

DER GEGENWÄRTIGE STREIT UM DIE SOPHIA, DIE GÖTTLICHE WEISHEIT, IN DER ORTHODOXIE

Von Bernhard Schultze S. J.

Nach dem Völkerapostel (1 Kor. 1, 23—24) ist Christus der Gekreuzigte „Gotteskraft und Gottesweisheit“.

In Jerusalem erwies sich der menschengewordene Logos als Gottes Weisheit am Kreuz. Diese Wahrheit drang mit dem Christentum ein in das Gebiet der griechisch-römischen Kultur und fand in Ostrom, Byzanz, einen gewaltigen Ausdruck in der Weisheitskirche, der Hagia Sophia, die dem ewigen Gotteswort geweiht ist. Viele Weisheitskirchen wurden im Verlauf der Jahrhunderte nach diesem Beispiel im Osten errichtet, zunächst im Bereich von Byzanz, dann im Einflußgebiet des dritten Rom, Moskau. Bis auf den heutigen Tag ist die Verehrung der göttlichen Weisheit in der getrennten Ostkirche in besonderer Weise lebendig.

In der Kathedralkirche von Nowgorod findet sich eine ehrwürdige Ikone. Nach alter Überlieferung ist das Bild wundertätig und Kopie einer Darstellung aus der von Kaiser Justinian erbauten Sophienkirche. Das Nowgoroder Bild stellt einen beflügelten Engel dar; Antlitz, Gewand und Flügel sind feurig. Auf dem Haupt trägt er eine vom Kreuz überragte Königskrone; in königliche Dalmatika gehüllt sitzt er auf goldenem Thron mit feuerfarbigem Kissen. Getragen wird der Thron von sieben Säulen. In der Rechten hält der Engel ein Zepter, überstrahlt von einem Kreuz. In der Linken vor der Brust trägt er eine Buchrolle. Rings um Engel und Thron findet sich ein blaues gestirntes Feld mit Strahlen am Rand. Dem Engel zu Häupten ist in einem kleinen leuchtenden Kreis der Erlöser dargestellt in scharlachrotem Kleid; er trägt ein blaues, mit der Zeit grün gewordenes Obergewand über den Schultern. Christus breitet beide Arme zum Segnen aus. Sein Haupt ist von goldenem Heiligenschein umgeben, um diesen liest man: „Göttliche Weisheit.“ Oberhalb dieser Darstellung beginnt wieder der blaue gestirnte Himmel; und hier liegt auf goldenem Altar das Evangelienbuch, vor dem sechs Engel, drei auf jeder Seite, ihre Kniee beugen. Zur Rechten neben der Hauptfigur steht die Gottesmutter, zur Linken Johannes der Täufer.

Was bedeutet dieses Bild? Schon zu Beginn des 16. Jahrhunderts waren Zweifel über den Sinn der Ikone aufgetaucht. Verschiedene Legenden wurden in Umlauf gesetzt. Die eine Sage bekräftigt: Der Engel stellt Christus dar, die Ewige Weisheit. Eine andere Sage deutet den Engel als Sinnbild der Jungfräulichkeit; so erinnert er an die Reinheit des Ideals der Jungfräulichkeit, an Maria.

Paul Florenskij (er lebt als orthodoxer Priester noch jetzt in Rußland) meinte in einer Rede Wladimir Solowjows die Lösung des Rätsels gefunden zu haben. Er schrieb darüber in seinem Buch „Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit“ im Jahr 1914.

Erzpriester Sergius Bulgakow ist Freund und in Beantwortung dieser Frage Schüler Florenskijs und Solowjows. Bulgakow erklärt: Der Engel auf der Ikone ist „der Engel der Schöpfung, die ideale Seele der Welt“; deshalb ist seine Erscheinung feuerfarben, sind seine Erkennungszeichen göttlich: Der Engel ist die göttliche All-Einheit in der Weisheit, ist das Bild der gesamten vernünftigen Kreatur. Diese göttliche All-Einheit selbst ist zwar keine Person, sondern nur Personalität, d. h. sie kann persönlich werden, kann Natur und Inhalt jeglicher Person werden. Mit einem Wort: Der Engel der Nowgoroder Ikone ist die göttliche Sophia.

Aber wird so der dunkle Sinn des Bildes nicht noch dunkler? Was bedeuten Bulgakows geheimnisvolle Worte?

Bevor der Kern der Sophialehre Bulgakows herausgeschält werden soll, seien ein paar Tatsachen vorausgeschickt.

Wie kam es erneut zum Streit um die göttliche Sophia? In Bulgakows Buch „Das abendlose Licht“ (1917) sind seine Sophiaspekulationen bereits grundgelegt; es ist eine Art geistlicher Selbstbiographie. Durch die Erschütterungen des Weltkrieges wurden Bulgakows Ideen nur befestigt, nicht geändert. 1917/18, zur Zeit des allrussischen Konzils, auf dem das vor zwei Jahrhunderten durch Peter den Großen unterdrückte russische Patriarchat wiedererstand, war Bulgakows Buch käuflich. Weder Patriarch Tychon, ein persönlicher Freund Bulgakows, noch sonst ein Hierarch machte Beanstandungen.

Erst September 1924 erschien ein Aufsatz in der Zeitschrift „Neue Zeit“ (Nowoje Wremja). Metropolit Antonius (Chrapowitzkij), bis zu seinem Tod im August 1936 Führer der russischen Emigranten-Synodalkirche mit dem Sitz in Karlowitz (Jugoslawien), erhob gegen Florenskij und Bulgakow die Anklage, eine vierte Person in Gott einzuführen.

Das war der zündende Blitzstrahl. Aber vorerst verzieht sich noch das Ungewitter: Metropolit Antonius bedauert seinen Schritt, unter der Voraussetzung, daß auch Bulgakow seine Lehre zurücknimmt; er wolle nicht untersuchen, ob der Gedanke an eine vierte Hypostase in Gott der Spe-

kulation Bulgakows fernelegen oder ob er sich erst jetzt befreit habe aus der Abhängigkeit von Solowjow. Metropolit Antonius beglückwünscht dann Bulgakow und lobt ihn wegen seiner geraden Gesinnung und Rechtgläubigkeit.

Bulgakow verfaßt im Jahre 1925 unter dem Titel „Hypostase und Hypostaseität“ 15 Scholien, d. h. knappe Erklärungen, zur Sophialehre des Buches „Das abendlose Licht“. Er will sich rechtfertigen: Die göttliche Sophia ist keine vierte Hypostase in Gott — das wäre absurd; sie ist nur Hypostaseität, d. h. kann Natur und Inhalt einer andern Hypostase werden. Es sei bemerkt, daß Bulgakow auch früher im Grund genommen die Sophia als Hypostase nicht in eine Reihe mit den drei göttlichen Personen gestellt hatte.

Was bedeutet diese Unterscheidung von Hypostase und Hypostaseität? Bulgakow überträgt hier den Unterschied von Menschegeist und Natur, wie er ihn faßt, auf Gott. Für Bulgakow ist Geist gleich Person, die materielle Schöpfung, das „Konkrete“, „Angewachsene“ (russisch priroda) ist Natur. Erkenne ich nun das Weltall, so wird es mit mir eins: Was nicht meine Person ist, wird jedoch in meinem Geist und durch ihn persönlich, wird Inhalt meiner Person. —

Die Gemüter wollten sich nicht beruhigen. Die unheil drohenden Wolken zogen sich aufs neue 1927 zusammen. Die Bischöfe der Synodalkirche von Karlowitz erließen einen Hirtenbrief über den Modernismus des theologischen Institutes in Paris. Bulgakow suchte sich vor seinem Bischof, dem Metropoliten Eulogius, zu rechtfertigen. Man hatte Eulogius aufgefordert, gegen Bulgakow Stellung zu nehmen.

Kurze Zeit nachher kam es zum offenen Bruch zwischen den beiden russischen Auswanderer-Hierarchien, Paris und Karlowitz; trotz wiederholter Versuche sind sie auch heute noch nicht zur vollständigen Aussöhnung gekommen. Flugschriften schwirrten hin und her. Im Jahre 1933 erschien gar ein Artikel mit der Überschrift: „Offenes Bekenntnis zur Häresie.“ Selbst Bulgakows Kollege, früher Dekan der Pariser Hochschule, jetzt Exarch des Moskauer Patriarchates in Nordamerika, Erzbischof Benjamin, unterzog Bulgakows Lehre einer eingehenden Kritik.

Bulgakow ließ sich nicht entmutigen. 1927—29 erschien die erste sophianische „Trilogie“, drei Bücher, die der vorhin beschriebenen Ikone von Nowgorod entsprechen: 1. „Der brennende Dornbusch“ — über die Gottesmutter. 2. „Der Freund des Bräutigams“ — über den Vorläufer. 3. „Die Jakobsleiter“ — über die Engel. Von seiner zweiten sophianischen Trilogie, die von der Idee: Gottmenschheit getragen ist, sind zwei Bände erschienen: „Das Lamm Gottes“ — Bulgakows Christologie; „Der Tröster“ — Bulgakows Pneumatologie.

Der dritte Band soll unter anderem die Lehre über die Kirche bringen — die Ekklesiologie¹.

Merkwürdigerweise zog nun das Gewitter vom bolschewistischen Rußland herauf. Man sollte meinen, die dortige Kirche hätte in der Verfolgung kaum atmen können; aber wie erstaunlich, Metropolit Sergius (damals Stellvertreter des Patriarchatsverwesers, der in der Gefangenschaft schmachtete) erhob seine Stimme im September 1935, um Bulgakows Sophialehre zu verurteilen. Vermittler nach dem Westen war Metropolit Eleutherius in Litauen.

Ende Oktober folgte unabhängig von der ersten die zweite Verurteilung: Die Bischöfe von Karlowitz hielten eine Synode ab; Erzbischof Seraphim, Seelsorger der Russen in Bulgarien, studierte eingehend die Frage, verfaßte ein dickes Buch „Über die neue Lehre von der Sophia, der Weisheit Gottes“. Das Urteil der Synode lautete vernichtend: Bulgakows Lehre wurde in vielen Punkten als häretisch verurteilt.

Besteht diese Verurteilung zu Recht? Was ist es um die geheimnisvolle Sophialehre, die bis zur Leidenschaft die Gemüter erregt? Steht wirklich christliches Erbgut auf dem Spiel?

Was ist die göttliche Sophia? — Unsere Welt ist Gottes Schöpfung, hängt mit ihm zusammen. Wo ist jener verborgene Berührungspunkt, in dem Schöpfer und Geschöpf gleichsam zusammenfallen? Diesen Berührungspunkt nennt Bulgakow: Sophia. Sie ist Grenzlinie zwischen Gott und Schöpfung, trennt und eint zugleich.

Haben wir es hier mit jenem rätselhaften Vermittlerwesen der alten Gnostiker zu tun? Es ist das eine der Hauptanklagen der Gegner Bulgakows.

Hören wir weiter! Sophia — so führt Bulgakow aus — ist die göttliche Idee, das ewige Urbild der geschaffenen Welt in Gott. Was aber in Gott ist, dem Ewigen, Lebendigen, Konkreten, kann nicht abstrakt sein, tot, zeitlich. Daher ist die Sophia vollste Wirklichkeit. Diese göttliche Idee von der Welt bildet eine große Einheit, ist *ὅν καὶ πάν*, All-Einheit, ist ein wunderbarer Organismus. „Es ist die Welt der ewigen Ideenbilder; die bebenden Rosse“, sagt Bulgakow, „tragen den treuen Fuhrmann zur lebenspendenden Sonne (nach dem unvergleichlichen Bild des Platonischen Phaidros).“

Was in Gott ist, so entwickelt er, kann nur wirklich, lebendig, liebenswert sein. Demnach ist diese Ideenwelt 1. Selbstoffenbarung Gottes — dessen tiefster Kern die Liebe ist — nach außen, 2. Gegenstand überfließender Liebe des Dreieinen. Die Sophia nimmt in sich die Fülle der Liebe Gottes auf. Das Empfangen ist ihr eigentümlich. Was

¹ Bulgakow hat seine Sophialehre kurz zusammengefaßt im Buch „The Wisdom of God“.

bedeutet geschöpfliches Wesen denn anders als Gefäß der Liebe Gottes sein? Weil das Empfangen ihr eigen, nennt Bulgakow, wie schon vor ihm Solowjow, die Sophia „Ewige Weiblichkeit“. Aber Liebe weckt Gegenliebe: Die Sophia antwortet in einer eigenartigen empfangenden, passiven Gegenliebe. Hier bleibt Bulgakows Darstellung dunkel.

Doch hat die Sophia ein doppeltes Antlitz: Mit ihrem Gott zugewandten Antlitz ist sie sein Bild, sein Name; der Welt zugewandt deren ewige Grundlage. In dieser zweiten Funktion ist sie nach Bulgakows Ausdruck „die Dreieinheit des Guten, der Wahrheit und der Schönheit, die heiligste Dreifaltigkeit in der Welt“. Kurz, die Sophia ist Schönheit, sie ist die allgemeine unbewußte oder überbewußte Seele der Welt. —

Um Bulgakow besser zu verstehen, sei versucht, seinen Standpunkt einzunehmen und zu fragen: Wo ist der Brennpunkt, in dem alle Linien seines Suchens zusammenlaufen? Diese Frage kann auch so gestellt werden: Welche Beweise bringt Bulgakow für seine Lehre? Be weise im eigentlichen Sinn kennt Bulgakow nicht; wenigstens sind sie für ihn nicht ausschlaggebend. Sein Erweis ist die religiöse Schau; alles andere ist nur Bestätigung. Schau ist aber nicht gedankliches Zergliedern, sondern ganzheitliches, unmittelbares Erfühlen und Erleben.

So wird auch die Sophianität der Welt, so die Sophia erschaut. Bulgakow schreibt: „Die Sophia offenbart sich der Welt als Schönheit, welche der fühlbare sophianische Charakter der Welt ist. Darum kennt die Kunst die Sophia direkter und unmittelbarer als die Philosophie. Wenn die Religion ein direktes Selbstzeugnis und ein direkter Selbstbeweis Gottes ist, so ist die Kunst oder allgemeiner die Schönheit ein Selbstbeweis der Sophia. Aus dem dämmrigen Schoße der Demeter erheben sich die Frühlingsblumen, aus der Umarmung des Hades, aus dem dunklen Nichtsein tritt die jugendliche und schöne Persephone, die sophianisierte Kreatur ans Licht. Für wen blühen die Blumen in ihrer Schönheit, welche doch das menschliche Auge meistens gar nicht sieht? Wozu schmückten sich die Vögel mit ihren leuchtenden Farben, wurden sie zu lebendigen Blumen? Für wen schufen die Lerche und die Nachtigall ihre Lieder? Weshalb sind der Tiger und der Leopard so herrlich in ihrer furchtbaren Grazie und der Löwe in seiner Majestät? Wozu blüht die jungfräuliche Schönheit auf der Erde? Ist denn das alles nicht ein Strahlen der Sophia, welche das träge Fleisch und die „Materie“ von innen erleuchtet (sei es nun Ton, Körper, Marmor, Farben, Wort)? Der Künstler schaut die Sophia nicht nur mit den Augen des Verstandes, sondern offenbart seine Schau der Welt mittels des gehorsamen Meißels.... In der Naturschönheit, wie auch in den Kunstschöpfungen, wird die teilweise oder

vorläufige Verklärung der Welt fühlbar, ihre Erscheinung in der Sophia, und diese Schönheit erhebt den Menschen durch ihren Eros zur Welt der ewigen Ideenbilder...“²

In der sophianischen All-Intuition wird die Einheit der Welt, die Einheit von Ideal und Real, von Denken und Sein erfaßt. Mag sein, daß sich bei Bulgakow das Sophiaerleben nicht, wie bei Solowjow, an ein konkretes Ereignis knüpft; jedenfalls erinnert es an Solowjows bekannte mystische Weisheitsvision in Ägypten, aus der ihm Licht für sein Suchen zuteil ward: Das Sophiamotiv klingt besonders nach in Solowjows lyrischen Gedichten.

Auch bei Bulgakow überstrahlt das Sophialicht das Dunkel aller Fragen. Überall sieht er die Sophia. Was für den Blick anderer zusammenhanglose Abfolge ist, wird für ihn Kette, wo sich Ring an Ring ineinanderfügt. So erscheinen ihm die Zahlen bei den Pythagoräern, die Namen bei gewissen Mystikern, die Ideen bei Platon, die Entelechien bei Aristoteles, die hebräischen Buchstaben in der Kabbala als Ausdruck ein und desselben, eben des Sophiaproblems. Ja er meint, das Zentralproblem der Philosophie Platons sei auch in der Theologie des Christentums noch das gleiche geblieben: die göttliche Sophia, und zwar einerseits ihre Identität mit der Welt, andererseits der trennende Abgrund zwischen der Welt und ihr.

Schon im ersten Wort des Schöpfungsberichtes „Im Anfang“ sieht Bulgakow eine Bestätigung. „Anfang“, Prinzip ist die göttliche Sophia. So liest er denn auch im Prolog des heiligen Johannes: „In der Sophia war das Wort, und das Wort war bei Gott.“ Die Theophanien des Alten Bundes sind Offenbarungen der Sophia. Im brennenden Dornbusch enthüllt sich die Sophia in doppeltem Antlitz, christologisch als Engel, mariologisch als lodender Dornstrauch. Die Berufsvisionen des Isaias und Ezechiel sind sophianisch. Gottes Herrlichkeit, von der so oft die Rede ist im Alten Testament, ist die Sophia. Gottes Glorie, Gottes Name, die Wolken-Feuersäule über Bundeszelt und Tempel — alles das sind Hinweise auf die Sophia.

In den Weisheitsbüchern findet er seine Schau in besonderer Weise bestätigt. Sprichwörter 8, 22: „Mich schuf (besaß) der Herr zu Beginn seines Waltens“ wird ihm „Mich hatte zu eigen der Herr

² Aus „Das abendlose Licht“ nach der deutschen Übersetzung von N. v. Bubnoff und H. Ehrenberg, II Philosophie (München 1925) S. 236 f. — Julius Tyckiak schreibt („Die Schöpfungs- und Erlösungssicht der russischen Pneumatologen“, in: „Theologie und Glaube“ 5 [1935] S. 518): „Die eigenartige Sophienlehre der russischen Denker kann letztlich nur musikalisch und nicht begrifflich gedeutet werden.“ Dieser Gedanke hat seine Wahrheit, wird aber von Tyckiak überspitzt. Bulgakow will zunächst Theologe sein.

als Prinzip seines Weges“, gesprochen von der Sophia.

In der Exegese der heiligen Väter, die mit Nachdruck hervorheben, daß die Sophia Christus ist, findet allerdings Bulgakow Schwierigkeiten; aber er meint sie aus ihrer Kampfstellung gegen den Arianismus erklären zu können. Und doch sieht er auch wieder in der Väterlehre, zumal der des großen Athanasius, seine Sophiakonzeption grundgelegt: Nach Athanasius, der hierin zum Teil Philons Gedanken folgt, findet sich in allen Geschöpfen ein Siegelabdruck Gottes, ein Bild Gottes; die Urbilder aber sind in Gott. Vorbild und Nachbild, Siegel und Abdruck ist für Bulgakow das gleiche wie ewige und geschaffene Sophia.

Die Lehre der patristischen Zeit, eines Gregor von Nyssa, Augustinus, Pseudo-Dionysius Areopagita, Maximus Confessor, Johannes von Damaskus über die Urbilder in Gott als Gedanken, Absichten, Vorsehungen, Vorherbestimmungen Gottes mündet ihm ein in die Lehre des Gregorius Palamas von den Energien Gottes. Nach Palamas unterscheiden sich zwar die Energien vom Wesen Gottes, sind aber doch unerschaffen, doch Gottheiten, ja Gott selbst; sie leuchten auf im mystischen Taborlicht, aber nach Bulgakow auch in der religiösen, künstlerischen, philosophischen Intuition.

Verlockt auch uns der Zauber der über die Welt ausgegossenen Schönheit, zieht er uns hinan zur Schau der Urbilder, führt er uns zur All-Einheit der göttlichen Sophia?

Vielleicht erregt Bulgakows Sprache andere Empfindungen in uns: unbestimmbare Gefühle, etwa eine Mischung von Erstaunen über die Großartigkeit der Intuition, Befremden wegen der seltsamen Gedanken oder gar Besorgnis, unvermerkt in den Pantheismus abzugleiten. —

Man kann Gottes Wesen als den Urgrund der Geschöpfe betrachten im Vater, dem Ursprungslosen, im Sohn, der aus der Erkenntnis des Vaters geboren wird, im Heiligen Geist, der (nach katholischer Lehre) aus der wechselseitigen Liebe von Vater und Sohn hervorgeht. Bejaht das ewige Bild des Vaters auch alle Nachbilder? Erfüllt die persönliche Liebe von Vater und Sohn, der Heilige Geist, mit dem Hauch seines Wohlwollens auch alle Geschöpfe?

Bulgakows Fragestellung läßt sich daher nicht ohne weiteres ablehnen. Noch längst nicht sind alle Schätze der christlichen Weisheitslehre gehoben, noch längst nicht die Weisheitstexte des Alten Testaments ausgeschöpft. Wie leuchten sie in neuem Glanze durch die christliche Offenbarung! Die Weisheit, die „vor Gottes Antlitz spielte voll Entzücken vor ihm Tag um Tag, voll Freude an den Menschenkindern...“ (Spr. 8, 30f.), ist Christus. Es geht um die persönliche Weisheit.

So tief ist die Wahrheit von der ewigen, per-

sönlichen Weisheit, daß sie Abbilder hervorbringt. Ein solches Abbild des menschengewordenen Wortes ist Maria, der „Sitz der Weisheit“. Unsere lateinische Liturgie wendet Spr. Kap. 8 auf die Unbefleckte Empfängnis an, nicht auf Christus, von dem die Worte doch zunächst gelten! Andere Weisheitstexte jedoch werden natürlich in der römischen Liturgie auch auf Christus bezogen. —

Die nach seiner Auffassung lückenhaften theologischen Schulbeweise sucht Bulgakow sodann insbesondere aus der Liturgie und Ikonographie zu ergänzen. Im Aufsatz „Hypostase und Hypostaseität“ stellt er kurz seine Gedanken zusammen: In Rußland feiern die der Sophia geweihten Kirchen Kirchweih vor allem an Muttergottesfesten, Mariä Geburt und Aufnahme in den Himmel. In Byzanz dagegen wird das Fest der Sophienkirchen besonders an Feiertagen des Herrn begangen, zu Weihnachten und Ostern. Auch die Liturgiefeier selbst, die zu Ehren der göttlichen Sophia abgehalten wird, hat in Rußland unmittelbaren Bezug auf den Logos, die ewige Weisheit. Doch wird dabei der Name Sophia, Weisheit, auch der Gottesmutter, ja der Kirche beigelegt. Überhaupt ist der ganze Charakter des Sophiakultes marianisch.

Daraus folgert Bulgakow, daß die göttliche Sophia weder mit Christus noch mit Maria schlechthin gleichzusetzen ist. Das doppelte Antlitz der Sophia, die Hypostase des Logos oder der Mutter Gottes, bedeutet nur ihr verschiedenes Personwerden für die Kreatur.

In der Ikonographie sodann finden sich nach Bulgakow drei typische Sophiadarstellungen: 1. eine vielgegliederte Zusammenstellung der Vertreter der heiligen Kirche, die sich um eine Kreuzigungsgruppe scharen. Das Bild bedeutet die Kirche; so in Jaroslaw; 2. die Mutter Gottes, umgeben von Heiligen und Engeln, in einem aus sieben Säulen erbauten Tempel (vgl. Spr. 9, 1). Das Bild stellt Maria dar; so in Kiew; 3. der feuerfarbige Engel, auf der einen Seite neben ihm die Gottesmutter, auf der andern der Vorläufer, darüber Christus, usw. Es ist die rätselhafte Ikone von Nowgorod³. Bulgakow meint, es sei unmöglich, den Inhalt dieser drei Darstellungen auf eine Formel zu bringen. Gemeinsam sei allen Darstellungen die Verbindung der himmlischen mit der irdischen Menschenwelt, die Gegenwart sowohl Christi als seiner Mutter (auf dem Kiewer Bild trägt die Mutter das Kind). Klar findet Bulgakow den Gedanken ausgedrückt,

³ Man hat versucht, diese Ikone aus westlichen Einflüssen zu erklären. Früh fanden sich Dominikaner in Nowgorod. Vgl. das „Horologium Sapientiae“ des Dominikanerseligen Heinrich Seuse (Kapitel 1). — Siehe zu dieser Frage: A. M. Ammann S. J., „Darstellung und Deutung der Sophia im vorpetrinischen Rußland“, in: *Orientalia Christiana Periodica* 1938, S. 120 bis 156; Ammann lehnt westliche Einflüsse ab.

daß die Sophia die Kirche in ihrer himmlischen und zugleich irdischen Gestalt ist, den Gedanken an die Sophia als eine Offenbarung der Heiligsten Dreifaltigkeit; ferner dienen jedesmal Christus und Maria als Hypostasierung, d. h. als persönlicher Ausdruck der Sophia. Die größte Schwierigkeit bereitet jedoch der Sophiaengel. Wir kennen Bulgakows Erklärung.

Sein Suchen ist echt; auch seine Lösung?

Es steigen doch gegen einige seiner Sätze schwerste Bedenken auf. Ist alles, was Gott erkennt, reine Wirklichkeit? Wäre dies wahr, so müßten alle Möglichkeiten zur Wirklichkeit werden; denn Gott erkennt sie. Aber alle Möglichkeiten können nicht gleichzeitig existieren. Hier führt das sophianische Denken Bulgakows folgerichtig in die Enge; denn erkanntes Sein ist nicht notwendig gleich existierendem.

Bei Bulgakow nun wird aus der Nachahmbarkeit Gottes nach außen tatsächliche Offenbarung, aus den Möglichkeiten wird reine Wirklichkeit.

Eine doppelte Unterscheidung der Ideenwelt ist hier von grundlegender Bedeutung: die Ideenwelt in ihrer Identität mit dem Schöpfer Gott und in ihrer Identität mit der geschaffenen Welt. Bulgakow beachtet sie nicht.

Bulgakow läßt die Sophia identisch sein nach unten hin mit allem echten Sein der Welt, nach oben hin aber mit Gottes Wesenheit. Dieser Auffassung liegt das Bestreben zu Grunde, die Sophia zu verselbständigen, gleichsam von unten und von oben her ungeschaffene und geschaffene Wirklichkeit in sie hineinzuziehen, ja zur Identität zu verdichten.

Hier begegnen wir einem typisch östlichen Streben nach Einheit, neben dem sich der Dualismus Gott-Welt zu verflüchtigen scheint.

Wenn die Ideenwelt gleich Welt und wenn die Ideenwelt gleich Gott ist, muß dann nicht auch die Welt gleich Gott sein? Was rettet dann vor dem Irrtum des Pantheismus?

Gewiß, geheimnisvoll ist und bleibt für unsere Beschränktheit das Band, das die Kreatur mit ihrem Schöpfer verbindet! Die Ideenwelt ist gleichsam eine Schattenwelt, die das ewige Licht der Gottheit begleitet; durch die Schöpfung sendet die ewige Sonne ihre Strahlen wie Lichtbahnen hinein in die Schatten.

Vielleicht will Bulgakow auch nichts anderes zum Ausdruck bringen, wenn er die Sophia bald als selbständiges Prinzip Gott gegenüberstellt, bald sie mit Gottes Wesen identifiziert, bald sie auch der Welt entgegenstellt als ihre Grundlage, bald hinwieder sie mit dem wahren Sein der Welt gleichsetzt.

Ein anderes Bedenken erhebt sich gegen die Sophia, die göttliche Ideenwelt als All-Einheit, als

Weltseele. Die Worte All-Einheit und Weltseele erinnern an den Platonismus, Stoizismus und Neuplatonismus, sie klingen pantheistisch, obschon sie panentheistisch gemeint sind (nicht „alles ist Gott“, sondern „alles ist in Gott“). Es darf nicht vergessen werden, daß die Einheit der Ideenwelt für den menschlichen Beschauer zunächst eine Einheit der Erkenntnis bedeutet. Die Sophia als Weltseele ist zunächst meine eigene Seele, die erkennend das wird, was sie erkennt. Darf ich aber die Erkenntniseinheit auf die Sache selbst übertragen, darf ich Erkennen und Sein verwechseln?

Aus der Intuition als Zusammenfallen von Erkennen und Sein ergibt sich der fließende Charakter der Sophiaauffassung Bulgakows. Daher die Mannigfaltigkeit der Sophiaaspekte. Man kann also auch nicht mit einem Wort sagen, was in Bulgakows Intuition Sophia ist:

Sophia ist das wahre Sein, die Entelechie der geschaffenen Welt; sie ist aber auch ideale und reale Grundlage der Welt und so von ihr verschieden. Sophia ist das ideale und reale Urbild der Welt als ewige Selbstoffenbarung Gottes nach außen und so ein von Gottes Wesen unterschiedenes Prinzip; sie ist aber auch das ewige Urbild der Welt in Gott selbst und so mit Gottes Wesen identisch. Beide Male ist die Sophia, jedesmal unter einer andern Rücksicht, den Dingen und Gott immanent und transzendent. Als Gott immanent ist die Sophia daher im Vater, im Sohn und im Heiligen Geist, in den drei göttlichen Personen, die eines Wesens sind; aber sie ist in jeder Person anders, im Logos ideal, im Heiligen Geist als Schönheit und real. Die Sophia ist schließlich unendlich vielgestaltig in ihren Erscheinungsformen in dieser Welt. Wie sich das Sonnenlicht im Prisma in bunte Farben zerlegt, so wird Gottes dreifaltiges Wesen durch das Prisma der göttlichen Sophia in die bunte Farbenpracht der göttlichen Energien entfaltet. Gregorius Palamas spricht von der einen Sonne des göttlichen Wesens und den zahllosen Strahlen der göttlichen Eigenschaften und Kräfte.

Die bisher angeführten Bedenken waren mehr philosophischer Art. Nikolaj Arsenjew, selbst orthodoxer Christ und an sich den Parisern geistesverwandt, ist mit Bulgakows Sophialehre durchaus nicht einverstanden⁴. Bulgakow, meint er, bemühe sich fortgesetzt, seine philosophische und rein subjektive Theorie in den Rahmen einer christlich-dogmatischen Lehre zu fassen. Aber ein sophiologisches Dogma sei dem kirchlichen Bewußtsein unannehmbar, es sei der Überlieferung vollkommen fremd. Mit Recht weist Arsenjew hin auf die Lücken der positiven Beweisführung: Genügen als Konvergenzlinien die alttestamentlichen Weisheitsbücher — die Nowgoroder Ikone des 15. Jahr-

⁴ Er schreibt darüber in der Russischen Zeitschrift für orthodoxe Theologen in Polen (1936) 2.

hundreds — Wladimir Solowjow — Sergius Bulgakow? Wäre dann nicht die Lehre des Neuen Testamentes, der heiligen Väter, der Konzilien ergänzungsbedürftig?

In der Tat liegt hier ein Mangel in den Gedankenreihen Bulgakows. Und nicht nur hierin: Neues Testament und Überlieferung, seit dem Arianerstreit in fast ausnahmsloser Übereinstimmung, stehen gegen Bulgakow. Es ist aber theologisch-exegetischer Grundsatz, die Dunkelheiten des Alten Testamentes — auch die der Weisheitstexte — im Lichte der neutestamentlichen Offenbarung zu sehen. So leuchtet das Hexaemeron auf im Licht des Johanneischen Prologs; so ist die Sophia der Sapientialbücher nach Pauli Wort (1 Kor. 1, 23 f.) „Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit“. Neben dieser ausdrücklichen Lehre des ersten Korintherbriefes stehen, gleichsam als inspirierte Kommentare der Weisheitbücher, Pauli Gefangenschaftsbriefe und der Hebräerbrief.

Mit vollem Recht macht Arsenjew aufmerksam auf eine Gefahr ethisch-religiöser Art: Das Pathos des Gedankens gleitet ab von Christus, dem Gotteswort, hinüber zur Sophia, die ein vielfaches Antlitz zeigt und bald Geschöpf, bald Tochter Gottes, bald Grundlage der Welt, bald Wesenheit Gottes wird.

Hier beginnt die Tragik des schöpferischen Geistes: Bulgakow ist Persönlichkeit in jedem Wort, das er ausspricht. Sein heißestes Verlangen geht dahin, alles Unpersönliche zu verbannen. Der überlieferte Trinitätsbegriff sogar ist ihm nicht genug persönlich: nicht drei Personen und ein Wesen, sondern ein dreipersonliches Wesen ist Gott; nicht nur drei Personen sind gleich einem Wesen, sondern drei Personen sind gleich einer absoluten Person. Gott ist — nach Bulgakows Ausdrucksweise — persönlich nicht nur in der horizontalen Linie, sondern auch vertikal. Dennoch drängt seine Sophialehre zum Unpersönlichen, verschiebt den Schwerpunkt von Gottes zweiter Person zur Sophia, die er selbst — notgedrungen — nicht Hypostase, sondern nur Hypostaseität nennt, nicht Person, sondern nur Personalität.

Und wie stets die Extreme sich berühren, so auch hier. Bulgakows apophatische, negative Theologie mündet ein in die Rationalisierung des Geheimnisses.

Dieser Vorwurf erhebt sich gegen Bulgakow aus dem orthodoxen Lager: Erzbischof Seraphim und Arsenjew stimmen hierin überein. Arsenjew schreibt: „Die Philosophie Vater Bulgakows kennt kein Unfaßbares. Darin liegt ihre Schwäche. Sie erklärt alles oder bemüht sich doch, alles zu erklären. Sie erklärt das Geheimnis. Das Geheimnis hört auf, Geheimnis zu sein. Die Torheit des Kreuzes ist aufgehoben. Wie paradox: „Das Wort ist Fleisch

geworden“ wird fast zur evolutionären Notwendigkeit.“

Tatsächlich ist Bulgakows Maßstab nicht so sehr die Überlieferung als vielmehr seine Sophia-intuition; in sie zieht er alle Probleme hinein.

Das gilt auch für das Problem der Menschwerdung Gottes: Im Gottmenschen ist eine Person, kein menschlicher Geist. Bulgakow erneuert hier den Irrtum des Apollinaris (seit 362 Bischof von Laodicäa), weil er Geist gleich Person setzt. Göttliche Person mit menschlichem Geist wäre eben für Bulgakow Nestorianismus, bedeutete ihm, daß in Christus zwei Personen existierten. Der einen Person in Christus entspricht sodann eine einzige Form, ein einziges Leben. Diese einzige Form ist die Sophia, die nur in zwei Seinsweisen verwirklicht ist: der göttlichen und der menschlichen Natur. Die Menschwerdung ist also Vereinigung der göttlichen und der geschaffenen Sophia in einer Person, der des göttlichen Wortes. Auch hier zieht Bulgakow das Sein der beiden Naturen mit gewaltiger Anstrengung in eine Form, eine einzige Sophia, eine einzige Hypostase hinein, so daß sich das Selbstsein der beiden Naturen zu zwei reinen Seinsweisen verflüchtigt.

Vielleicht ist es gestattet, auf einen ähnlichen Drang nach Einheitlichkeit im thomistischen System hinzuweisen! Trotz grundlegender Unterschiede erinnert Bulgakows christologische Aufstellung an das „einzigste Sein, die einzige Existenz“, das „unum esse simpliciter in Verbo incarnato“.

Inzwischen geht der Sophiastreit weiter. Erzbischof Seraphim hat im Jahre 1937 ein neues Buch gegen die Sophialehre geschrieben, in dem er alle orthodoxen Hierarchen auffordert, entschiedene Stellung zu nehmen gegen die Häresie⁵. Aber der Pariser Metropolit hält seine schützende Hand über den Professor seines theologischen Institutes. Eine vom Metropoliten Eulogius ernannte Prüfungskommission hat Ende 1937 über die Sophialehre entschieden: Als freie theologische Meinung dürfe sie einstweilen gelten; aber der Verfasser selbst möge seine Doktrin überprüfen! —

Wie wird der Sophiastreit enden? Werden die, welche über Bulgakows Lehre zu Gericht saßen und sie als Irrlehre verurteilten, ihren Urteilspruch zurücknehmen? Unmöglich, denn sie haben ja recht! Und doch muß hier die Frage gestellt werden, ob sie in vollem Sinn recht haben.

Bulgakows Problematik nämlich darf nicht abgelehnt werden. Auch bleibt die Grundwahrheit bestehen: Die Welt in ihrer Fülle und Schönheit ist Werk Gottes des Einen und Dreifaltigen, nicht nur einer Person. Aber es ist eine andere Frage, ob die Welt Werk aller heiligen Personen ist —

⁵ „Die Verteidigung der sophianischen Häresie durch Erzpriester S. Bulgakow vor der Erzbischöflichen Synode der russischen Auslandskirche.“

das ist gemeinchristliche Lehre — oder ob Schrift und Überlieferung in Besonderheit die Beteiligung des Logos an der Schöpfung hervorheben — was Bulgakow leugnet oder wenigstens in Frage stellt.

Aber wird vielleicht Bulgakow selbst seine Sophialehre, wenigstens die falschen Punkte, zurücknehmen? Auch Arsenjew rät es ihm an.

Bulgakow — der übrigens zu einer andern Hierarchie gehört — antwortet nicht ganz mit Unrecht und wird hierin von Nikolaj Berdiajew unterstützt⁶, daß seine Lehre autoritär, durch die kirchliche Hierarchie nicht verurteilt werden könne. In der orthodoxen Kirche seien andere Grundsätze als in der römischen gültig. Autoritär die Frage entscheiden hieße Einführung des Papismus in die Orthodoxie. Seine Lehre als die eines orthodoxen Christen könne nur ökumenisch, durch Urteil der Gesamtkirche angenommen oder verworfen werden. Hier macht sich die Lehre Chomjakows bemerkbar, der den Unterschied von lehrender und lernender Kirche verwischt.

Der Sophiastreit scheint auf eine ekklesiologische Auseinandersetzung zwischen Paris und Karlowitz hinzusteuern. Es taucht nämlich die Frage auf, ob eine Auffassung von der Kirche richtig sein kann, die im Grunde jede wirksame Verurteilung von Glaubensirrtümern unmöglich macht.

Zu dieser ekklesiologischen Auseinandersetzung drängt auch Bulgakows sophianisches Schrifttum hin: Der dritte Band seiner zweiten sophianischen Trilogie soll die Sophialehre in ihrer Anwendung auf die Kirche entfalten, soll die beiden Werke über die Gottmenschheit des Sohnes und des Heiligen Geistes abschließen und über die Gottmenschheit des mystischen Herrenleibes, der heiligen Kirche, handeln.

Für ihn ist ja die Kirche Sobornostj, d. h. Gemeinschaft der Gläubigen in Einheit, Freiheit und Liebe. Auch hier münden Chomjakowsche Einflüsse in den Strom der neuen Sophialehre.

Aber Bulgakow betrachtet die Kirche nicht so sehr in ihrer irdischen, sichtbaren Gestalt, als vielmehr im himmlischen, unsichtbaren Urbild, nicht

in ihrer irdischen Zerspaltenheit als in ihrer himmlischen alle Menschen und Engel umspannenden Allgemeinheit. Kirche ist für ihn Allgemeinheit, All-Einheit, ist nicht nur ein sozialer, sondern auch ein kosmischer Begriff: in die Kirche geht ein alles Wahre, Gute, Schöne im Himmel und auf Erden. So ist die Kirche „die von Ewigkeit her existierende Weltseele“, die alles eint, alles umschließt. Hier scheinen Wladimir Solowjows ekklesiologische Sophiaspekulationen durch.

Ja, für beide Denker besteht im Grunde Identität von Sophia und Sobornostj, von göttlicher Weisheit und Kirche, d. h. dem mystisch-kosmischen Leibe Christi: beide sind All-Einheit, *ἐν καὶ πάν.* Diese Sophia, diese Sobornostj wird nicht durch äußere Anzeichen beglaubigt, sondern in mystischem Erleben, in religiöser Intuition oder im Glauben erschaut, in all-einer Verbundenheit, in einer Art kosmischer Gemeinschaftsmystik. —

Noch bleibt die Frage, was denn die Nowgoroder Ikone darstellt. Bulgakows Auffassung des Lichtengels, des Sophiaengels steht allein. Daneben finden sich die verschiedensten Erklärungen. Vielleicht ist die Hauptfigur „der Engel des hohen Rates“ oder großen Ratschlusses, also der verheißene Erlöser (so der Prophet Isaias 9, 6 nach der Übersetzung der Septuaginta). Vielleicht will das kleine Brustbild Christi — über dem Engel — mit der Aufschrift „Ewige Weisheit“ die schwer verständliche symbolische Engel-Sophia-Logos-Darstellung nur erläutern. Vielleicht soll aber auch die doppelte Christusdarstellung — im Anschluß an die alexandrinischen Logospekulationen über den „λόγος ἐνδιάθετος“ und „λόγος προφορικός“⁷ hindeuten auf den Unterschied des innergöttlichen Wortes, Gott von Gott, und des nach außen wirkenden Schöpferwortes, die Schöpfung Gottes. Kurz, Gottes Wort ausdrücken als Urbild, Urgrund und Urziel aller Kreatur als Gott immanent und den geschaffenen Dingen transzendent, und zugleich als göttliche, den Dingen mehr immanente Kraft oder gar als persönliches Mittlerwesen zwischen Gott und Kreatur.

⁶ Vgl. Berdiajews Aufsatz „Der Geist des Großinquisitors“ — in der russischen Zeitschrift *Put'* 1935, 49, S. 72 f. Berdiajew bezichtigt die Ankläger Bulgakows, vom Geist des Großinquisitors beseelt zu sein.

⁷ Für Philon, zur Zeit Christi, ist bisweilen der λόγος ἐνδιάθετος die göttliche Weisheit, der λόγος προφορικός aber heißt Engel als Bote Gottes.

SCHULD UND ENTSÜHNUNG

Von D. Dr. G. Siegmund

Dostojewskis Dichtungen laufen alle auf einen im Unendlichen liegenden Schnittpunkt hin: es ist der von ihm geplante, aber nicht geschriebene, wohl auch nicht schreibbare Christusroman. Was er in ihm darstellen wollte, das deutet der Beginn der Legende vom Großinquisitor an. Christus kehrt

wieder — als der „Heiland“ der Menschheit. Still und unbemerkt kommt er wieder daher — und seltsam, alle erkennen ihn! Was an Erlösungsbedürftigkeit im Menschen wohnt, wird durch sein Erscheinen wachgerufen, schlägt in heißen Wellen ihm entgegen. Mit unwiderstehlicher Gewalt drängt