung hat mehr als die wahrhafte Wirklichkeit die immer noch bestehende Mauer zwischen dem christlichen Osten und Westen aufgerichtet. Selbstverständlich hat das russische, wie überhaupt das slawische religiöse Denken eignen Stil und eigne Farbe. Aber als innersten Wesenskern hat das östlich religiöse Denken nicht eine ostchristliche, sondern die schlechthin christliche, die allgemein christliche Erlebnismystik. Zum erstenmal hat Berdjajew in seiner „Philosophie des freien Geistes“ auf diese wichtige Tatsache aufmerksam gemacht in dem Kapitel, in dem er seine Auffassung des Verhältnisses von Gott und Mensch, das er Theandrismus oder Gottmenschentum nennt, auf der alttestamentlichen wie christlichen Offenbarungsmystik begründet. Hans Ehrenberg hat protestantischerseits diese Tatsache in den Mittelpunkt der sehr aufschlußreichen Nachworte gestellt, die er den zwei immer noch unentbehrlichen Dokumentenbänden „Östliches Christentum“ (Beck, München 1925) beifügte. Aber so dicke Mauern jahrhundertlangen Mißverständnisses fallen nicht bei den ersten Berennungsversuchen. Hoffen wir, daß der nun auch katholischerseits unternommene Sturm auf die Mauer mehr Erfolg hat. Denn genau dies ist der Sinn und Zweck des Aufsatzes „Mystik als Brücke zwischen Ost- und Westkirche“, den Alois Mager im Januarheft 1938 des „Hochland“ veröffentlicht hat.

Die ost-westchristliche Situation hat sich endlich so weit geklärt, daß man mit gutem Wissen und Gewissen nicht mehr behaupten

darf, wir könnten uns nicht verstehen, weil wir in verschiedenen Mystiken lebten. Was hat denn der christliche Osten für eine Mystik? Er hat die Mystik des ältesten Christentums in einer durch keine geschichtliche Entwicklung veränderten Weise. Die abendländische Wandlung von Karl dem Großen bis Napoleon hat ihn weder in den Kultformen noch in den religiösen Ideen berührt. „Die europäischen Ostchristen des neunzehnten Jahrhunderts sind alle orthodoxe Ostchristen und traditionsgläubige Vertreter der — christlichen Antike“ (Ehrenberg). Und aus dieser haben sie — das ist vor allem das unterscheidende Merkmal der neuorthodoxen Religionsphilosophie — den Primat der Mystik in ihrem Denken übernommen. In alledem haben sie es mit Paulus gehalten. Das Wesen der Kirche als Ursakrament und Mysteriengemeinschaft geht darin auf, den Heiligen Geist, das Pneuma, mitzuteilen. Nur im Pneuma hat der Christ Anteil am Leben des göttlichen erhöhten Herrn. „Das göttliche Pneuma gibt unserm Pneuma Zeugnis davon, daß wir Kinder Gottes sind.“ (Röm 8, 16.) Wir sind also nicht bloß Kinder Gottes durch das Pneuma, durch das Pneuma wissen wir auch, daß wir es sind. Paulus unterscheidet Pneuma, die Geistseele, von Psyche, der Leibseele. Es ist die Geistseele, die in sich unmittelbar den Einfluß Gottes, die Gnade erfährt. Diese Wahrheit steht für die christlichen Mystiker aller Jahrhunderte fest, ob sie dem Osten oder Westen angehören. Warum aber sind Osten und Westen dann uneins geworden? Es ist nicht die Mystik, es ist die Theologie gewesen, die sie entzweit hat. Während im Osten die Theologie die Sehnsucht nach pneumatischer Inspiration behielt, überließ der Westen die Mystik den Mystikern und verschrieb sein religiöses Denken, seine Theologie der Psyche, jenem Organ, das auf der Grundlage der leibseelischen Konstitution die Wirklichkeit erfaßt, vom sinnlich Gegebenen abstrahierend, schlüffolgernd, analysierend zum Übersinnlichen aufsteigt. So bildet sich ein folgenschwerer Unterschied in der theologischen Ausdeutung der gemeinsamen dogmatischen Substanz, den Mager so beschreibt: „Die lateinische Gotteswissenschaft kann Mystik nur durch Dogmatik verstehen, den griechischen Gottesgelehrten wird die Dogmatik nur durch die Mystik verständlich. Der Osten ‚mystisiert‘ die Dogmatik und der Westen ‚dogmatisiert‘ die Mystik.“ Mager weist auf die wohlbekannte, aber unionsphilosophisch nicht genügend verwertete Tatsache hin, daß die pneumatischen Tendenzen in der Kirchengeschichte des Ostens zeitweise mächtig hervorgebrochen

sind. Das Einsiedlertum der ersten christlichen Jahrhunderte erklärt sich als ein Ausdruck der Sehnsucht nach den pneumatischen Tiefen des religiösen Lebens und als ein unmittelbarer, praktischer Weg in diese Tiefen. Der tiefgehende Einfluß, den die russischen Starzen bis zur Revolution in den breitesten Schichten ausgeübt haben, beweist die fortdauernde Empfänglichkeit für das pneumatische Element in der ostchristlichen Frömmigkeit. Kommt dieses Element nicht wundersam innig und ergreifend zum Ausdruck sogar in der autoritativen Stellungnahme der drei Bischöfe zu den als häretisch angeklagten Schriften Bulgakows?

Viel aufschlußreicher für unsere Frage ist aber der vom 11. bis ins 14. Jahrhundert sich hinziehende Hesychastenstreit, weil er im Grund nichts anderes ist als ein Kampf um den Primat der Mystik in der Theologie. Im Grunde ist er nichts anderes. Denn an der Oberfläche dieses zwischen dem morgenländischen Mönch Palamas und dem kalabrischen Mönch Barlaam als Vertreter abendländischer Theologie anhebenden Streit wird leidenschaftlich um eine These gefochten, die uns auf den ersten Blick keiner Diskussion wert erscheint. In Wirklichkeit hat dieser Streit für uns heute eine außergewöhnliche Bedeutung. Freilich nicht jene, welche ihm im *Dictionnaire de Theologie catholique* (1932) auf dreiundachtzig engbedruckten Spalten unter dem Stichwort Palamas von M. Jugie gegeben wird. Ihm dient die Aufrollung der ganzen Kontroverse letztlich nur dazu, nachzuweisen, daß keine Kirche mehr lehramtliche Ratlosigkeit an den Tag gelegt habe als die griechisch-russische in der Angelegenheit dieses feierlich anerkannten und praktisch wieder fallengelassenen Irrlehrers. Uns scheint es mit Alois Mager wichtiger und der gemeinsamen Sache dienlicher, im Hesychastenstreit vor allem den für die ostchristliche Spiritualität so bezeichnenden Einbruch der Mystik in die Theologie zu sehen. In diesem Sinn hat ja auch der von Mager zitierte Theologe Symeon von Thessalonich den Hesychasmus verstanden. Dieselbe Auffassung vertritt schon des Palamas Schüler und Zeitgenosse Philotheos Kokkinos, wenn er erklärt, daß die der Beschauung, der Hesychia Hingegebenen „durch eine gewissenhafte Selbstüberwachung und aufrichtiges Gebet sich über sich selbst erheben und in Gott übergehen und dergestalt, der mystischen, unaussprechlichen Gotteinung teilhaft geworden, in das Verständnis der Dinge eingeweiht werden, die allen Verstand übersteigen“ (*Dictionnaire*, S. 1759).

Aus diesem Quell ostchristlicher Erlebnismystik, welche aber unterirdisch mit dem Grundwasser der urchristlichen Mystik in Verbindung steht, muß die neuorthodoxe Gnosis verstanden werden. Sie ist ein mit rätselhafter Plötzlichkeit und Gewalt aus der russischen Spiritualität empordrängender *spekulativer Ausbruch der uralten pneumatischen Sehnsucht*. Verlegen und wie entwaffnet steht der Westchrist vor ihr, weil er nicht weiß, ob er dieses Denken rührend alt oder verwegend modern nennen soll. Daher kommt es, daß sich dieses von der offiziellen russischen Orthodoxie selber „modernistisch“ gescholtene Denken im tiefsten und wahrsten Sinn als orthodox empfindet, während es umgekehrt (und nicht mit Unrecht von seinem Standort aus) die Mentalität seiner Gegner in der orthodoxen Kirche scholastisch und katholisierend nennt. Diese Polemik geht uns hier nicht an. Genug, daß wir die Geburt des neuorthodoxen Gedankens und seine Problematik aus dem mystischen, pneumatischen Geist verstehen. Völlig zwecklos und auch unmöglich, in einem einzigen Kapitel die Gedankenwelt der neu-russischen Denker im einzelnen auch nur zu streifen. Wir wollen sie als Ganzes verstehen. Sie wurzelt in der mystischen Intuition des gläubigen Geistes. „Dieses Denken ist keine eigentliche Philosophie im westeuropäischen Sinn, ist auch keine Theologie im Sinn der schulmäßigen westlichen Theologie, es zerstört nach Berdjajews Geständnis bewußtermaßen die im Westen geltenden Grenzen der philosophischen, theologischen und mystischen Erkenntnis. Dieses Denken ist Philosophie, Theologie, Mystik in einem, ist ein Philosophieren aus den lebendig religiösen Urquellen des Seins, ein Philosophieren als schöpferische Offenbarung der vom Glauben erleuchteten Seele. Will man die russischen Denker verstehen, so muß man sich ein für allemal damit abfinden, daß ihre Philosophie, wie Berdjajew sagt, ‚Illuminatentum‘ ist. Oder das, als was Kobilinski Solowjews Lehre charakterisiert: ‚mystisch visionäre Weisheitslehre.‘ Oder nach Solowjews Definition: ‚freie Theosophie‘ als organische Verbindung von christlicher Mystik, rationaler Philosophie und positiver Wissenschaft. In jedem Fall ist diesen russischen Religionsphilosophen, mögen sie im einzelnen auch ziemlich weit auseinandergehen, die letzte Denkgrundlage gemeinsam: es ist ein ‚in der ganzen Tiefe einer lebenserfüllten und mystischen Erfahrung erfaßter Empirismus‘, wie Bulgakow in einer tiefgehenden Kritik der neueren westlichen Philosophie feststellt.“³

Werfen wir in diesem aufhellenden Zusammenhang wenigstens einen raschen Blick auf die *zwei Hauptthemen* des neuorthodoxen Denkens. Was ist der Theandrismus oder das *Gottmenschentum*? Die Synthese einer weit und tief um sich greifenden ganz neuen Spekulation über eine mystische Intuition, die selber uralt ist, weil sie urchristlich ist. Die Vorgänger der russischen Pneumatiker auf diesem Weg waren die Apostel Johannes und Paulus und nachher die griechischen Kirchenväter. Die Theosis der letzteren ist der Ansatz, den besonders das Berdjajewsche Denken bis zu den letzten anthropologischen Konsequenzen weiter entwickelt. Will man diesem Denken gerecht werden, so muß man immer vor Augen haben, woher es kommt und wohin es zielt. Es kommt aus dem Dogma der Inkarnation, aber es kommt und kann nur deshalb aus ihm kommen, weil dies Dogma unter dem Erschauern des innersten Gefühls, in einem Sturm von Hoffnung, in einem Taumel der Begeisterung erfaßt wird. Wenn heute vorderhand überhaupt irgend etwas das katholische und überhaupt das wesentliche christlich-religiöse Denken mit dem neuorthodoxen verbindet, so ist es gerade das lebendig leidenschaftliche Erfassen der Glaubensgeheimnisse im Bewußtsein, daß nur dem Lebendigen sich das Leben erschließt und daß eine kalte, vom Pulsschlag des unruhigen Herzens abgeschnürte Theologie in öden Verbalismus und armselige Begriffs-spaltereи heruntersinkt. Das Augustinuswort: *credere est cum assensu cogitare*, das die Lösung aller wahren Theologie ist, ist in so hohem Grad die Eigenschaft Berdjajews, daß er die „Philosophie des freien Geistes“ im Untertitel zuerst Problematik und an zweiter Stelle Apologie nennt. Mit diesem Geist unbändigen Forschens wirft er sich auf das in fragloser Wirklichkeit stehende Mysterium der Inkarnation. Fraglos ist das Mysterium in sich, aber welcher Sturm von gottgewollten, gottgestellten, lösenden und erlösenden Fragen fällt aus ihm heraus über uns Menschen her! Und Welch „schwindelerregende“ Antwort wird einem zuteil, wenn man fragt mit hartnäckig auf die Gottmenschwerdung gehefteten Augen! Warum ist er Mensch geworden? Damit der Mensch Gott werden könne, haben die griechischen Kirchenväter kühn und richtig gesagt. Ja, es war kühn und froh, zu wissen, daß Gott nicht nur Mensch wurde, um den durch den unglücklichen Sündenzwischenfall angerichteten Schaden wieder auszubessern — Gott gibt sich nicht mit Flickwerk ab, er geht aufs Ganze, hinkt auch nicht den Ereignissen hintennach. Er ist nicht zufällig, sondern aus Prinzip Mensch geworden, um

die ganze Menschennatur in sich aufzunehmen und zu vergöttlichen. Das ist kühn und froh, aber man muß noch kühner und froher sein, wenn man schon mal Christ ist, denkt Berdjajew. Die Inkarnation ist doch überhaupt nichts anderes als eine Einladung zu grenzenloser Kühnheit. Was ist der Mensch? Die Theosis der Kirchenväter ist nicht die letzte Antwort, ist nur der Anfang jener existenziellen Antwort, die die Menschheit durch ihre ganze Geschichte geben soll. Der letzte Sinn, das einzige Thema der Geschichte ist dies: eine vom Menschen im Namen aller Kreatur abgegebene Antwort auf das Gotteswort zu sein, auf das erhabenste Wort, das Gott je gesprochen hat und sprechen kann, auf das fleischgewordene Wort, auf die Offenbarung des Gottmenschtums Christi und des Menschen. Die Kirchenväter haben noch nicht tief genug gefragt: Wenn das Wort Mensch geworden ist, konnte er es nicht einzig deshalb *werden*, weil er es vor aller Zeit schon *war*? Christus ist in Wahrheit der ewige Mensch, nur weil Christus in der Ewigkeit der Menschensohn ist, kann und darf es den Menschen in der Zeit geben. Wenn einer das Mysterium des Gottmenschtums pneumatisch aufnimmt, wenn er es dazu noch tut mit einem platonisch für die Sicht der Ideenwelt begabten Blick, dann weiß er, daß im Gottmenschtum sich nicht nur die christologische, sondern auch die ganze anthropologische Wahrheit erschließt. Dem Menschtum Gottes entpricht das Gottesum des Menschen. Groß ist das Geheimnis des Menschen, nicht in seiner isolierten bloßmenschlichen Kreatürlichkeit, sondern in seiner christushaften Kreatürlichkeit. Als ein in der Zeit geschaffenes Wesen kommt er aus dem Nichts, daher umwittert ihn der Hauch einer urgründigen Freiheit. Zugleich ist er durch das Mysterium des Gottmenschen ontologisch mit der Ewigkeit Gottes verbunden. Diese Zweiweltnatur macht ihn zur Hauptperson der Schöpfung, zu ihrem natürlichen Messias, wie Solowjew sagt, und erhebt zum eigentlichen Wesensmerkmal des Menschen nicht etwa bloß seine Vernünftigkeit, das *ens rationale*, sondern das *freie Schöpfertum*. Seiner religionsphilosophischen Anthropologie setzt Berdjajew zum Ziel, dieses Schöpfertum herauszuarbeiten, und auf diesem Schöpfertum, das kein blasses Gehirnprodukt ist, sondern eine aus der mystischen Realität des christlichen Zentraldogmas erschlossene Lebenswahrheit, baut er seine Ethik auf. Wer sein ethisches Hauptwerk „Von der Bestimmung des Menschen“ (Gotthelf-Verlag 1935, Bern-Leipzig), vorbereitet durch Erwägungen der hier gemachten Art, liest, wird sich nicht mehr (wie ich es früher selber

tat) daran stoßen, daß Berdjajew über die zwei ethischen Typen des Gesetzes und der Erlösung als höchsten Typ die Ethik des Schaffens stellt.⁴ Besonders, wenn er dazu noch feststellt, wie seit einigen Jahren der Begriff und selbst das Wort vom menschlichen Schöpfertum in die führende katholische und religionsphilosophische Literatur zum neuen christlichen Humanismus eingedrungen ist. Das Wort vom Schöpfertum ist kein frecher Raub an Gott, sondern ein sehr glücklicher Ausdruck, der positiv dem königlichen Beruf gerecht wird, den der Mensch auf Grund des gottmenschlichen Mysteriums im Angesicht Gottes und der Welt auszuüben hat.

Wie steht es aber mit dem andern Hauptthema des neuorthodoxen Denkens, der *Sophiologie*? Die Idee des Gottmenschen-tums wird jedem Westchristen, wenn er nur einigermaßen die intuitive, platonisch gerichtete Versenkung der russischen Religionsphilosophie in das christliche Zentraldogma mitvollzieht, bald zu einem vertrauten, beglückenden Besitz werden. Wie aber ist es mit der Sophiologie, von deren heutigem Hauptvertreter selbst seine orthodoxen Gegner sagen, er sei ungefähr der einzige, der sie verstehe. Ist unsere Hoffnung, den ganzen Strom des neuorthodoxen Denkens aus der ostchristlichen, d. h. also urchristlichen Erlebnismystik ausgehen zu sehen, eitel? Die Frage ist so gewaltig kompliziert, daß noch geraume Zeit vergehen wird bis zu ihrer Lösung. Wären wenigstens die Ostchristen darüber einig, so könnten die Westchristen leichter in die sophiologische Diskussion eintreten. Die Sophia, d. h. die als lebendige Wesenheit vorgestellte Weisheit Gottes, ist aber weniger ein allgemein ostchristlicher als ein speziell russischer Gedanke, der, wie wir sahen, von Vertretern der russisch-orthodoxen Kirche dazu noch als „der Orthodoxie fremd“ betrachtet wird. Und zwar deshalb, weil er entgegen den Behauptungen der Sophiologen sich nicht auf eine starke, überzeugende Tradition stützen kann. Das Beweismaterial, das aus der Heiligen Schrift, aus den Kirchenvätern und vor allem aus der Ikonographie zusammengetragen wird, macht tatsächlich keinen entscheidenden Eindruck. Trotzdem scheint uns Dom Lalin (einst zaristischer Offizier und jetzt Schriftleiter des *Irenikon*) unbedingt im Recht zu sein, wenn er in seinem aufschlußreichen Aufsatz „Die sophiologische Streitfrage“ (1936, Nr. 2) den orthodoxen Charakter von Bulgakows Sophiologie für unbezweifelbar hält. Wenn sie auch nicht in einer theologischen Tradition der Orthodoxie wurzelt, so sei sie doch von den allgemein religionsphilosophischen Tendenzen des Ostens erfüllt. Und haben wir nicht dar-

auf hingewiesen, daß gerade eine dieser Tendenzen, die platonische Sehnsucht nach Heimholung der raumzeitlichen Welt in den inner-göttlichen Ideenkosmos, dennoch auch im Hesychasmus den theologischen Anschluß an die pneumatische Erlebnismystik des Urchristentums gesucht hat? Dazu kommt die unbestreitbare Tatsache, daß die russische Seele mit ihrem eschatologischen Heimweh nach der verklärten Kreatur, nach der göttlichen Transfiguration des Lebens zum sophianischen Verständnis von Gott und Welt besonders geeignet ist. Es ist wahr, daß die Sophiologie, wie Lialin sagt, wenig direkte Berührungspunkte mit der Offenbarung hat. Es ist wahr, daß sie das ausgesprochene Erzeugnis eines panentheistischen Lebensgefühls ist. Ist es auch ebenso wahr, daß sie eine religiöse, aber keine eigentlich und genuin christliche Lehre ist?

Lesen wir, um eine Antwort auf diese Frage zu finden, die Thesen durch, welche Bulgakow in einem sophiologischen Vortrag auf der englisch-russischen Theologenkonferenz in Mirfield im April 1936 aufstellte. Diese Thesen und die Erläuterungen dazu versuchen unter Verzicht auf alles sophianische Pathos und ohne jeden Appell an die Intuition klar zu machen, warum Bulgakow als Theologe an der Sophiologie hält und warum jede christliche Theologie an ihr interessiert sein müßte. (Die Existenz der Sophia selber als eines von Gott unabtrennaren, aber selbständigen lebendigen Wesens, das sei noch einmal wiederholt, ist eine Intuition oder, was auf das Gleiche herauskommt, ein notwendiges Postulat des *konkreten* Charakters der göttlichen Ideen.) Die Sophiologie stellt die mystisch-philosophische Untermauerung des ganzen theologischen Systems dar. Im Mittelpunkt der dogmatischen Theologie steht für alle christlichen Kirchen das Gottmenschentum. Bulgakow faßt es selbstverständlich im neuorthodoxen Sinn auf. Aber er kann nicht übersehen, daß dies Dogma „noch kein unmittelbares, sondern ein abgeleitetes ist. Es macht eine Reihe notwendiger dogmatischer Voraussetzungen in der Lehre von Gott, vom Menschen und vom ursprünglichen Gottmenschentum. Gerade diese Voraussetzungen aber entwickelt die Lehre von der Weisheit Gottes, die Sophiologie“. Wieso? Wir haben das schon berührt. Die Person Christi als höchste und absolute Offenbarung des Gottmenschentums setzt ein bestimmtes Verhältnis von Gott und Mensch voraus, das sich nicht erst nach der Schöpfung einstellt, sondern das der Schöpfung des Menschen vorausgeht. Der lebendige Ort dieses Verhältnisses ist die Sophia, die Weisheit oder auch das Wesen und die Natur Gottes, „jedoch in seiner Selbst-

offenbarung“. Bevor Mensch und Schöpfung in der Zeit angetroffen werden, werden sie in der Sophia angetroffen, dort sind beide im wahrsten Sinn daheim, und diese Sophia, die göttliche, konkrete, lebendige Weisheit ist das Urbild, auf Grund dessen Mensch und Welt (Welt ist nur Szenerie für den Menschen, erweiterter Mensch) aus Nichts erschaffen, d. h. zeiträumlich verwirklicht wurden. Die Welt ist also geschaffene Weisheit. Die Weisheit als Sophia in diesem mystischen Sinn verstanden „ist das Prinzip, das Gott mit der Welt verbindet“. So wie das sophianische Prinzip von einer wahren Kosmologie und Anthropologie vorausgesetzt wird, so ist es auch der Trinitätslehre, der Christologie, der Pneumatologie, d. h. der Lehre von der Verwirklichung des Gottmenschtentums durch das Wirken des Heiligen Geistes, und der Lehre von der Kirche unentbehrlich. So wie das Geheimnis Christi, die Vereinigung der zwei Naturen, „verstanden werden muß als die Zweieinheit der göttlichen und geschaffenen Weisheit“, so ist auch das Geheimnis der Kirche eine gottmenschliche Wirklichkeit, „sie ist die göttliche Weisheit in der geschaffenen“.

Doch, dies Thema gehört nicht zu jenen, das man auf zwei Seiten darstellen kann; genug, wenn klar wird, daß die Sophiologie kein neues Dogma, sondern einen neuen Erklärungsversuch des Dogmas bietet. Genau, wie es der Thomismus getan hat, betont Bulgakow. Und wenn man ihm vorwirft, er interpretiere die Offenbarungswahrheit mit einer ihr fremden philosophischen Hypothese, so kann er sich immerhin, wenn auch nicht durchaus überzeugend, auf die biblische Weisheitsidee berufen; vor allem könnte er einwenden, daß der die Dogmatik und die ganze westliche Theologie systematisch bestimmende Aristotelismus mit Begriffen an das Dogma herantrete, die dem Offenbarungsinhalt noch mehr äußerlich und fremd seien. Indes, die Klärung der sophiologischen Frage kann erst dann erwartet werden, wenn nicht nur die Bulgakowschen sophiologischen Bücher übersetzt sind, sondern auch die von anderer Seite, der zustimmenden und ablehnenden, angekündigten Sophiawerke vorliegen. Und nun ist der verfügbare Raum ganz aufgebraucht für die Darstellung des Sinnes, des Wesens und der Eigenart der neurussischen Religionsphilosophie, und von ihrer *Sendung* haben wir noch gar nicht gesprochen. Es ging nicht anders. In einer Gedankenentwicklung will jedes Glied nach seinem Gewicht gewürdigt werden. So wie das Verständnis der neuorthodoxen Problematik unzulänglich bleibt ohne Rückgriff auf die ost- und urchristliche wie auch plato-

nische Erlebnismystik, so wird auch die Frage nach der Sendung und Bedeutung des neurussischen Glaubensdenkens erst beantwortbar, wenn man sich seinen innern Sinn so stark wie nur möglich ins Bewußtsein gebracht hat. Bei dieser Art von innerer Aneignung erkennt man bald, wie weit und tief der Bereich auch dieser zweiten Frage ist. Sicher aber ist von vornherein eines: daß eine religionsphilosophische Renaissance von diesem Ausmaß, die eine würdige Parallel zur literarischen Blütezeit von Puschkin bis Tolstoij bildet, eine ganz bestimmte, in den Plan der Vorsehung eingestellte Sendung hat.

Zuerst natürlich für die *russische Orthodoxie* selber, aus deren urchristlichem Felsmassiv das neuorthodoxe Denken als unbändiger Quell herausspringt, die tausendjährige Stille mit dem Lärm seiner ungestümen Fragefreude erfüllend. Es gibt von jetzt an eine Reihe von Fragen, die das neuorthodoxe Denken aufgewirbelt hat und die die offizielle Orthodoxie wohl oder übel lösen muß. Dazu gehört, wie Lalin richtig bemerkt, das Verhältnis von Autorität und Freiheit für die religiöse Forschung in der Ostkirche, ferner der orthodoxe Begriff der Tradition und dann die Beziehung zwischen Theologie und Philosophie. Die Orthodoxie ist durch das neuorthodoxe Denken aus einer ihr selber unheimlich gewordenen Weltvergessenheit aufgerüttelt worden. Aber, und daran ist kein Zweifel, die neuorthodoxe Sendung reicht über die Grenzen der Orthodoxie hinaus und in den allgemein christlichen Raum hinein. Als Hans Ehrenberg in den freilich etwas radikal formulierten Nachworten zum „Östlichen Christentum“ diese Behauptung zum erstenmal aussprach, stieß er — so glauben wir uns zu erinnern — auf starken Widerspruch in protestantischen wie katholischen Kreisen. Er sah, mit dem Namen Rußlands verknüpft, einen Zeitwandel im Vollzug, der mit der „Europäisierung Rußlands“ anhebt und mit der „Russifizierung Europas“ endet. Natürlich steht hier nicht der Bolschewismus in Sicht, der ja nur das materialistische Schlußkapitel der Europäisierung Rußlands ist, sondern gemeint ist die durch das neurussische Denken belebte Spiritualität der Orthodoxie, welche in einer charismatischen Sprache urchristliches Lebensgefühl in der verweltlichten Christenheit Europas heraufbeschwört. Der Protestant Ehrenberg erhofft von diesem Vorgang, der einem neuen Pfingstwunder gleiche, eine Wiedergeburt des *Protestantismus*, seine Befreiung, Befreiung von der Scheinorthodoxie, den Auszug des wieder zu sich selbst kommenden kirchlichen Denkens aus der „babylonischen

schen Gefangenschaft der Universität", die Rückkehr des in sich selbst isolierten Christusglaubens zum breiten urchristlichen Strom des trinitarischen Denkens. Der sophiologischen Spekulation schreibt er für diesen Befruchtungsprozeß weniger Bedeutung zu. Da das protestantische Kirchentum mit der Ostkirche infolge ihrer freieren „konziliaren“ Verfassung (wie Bulgakow den russischen Begriff sobornostj übersetzt) viel leichter ins Gespräch kommt als mit der autoritären römischen Kirche, sind Ehrenbergs Hoffnungen schon berechtigt. Anders stellt sich die Frage nach der Sendung der Neuorthodoxie für den *Katholizismus*. Was — nach Ehrenberg — der Protestantismus im Osten finden kann, besitzt der Katholizismus. Daß er aber dort überhaupt nichts zu finden hätte, ist ein pharisäischer Hochmut, den der Fortschritt des Unionsgedankens schon lange überwunden hat. Und was im besondern das neuorthodoxe Denken betrifft, so muß jeder von Vorurteilen lateinischer Kultur nicht gehemmte Katholik bei einer eindringenden Beschäftigung mit ihm herausspüren, daß da eine wunderbare, neue Horizonte der Erkenntnis, der christlichen Weltdurchlichtung und Weltgestaltung aufreißende Geistesmacht am Werk ist. Auch wenn wir selbstverständlich uns nicht ohne weiteres der Sophiologie verschreiben können, so sind wir mit dem „Irenikon“ der Meinung, daß die sophiologische Forschung nicht unterbunden werden dürfte, weil sie das Verhältnis von Gott und Mensch, also das der Offenbarung zugrunde liegende Verhältnis, von neuer Seite zu beleuchten imstande sei. Von viel unmittelbarerer Bedeutung scheint uns aber der Impuls, der überhaupt vom neuorthodoxen Denken her unser von Methoden und Disziplinen und Spezialistentum viviseziertes westchristliches Denken wieder zu einem ungebrochenen, ganzheitlichen, radikalen Glaubensdenken emporreißt. Wäre das so selbstverständlich in unserer theologischen und religionsphilosophischen Literatur, wie es manchem scheint, so wäre Romano Guardini (um nur einen zu nennen) nicht die über unsere Theologenschar hervorragende Gestalt, die er tatsächlich ist. Denn eben dieses direkt aus dem pneumatischen christlichen Glaubenserlebnis kraftvoll und kompromißlos in die Welt hinausströmende Denken ist es, dessen er sich als Quelle seines Philosophierens und Wirkens bewußt ist. Das ist eine der neuorthodoxen Lektionen, daß jede theologische und überhaupt christliche Problematik, die nicht vom gläubigen Geist in heißem Ringen miterlebt wird, so gut wie nicht existiert. Nur weil die neurussische Religionsphilosophie mit aller Leidenschaft existen-

ziellen Denkens sich in das Geheimnis der Inkarnation vertieft hat, weil sie aus der Idee des Gottmenschentums eine Metaphysik auf Leben und Tod nicht bloß der Christenheit, sondern der Menschheit herausgearbeitet hat, nur darum sieht man seit einigen zehn Jahren selbst von Haus aus thomistische Geister die Sache des integralen Humanismus und des christlichen Personalismus mit Wort- und Begriffswaffen verteidigen, die man vor dem Einzug des neuorthodoxen Denkens in den westchristlichen Raum nicht in Gebrauch fand. Schon diese Feststellung ist beglückend.⁵ Sie beweist experimentell, daß immer, wo und wenn das Reich Gottes in Wahrheit gesucht wird, die Sucher mit dem Reich Gottes sich selber finden.

¹ Eine vollständige Übersicht über Berdjajews literarisches Schaffen und seinen äußern Lebensgang bietet F. R. Kopfs Aufsatz in der im Seelsorger-Verlag, Wien 1, erscheinenden Vierteljahrszeitschrift, Theologie der Zeit, im Sonderheft, Vom östlichen Christentum 1937, Nr. 2.

² Diese bibliographische Notiz stammt aus der Zeitschrift „Kyrios“ (Ost-Europa-Verlag, Königsberg) 1936, Nr. 2, wo sie den später zu nennenden Thesen Bulgakows zur Sophiologie beigefügt ist.

³ Aus dem Aufsatz „Berdjajew, der ostchristliche Gnostiker“ in dem Buch von K. Pfleger, Geister, die um Christus ringen. (Verlag Anton Pustet, Salzburg, 4. Aufl., 1936.)

⁴ Woran wir uns aber stoßen, ist die bedauerliche Tatsache, daß ein so hervorragender Geist mitunter unglaublich verzerrte Vorstellungen von katholischen Ideen und Anschauungen ausspricht und dazu noch in einem so gedankenreichen, von ungeheurer Belesenheit zeugenden Buch wie diesem: Versuch einer paradoxen Ethik. Beispiele: „Die Leugnung der Freiheit des Gewissens, die der offiziellen katholischen Theologie eigen ist, ist unbegreifbar“ (S. 230). „Die Katholiken, die in ihrer Theologie ohne Aristoteles keinen Schritt machen können, sind bereit, ruhigen Gewissens den Gedanken zuzulassen, daß Aristoteles, als Nicht-Christ, in dem Höllenfeuer brennt“ (S. 370). Es ist eines Berdjajew beschämend unwürdig, als Lehre der katholischen Theologie einen Standpunkt zu betrachten, den jedes beliebige Schulkind im dritten katechetischen Unterrichtsjahr nicht mehr vertreten darf, ohne einen Verweis zu bekommen.

⁵ Wir machen sie z. B. in der von den Dominikanern herausgegebenen Zeitschrift La vie intellectuelle, auch bei dem neuthomistischen Philosophen Maritain. Dafür, wie der Versuch zu pneumatischer Vertiefung und Verinnerlichung der katholischen Aktion fast zwangsläufig zusammentrifft mit dem im neuorthodoxen Denken angebahnten Prozeß christlicher Lebensvertiefung, ist charakteristisch: August Zechmeister, Der Christ in der Endzeit (mit dem Untertitel: Die Position des Laien in der Kirche). Verlagsanstalt Neue Brücke, Schlieren-Zürich. Beglückend auch das Buch von Walter Schubart „Europa und die Seele des Ostens“ (1938 Vita Nova Verlag Luzern), das außerhalb aller theologischen Problematik im weiten Rahmen der Kulturphilosophie und Völkerpsychologie den notwendigen Beitrag des religiösen Ostens zum Aufbau eines neuen christlichen Europas packend darstellt.

DER CHRISTLICHE OSTEN
GEIST UND GESTALT

1942.969
1939

VERLAG FRIEDRICH PUSTET REGENSBURG

Herausgeber: Julius Tyciak, Georg Wunderle, Peter Werhun

Mitarbeiter: Nikolaus von Arseniew / Odo Casel / Alexej Hackel / Alfons Heitz / Emmanuel Heufelder / Otto Karrer / Kilian Kirchhoff / Paul Krüger Karl Pfleger / Andreas Graf Scheptycki / Michael Tarchnišvili / Julius Tyciak Reinhold von Walter / Peter Werhun / Anselm Werlé / Georg Wunderle



Mit kirchlicher Druckerlaubnis / Copyright 1939 by Verlag Friedrich Pustet, Regensburg
Printed in Germany / Gedruckt bei Friedrich Pustet, Graphischer Großbetrieb, Regensburg

a