

Über den geistesgeschichtlichen Hintergrund der „Sophia-Maria“-Verehrung Albert Rauchs

Sigmund Bonk

Wie liebenswert ist deine Wohnung, o Herr der Heerschaaren,
Meine Seele verzehrt sich nach den Hallen des Herrn ...
(Ps 84,2f.)

1. Zur Einführung

Der bekannte Regensburger Philosoph Ulrich Hommes, der intensiv über das Phänomen der Schönheit – in der Natur und in der Kunst – nachgedacht hat (er kannte Albert Rauch gut) schreibt:

„Wenn wir etwas schön nennen, heben wir es heraus als solches, das ins Auge fällt, indem es leuchtet. Lichthaftigkeit, Strahlen und Leuchten aber, das zielt zunächst und vor allem auf unser Auge, meint unser sehen. Sehen ist die Weise, wie wir solch ausgezeichnete Wirklichkeit gewahr werden. Das, was aus dem Übrigen durch sein Scheinen hervorsteht, sich als Glanz offenbart und das Auge auf sich zieht, dies ist schön. Eine viel zitierte Formel aus dem Mittelalter faßt dies treffend zusammen: *Pulchra dicuntur quae visa placent*. Schön wird genannt, was beim Anschauen gefällt. Auch nach dieser Formel ist Schönheit bezogen auf das Sehen. Aber die Formel sagt auch aus, daß etwas schön genannt wird eben vom Gefallen her, das es in uns erregt. Dies Gefallen ist entscheidend, es gehört ganz wesentlich zum Schönen.“¹

Wie die Wahrnehmung des Schönen mit dem Gefallen zu tun hat, so das Gefallen mit dem – zumindest latenten – Bewusstsein davon, dass der als schön empfundene Gegenstand irgendwie gut gemacht oder gelungen ist. Und hier bringt sich ein weiteres (latentes) Empfinden ins Spiel: Das gut Gemachte oder Gelungene weist einen inneren Bezug auf zur Klugheit oder besser *Weisheit*. Und so stehen „Schönheit“, „Güte“ und „Weisheit“ – zugleich damit auch „Wahrheit“, ohne welche ja von Weisheit nicht die Rede sein kann – in einem inneren Zusammenhang.

Eine weitere Formel aus dem Mittelalter nennt die Schönheit (*pulchritudo*) auch den „*splendor veritatis*“, den „Glanz der Wahrheit“. In der Schönheit, so Thomas von Aquin, gelangen zunächst Wahrheit, verbunden damit aber auch Weisheit und Güte, zu sichtbarem Glanz.

Eine alte, später „Sophiologie“ benannte Lehre führt die Erfahrung der mit Weisheit verbundenen Schönheit in der Natur auf ein reales Wesen „hinter“ der erfahrbaren Wirklichkeit zurück, das in enger Verbindung mit Gott steht aber weder Gott ist noch einer Schöpfung unter anderen entspringt. Die „Heilige Sophia“ ist in diesem Kontext die Erstschöpfung, die reine, unversehrt gebliebene Urschöpfung Gottes, die man sich wie ein makellostes „Haus“ vorstellen dürfte, eine Wohnung des Herrn, darin Er alle folgenden Kreationen wie in einer Werkstatt (oder einem Designer-Studio) hervorgebracht hat. Sophia ist die beseelte Fülle (*pleroma*) des geschöpflichen Seins. Im Kontext des griechischen Platonismus finden wir als lebendig-beseelten Ursprung der Schönheit und Weisheit – nicht einen Gott, wohl aber ein Wesen zwischen der Sphäre der Götter und der Menschen, einen

mächtigen Dämon (bzw. Engel) namens „Eros“. Sophia ist der weibliche „Charme“² der Schöpfung. In Versuchen, eine Synthese von Christentum und Griechentum zu finden, wie sie etwa in den Büchern des Renaissanceplatonikers Marsilio Ficino begegnen, entdecken wir Sophia in der Gestalt eines mächtigen Engels, der einen starken „Charme“ entfaltet und deutlich genug an das Zwischenwesen bzw. den Dämon Eros erinnert. (Das Wort „Dämon“ darf dabei nicht – wie gegenwärtig üblich – als abwertend verstanden werden. Es bezeichnet bei Platon und Ficino lediglich ein Wesen dazwischen – mehr als ein Mensch, weniger als Gott.)

In der Schönheit der Natur, die, ganz wie Ulrich Hommes, auch Albert Rauch stets als außerordentlich beglückend empfunden hat, leuchtet für ihn die Gegenwart eines metaphysischen „urschönen“ Wesens auf, „in“ welchem Gott alles erschaffen hat, „Himmel und Erde“. Dieses Wesen ist die sündenlose, reine Urschöpfung, die engelhafte bzw. sogar überengelhafte „Immaculata“, die sich in der Jungfrau und Gottesmutter Maria inkarniert hat. Wie die zweite Hypostase der Göttlichen Dreieinigkeit in Jesus von Nazareth Mensch und Mann, so ist die himmlische und heilige Sophia einiger späterer Bücher des Alten Testaments in Maria von Nazareth Mensch und Frau geworden. In der Naturschönheit ergreifen wir sozusagen den Saum ihres Gewandes. Aber verschiedenen Seherinnen und Sehern – darunter erstaunlich viele Kinder – war es gnadenhaft vergönnt, sie selbst zu sehen, „von Angesicht zu Angesicht“ (man denke etwa an die Seherkinder von Lourdes oder Fátima).

Die besonders in der russisch-orthodoxen Frömmigkeit populäre Sophienverehrung bzw. die methodische Reflexion darüber, die „Sophiologie“, ermöglichte es Albert Rauch seine Begeisterung für die Naturschönheit mit seiner Verehrung der Gottesmutter in Einklang miteinander zu bringen. Sehen wir zu, was es mit dieser Sophienlehre weiter auf sich hat und wie man sich ihr auf weitgehend nicht-esoterischem, geistesgeschichtlich-solidem Wege mit Sympathie annähern kann! Primärziel dieses Beitrags zu vorliegender Gedenkschrift für Albert Rauch sei es somit, zum besseren Verständnis des Verewigten und seiner Weltanschauung einen bescheidenen Beitrag zu leisten. In dieser Weltanschauung eignet aber seiner spezifischer Marienfrömmigkeit, wie sie – bis heute anschaulich – eindrucksvoll im Freskenprogramm seiner Kirche St. Michael in Etterzhausen sowie in der Konzeption seines dort nahe gelegenen „Marienbrunnens“ künstlerisch zum Ausdruck kommt, eine ganz entscheidende Rolle. Versuchen wir es, diese vor dem Hintergrund einer kurzen Geschichte der Sophiologie historisch-systematisch zu erörtern! Es wird dabei Wert darauf gelegt werden, zumindest einige der wichtigsten und zentralen Aussagen über die „Sophia“, wie wir sie in der Geistesgeschichte seit Platon antreffen können, in längeren Zitaten (gewissermaßen im „Original“) zu dokumentieren.

Mit Blick auf dieses Vorhaben ist freilich sofort auf zwei Schwierigkeiten zu verweisen. Zum einen handelt es sich bei „der“ Sophiologie in Wahrheit um ein, historisch wie systematisch besehen, reichlich komplexes und stark verästeltes kulturgeschichtliches Phänomen, wie das bei ihrem Wirksamwerden in chronologisch wie geographisch recht disparaten Kulturen (Judentum, Griechentum, Kirchenväterzeit, Byzantinismus, nachreformatorische Barockzeit, russische Orthodoxie bzw. Neorthodoxie usw.) auch gar nicht anders zu erwarten ist. Wir mussten somit für das Folgende (auch schon aus Platzgründen) *eine* Hauptströmung unter anderen auswählen, wobei zu hoffen bleibt, dass es diejenige ist, in der sich Albert Rauch auch selbst wiedergefunden hätte. Zum anderen setzt ein sympathetisches Begreifen der Sophienlehre ein zwar vergleichsweise niederschwelliges aber eben doch gegebenes,

„vorhandenes“ mystisches Erfahren und Begreifen voraus. Dieses könnte, oberflächlich genug, mit einigen Stichworten und Teilsätzen angedeutet werden: mit dem Erschauern im Angesicht großer Naturschönheit, verbunden mit dem Erleben der Einheit der gesamten Natur sowie ihrer tiefen, wenn auch unaussprechlichen Sinnhaftigkeit, weiter mit einer Ahnung davon, dass am Grunde dieser Einheit, Bedeutsamkeit und Schönheit ein gefühlt „weibliches“ Prinzip zu finden sein müsse, das uns, durch den Schleier des Naturschönen hindurch, (im platonischen Sinne des Wortes) „erotisch“ an sich zieht – allerdings nicht nach „unten“ in Richtung der Triebe und Instinkte, sondern, ganz im Gegenteil, nach „oben“, in den göttlichen Bereich hinein, ganz gemäß dem bekannten Wort Goethes aus dem Schluss des „Faust“: *Das ewig Weibliche zieht uns hinan*. Aber so richtig ausdrücken lässt sich das beglückende und dabei sprachlos machende Sophien-Erlebnis, der Charme, mit dem die in ihrem Wesen „weibliche“ Natur von jeher ausgestattet ist, freilich nicht. So schreibt Tomas Kardinal Špidlík, der ein weiterer guter Bekannter Albert Rauchs gewesen ist:

„Ein Großteil der Schwierigkeiten, die gewisse Denker im Hinblick auf die Sophiologie hatten, rührt daher, daß die Frage, wie man sie verstehen soll, oft falsch gestellt wurde. Die Sophiologie setzt eine geistige Einsicht voraus, die sich schlecht mit den rationalen Begriffen erfassen läßt, mit denen wir uns ihr nähern wollen. [...] Die russische Sophiologie ist Gegenstand mehrerer Studien gewesen, die versucht haben, ein systematisches Lehrgebäude vorzulegen, indem sie der Logik der Gedankengänge und der Begriffe folgten, auf die diese sich bezieht. Das Ergebnis ist oft jämmerlich. Es kann auch gar nicht anders sein. Man will da in rationale Begriffe das beachtliche Bemühen sophianischer Autoren fassen, um zu einer Wirklichkeitsschau jenseits dieser Begriffe zu gelangen. Man möchte eine Erkenntnis ‚objektivieren‘, die nicht anders als persönlich sein kann, und es wird analysiert, indem man genau das auseinanderhält, was die Autoren in globaler Einheit zu verstehen suchen.“³

Unter den zahlreichen Filiationen, in die sich die ursprünglichen Aussagen zur Sophia im Alten Testament und bei Platon verzweigt haben, wird diejenige herausgesucht werden, die am konsequentesten zu den entsprechenden Überzeugungen – mutmaßlich auch persönlichen Erfahrungen – Albert Rauchs geführt hat. Grundsätzlich dürfte dabei feststehen: Albert Rauch war ein entschieden marianischer Christ, wobei sein Marienbild und seine Marienfrömmigkeit auf eine nicht alltägliche Weise russisch-orthodox bzw. eben „sophianisch“ geprägt gewesen sind. Auf dieses Charakteristikum seiner geistigen Gestalt durfte ich bereits in meinem Nachruf auf den Verewigten im „Regensburger Almanach“ des Jahres 2015 verweisen:

„Prälat Dr. Albert Rauch ist ein vorbildlicher Priester gewesen, der geradezu physisch spürbar echte Menschen- und Gottesliebe ausgestrahlt hat. Im Grunde seiner Seele war er ein einfacher Mensch, bodenständig, bedürfnislos, grundehrlich, lauter und authentisch, von einer tiefen Liebe für Jesus Christus und Maria-Sophia (die am Anfang der Schöpfung geschaffene Weisheit, die in der Jungfrau und Gottesmutter Mensch geworden ist) erfüllt. Wie gern er Gottesdienst gefeiert und dabei auch selbst gesungen hat, wie gern er im Sommer (früh um 6 Uhr) bei lärmendem Vogelgeschrei zum Baden in die Naab gegangen ist, wie gern er immer wieder zu Reisen in fremde Länder aufbrach, wie gern er das persönliche Seelsorgegespräch suchte, wie gern er zuhause in Etterzhausen seinen eigenen Weinberg bestellt hat! Den Menschen begegnete er bei all diesen und weiteren Gelegenheiten nie anders denn freundlich, die ganze Wirklichkeit galt ihm als „freundlich beseelt“. In und aus diesem Geist der Liebe heraus hat er gelebt und gewirkt. Nun ist er, der marianische und franziskanische, der edle und demütige Mensch und Priester für immer in diesen umfassenden Geist grundloser und grenzenloser Güte eingegangen: *Requiescat in pacem!*“⁴

Um das rätselhafte Wort „Maria-Sophia“ etwas gründlicher verstehen zu können, führt kein Weg daran vorbei, die faszinierende Geschichte und Vorgeschichte der „Sophiologie“ zu beachten, die – was auf den ersten Blick überraschen mag, wir haben es auch bereits angedeutet – weit in vorchristliche Zeit zurückreicht. Wenn überhaupt, so könnte es dem

historischen Zugang gelingen, auch in betont rationalen Charakteren (Lesern) ein gewisses (am Ende gar sympathisches?) Verständnis für die Sophienlehre zu erwecken; ein bloßer „systematischer Abriss“ wäre der großen Gefahr ausgesetzt, dass der Eindruck einer gewissen Nähe zur Esoterik, ja eine gewisse „Phantastik“ der ganzen Sache, das Verständnis von vorne herein schwer belastete oder gar verunmöglichte. Aber wie man gewisse *prima facie* ungewöhnliche Handlungsweisen eines Mitmenschen für gewöhnlich besser versteht, sobald einem dessen Lebensgeschichte bekannt geworden ist, so schwindet oftmals auch das Befremdliche einiger Lehren in dem Maße ihres Vertrautwerdens mit ihrer – im vorliegenden Fall tatsächlich reichlich faszinierenden – Entstehungsgeschichte.

Dabei kann es im Folgenden auch nicht darum gehen, in fundamentaltheologischer oder dogmatischer Hinsicht über wahr oder falsch, oder auch über „rechtgläubig“ versus „häretisch“ zu urteilen. Das mögen andere tun.⁵ Das Ziel dieser Ausführungen ist weit weniger anspruchsvoll und im Übrigen kein bisschen kämpferisch gesteckt. Es liegt in dem Versuch, ein grundlegendes Verständnis für eine Form von Marienfömmigkeit zu erzielen, die als „sophianische“ bezeichnet wird, und die Albert Rauch seit seiner Studienzeit in Rom vor allem mit Teilen der russisch-orthodoxen Gläubigen spirituell verbunden hatte.

Dabei gehe ich davon aus, dass Rauch die diesbezüglichen Überzeugungen seines einstigen Spirituals Pater Dr. Wilhelm Klein S.J. und auch seines Freundes, des Priesters Thomas Schipflinger, im Großen und Ganzen geteilt hat. Mir wenigstens sind keine größeren Differenzen im Denken der drei Genannten aufgefallen. So wichtig ihm die Sache zweifellos auch gewesen ist, hat Rauch seine sophianische Mariologie niemals systematisch oder gar historisch-systematisch niedergelegt. Ganz anders Schipflinger in seinem Buch „Sophia-Maria“⁶. In meiner abschließenden, aus Platzgründen nur skizzenhaft ausfallenden Darstellung der Rauchschen Sophiologie (vgl. die unten folgenden Abschnitte 9 und 10) werde ich somit von Rauch m. W. nicht eigens thematisierte Aspekte seiner Auffassung durch die entsprechenden Hinweise aus dem genannten Buch Schipflingers sowie aus den nachgelassenen Schriften Kleins⁷ zu ergänzen trachten. Zuvor (Abschnitte 2 bis 8) aber eine geraffte Chronologie der womöglich wichtigsten Meilensteine auf dem Weg, der von Platon und einigen späten alttestamentlichen Autoren zu den Überzeugungen und Aussagen Kleins, Schipflingers und Rauchs geführt hat, die – wir wiederholen es – als „sophianisch-marianisch“ zu bezeichnen sind.

Bei besagter Entwicklungsgeschichte handelt es sich zugleich um den kunstgeschichtlichen Versuch, die Frage zu beantworten: Wer ist die für gewöhnlich feuerrot dargestellte, rätselhafte geflügelte weibliche Gestalt, die wir – oft flankiert von Christus, Maria und Johannes dem Täufer – auf russischen Ikonen und auf Fresken in russischen Sophienkirchen dargestellt finden? Betrachten wir die im Buch Schipflingers auf Seite 193 abgebildete Ur-Sophien-Ikone von Novgorod (vgl. auch am Anfang dieser Abhandlung), so erhellt auf den ersten Blick, dass hier etwas gezeigt wird, das nicht unserer irdischen Welt angehört. Die Darstellung weist hinüber in den göttlichen Bereich („le milieu divin“, wie es Teilhard de Chardin genannt hat). Das primäre Kriterium dieses Bereichs ist eine *außerweltliche Vollkommenheit* – wie ja auch Gott selbst das unendlich vollkommene Wesen ist. Scholastische Autoren haben die göttliche Vollkommenheit mit den sog. Transzendentalien auszudrücken versucht, d. i. mit Begriffen wie unüberbietbare „Einheit“, „Güte“, „Wahrheit“ und „Schönheit“. Das „Alleinstellungsmerkmal“ der Schönheit bestehe darin, dass nur diese, zusätzlich zur gedanklichen Erfassung, auch sinnlich erfahrbar sei – vor allem mittels des

Auges. Damit war für die Sinne eine Bresche hinein in den göttlichen Bereich eröffnet. Im Hintergrund der Dichtungen Dantes steht genau diese Grundintuition: Gott ist das in jeder Hinsicht vollkommene Wesen und somit zieht jedes an Vollkommenheit gemahnende Wesen unsere Seelen auch hin zu Gott. Dante erlebte in der schönen jungen Florentinerin „Beatrice“ seinen Inbegriff irdischer Vollkommenheit. Da er sich dieser jungen Frau aber kaum zu nähern wagt, ahnt er ihre Tugendhaftigkeit (insbesondere ihre überlegene Weisheit) mehr als dass er sie erführe. Ihre vollkommene Schönheit aber kann er *sehen*. So wird ihm erst die Lebende, dann – nach ihrem frühen Tode – die kostbare Erinnerung an sie, schließlich eine Erscheinung der verklärten idealen Freundin in einer visionären Jenseitsreise zur ebenso sehr verlockenden wie den sündigen Dichter ermahnenden Führerin hin zu Gott, hinauf ins Himmelreich („paradiso“).

Es tut der Großartigkeit der Danteschen Schöpfung freilich keinen Abbruch, wenn hierfür gewisse strukturelle „Vorläufer“ namhaft gemacht werden können. Das Grundmotiv eines Aufstiegs der schönheitstrunkenen Seele zu Gott findet sich auch im Hohenlied-Kommentar des hl. Gregor von Nyssa, davor und im vorchristlichen Kulturkreis ebenso bei Platon und Plotin. Der diesbezügliche *locus classicus* ist Platons „Symposion“ und hier wiederum die Unterredung des Sokrates mit einer Verkörperung vollkommener Weisheit in der Gestalt einer Priesterin namens „Diotima“. Zuvor sei aber ein Blick auch ins Alte Testament geworfen.

2. Sophia im Alten Testament

In den spätalttestamentlichen Büchern „Sprichwörter“, „Weisheit“ und „Jesus Sirach“ finden sich zahlreiche Aussagen über eine personifizierte weibliche Weisheitsgestalt, die als Gottes „Erstschöpfung“ bezeichnet wird; hier eine Auswahl:

(Die Weisheit – „chokmah“, „sophia“, „sapientia“ – spricht:) „Der Herr hat mich geschaffen im Anfang seiner Wege, vor seinen Werken in der Urzeit; in frühester Zeit wurde ich gebildet, am Anfang, beim Ursprung der Erde. Als die Urmeere noch nicht waren, wurde ich geboren, als es die Quellen noch nicht gab, die wasserreichen. Ehe die Berge eingesenkt wurden, vor den Hügeln wurde ich geboren. Noch hatte er die Erde nicht gemacht und die Fluren und alle Schollen des Festlands. Als er den Himmel baute, war ich dabei, als er den Erdkreis abmaß über den Wassern, als er droben die Wolken befestigte und Quellen strömen ließ aus dem Urmeer, als er dem Meer seine Satzung gab und die Wasser nicht seinen Befehl übertreten durften, als er die Fundamente der Erde abmaß, da war ich als geliebtes Kind bei ihm. Ich war seine Freude Tag für Tag und spielte vor ihm allezeit (Spr 8, 22-31).“

Auf russischen Ikonen wird die Weisheit nicht selten auch als Haus mit sieben Säulen sowie als Gastgeberin eines Festmahls gezeigt – eine Darstellung, die sich auf dieses Bibelwort bezieht: „Die Weisheit hat ihr Haus gebaut, ihre sieben Säulen behauen, ihr Vieh geschlachtet, ihren Wein gemischt und schon ihren Tisch gedeckt. Sie hat ihre Mägde ausgesandt und lädt ein auf der Höhe der Stadtburg: Wer unerfahren ist, kehre hier ein. Zum Unwissenden sagt sie: Kommt, esst von meinem Mahl und trinkt vom Wein, den ich mische (Spr 9,1-5).“

Im „Buch der Weisheit“, auch „Weisheit Salomons“ genannt, findet sich diese eindrucksvolle Charakterisierung:

„In ihr ist ein Geist, gedankenvoll, heilig, einzigartig, mannigfaltig, zart, beweglich, durchdringend, unbefleckt, klar, unverletzlich, das Gute liebend, scharf, nicht zu hemmen, wohlütig, menschenfreundlich, fest, sicher, ohne Sorge, alles vermögend, alles überwachend und alle Geister durchdringend, die denkenden, reinen und zartesten. Denn die Weisheit ist beweglicher als alle Bewegung; in ihrer Reinheit durchdringt und erfüllt sie alles. Sie ist ein Hauch der Kraft Gottes und reiner Ausfluss der Herrlichkeit des Allherrschers; darum fällt kein Schatten auf sie. Sie ist der Widerschein des ewigen Lichts, der ungetrübte Spiegel von Gottes Kraft, das Bild seiner Vollkommenheit. Sie ist nur eine und vermag doch alles; ohne sich zu ändern, erneuert sie alles. Von Geschlecht zu Geschlecht tritt sie in heilige Seelen ein und schafft Freunde Gottes und Propheten; denn Gott liebt nur den, der mit der Weisheit zusammenwohnt. Sie ist schöner als die Sonne und übertrifft jedes Sternbild. Sie ist strahlender als das Licht; denn diesem folgt die Nacht, doch über die Weisheit siegt keine Schlechtigkeit (Weish 7,22-30).“

Als ein abrundendes Wort über die Weisheit sei aus dem Buch „Jesus Sirach“ (dem „Liber Ecclesiasticus“) zitiert:

„Die Weisheit lobt sich selbst, sie rühmt sich bei ihrem Volk. Sie öffnet ihren Mund in der Versammlung Gottes und rühmt sich vor seinen Scharen: Ich ging aus dem Mund des Höchsten hervor und wie Nebel umhüllte ich die Erde. Ich wohnte in den Höhen, auf einer Wolkensäule stand mein Thron. Den Kreis des Himmels umschritt ich allein, in der Tiefe des Abgrunds ging ich umher. Über die Fluten des Meeres und über alles Land, über alle Völker und Nationen hatte ich Macht. Bei ihnen allen suchte ich einen Ort der Ruhe, ein Volk, in dessen Land ich wohnen könnte. Da gab der Schöpfer des Alls mir Befehl; er, der mich schuf, wusste für mein Zelt eine Ruhestätte. Er sprach: In Jakob sollst du wohnen, in Israel sollst du deinen Erbesitz haben. Vor der Zeit, am Anfang, hat er mich erschaffen und bis in Ewigkeit vergehe ich nicht (Sir 24,1-9).“

Immer wieder ist versucht worden – was ja auch nahe liegt – diese etwas rätselhaft personifizierte Weisheit auf Jesus Christus, den „Logos“ aus dem Prolog des Johannes-Evangeliums, zu beziehen. Allerdings sprechen gegen diese Deutung unter anderem zwei m. E. durchaus gewichtige, einfache Gründe: Die Weisheit bzw. Sophia ist erstens eindeutig als weibliches Wesen gekennzeichnet und sie wird zweitens mehrfach als „(Erst-)Schöpfung Gottes“ bezeichnet.

3. Sophia bei Platon

Bekanntlich ist in so gut wie allen platonischen Dialogen Sokrates der alle Mitunterredner moralisch wie intellektuell weit überragende Gesprächspartner und darüber hinaus auch das geradezu heroisierte Idealbild eines Philosophen überhaupt. Philosophie ist für Platon (428-348 v. Chr.) vornehmlich eine Lebensweise und erst in zweiter Linie „graue“ Theorie. Der platonische Sokrates wird nur in einem einzigen Werk als Schüler vorgestellt, der sich noch dazu in einer wichtigen Frage – der nach dem Wesen des Eros – sehr grundsätzlich irrt und von einer wahren Meisterin auf dem Feld der Philosophie korrigiert bzw. eines Besseren belehrt wird. Die Rede ist erneut von dem Dialog „Symposion“ und auch von Diotima, der „mantineischen Priesterin“. Auch bei ihr wird man an die personifizierte Weisheit erinnert – sie ist ganz eindeutig eine „Sophiengestalt“. „Ihr“ an erster Stelle verdankt die Geistesgeschichte von Platon bis hinein in die Gegenwart das Schema vom stufenweisen Aufstieg der schönheits- und wahrheitsempfänglichen Seele zu Gott, wobei der Aufstieg mit dem Erlebnis von sinnlich erfahrbarer Schönheit beginnt.

Menschliche Schönheit macht die Seele geneigt zur (erotischen) Liebe. Sokrates ist ursprünglich fraglos überzeugt davon, dass es sich bei dieser Liebe um etwas Göttliches

(personifiziert ausgedrückt: um einen *Gott*) handeln müsse. Aber Diotima berichtigt ihn: Die erotische Liebe ist nicht eigentlich etwas Göttliches, sie ist vielmehr etwas *Dämonisches*.⁸ Dämonen – die Kirchenväter werden später die platonischen Dämonen als mächtige Engel deuten – seien Zwischenwesen zwischen Gott und dem Menschen. Diotima: „Gott gesellt sich nicht unmittelbar zu den Menschen, vielmehr vollzieht sich aller Verkehr und alle Zwiesprache der Götter mit den Menschen durch Vermittlung dieses Dämonentums, sei es im Wachen oder im Schlaf.“⁹ Dämonen könnten auf gute oder auch schlimme Weise auf den Menschen Einfluss nehmen, wohingegen Gott bzw. Götter ausnahmslos Positives bewirkten. Eros sei ein Wesen *zwischen* Armut und Reichtum, keinesfalls aller Weisheit bar aber auch nicht selbst weise im vollen Umfang des Begriffs. „Der Weisheit Freund, hält er zwischen Weisheit und Unwissenheit die Mitte“¹⁰ – gleich dem Philosophen.

Auch dieser bilde eine Mitte zwischen dem Unwissenden und dem Weisen. Philosophen stünden ganz unter dem Einfluss dieses mächtigen Dämons, der sie sowohl antreibt, nach voller Weisheit wie auch nach dem vollkommenen Schönen zu streben. Der Liebesdrang nämlich läßt es nicht dabei bewenden, nach schönen Leibern Verlangen zu tragen – er richtet sich auch auf die schönen Seelen, ja – mehr noch auf diese denn auf jene. Der sozusagen erotisierte Freund der Wahrheit und Weisheit will sich insbesondere mit schönen (tugendhaften) Seelen junger Menschen vereinigen, um mit ihnen zusammen und in ihnen richtige und bleibende Einsichten, „Wahres“ zu „zeugen“.¹¹ Ist ihm dergleichen Zeugung einmal gelungen, so mag er damit beginnen, sich dem wahren Ziel seiner geistigen Entwicklung anzunähern:

(Diotima fährt fort:) „Hinaus soll er auf das weite Meer des Schönen und, es überschauend, viele schöne und herrliche Reden und Gedanken gebären in unerschöpflichem Weisheitstrieb, bis er, hierdurch gekräftigt und herangereift, eine einzige Wissenschaft erschaut, nämlich diejenige, die gerichtet ist auf ein Schönes von folgender Art: [...] Wer nämlich bis hierher gelangt ist als Zögling in der Liebeslehre, der wird bei wohlgeordneter und richtiger Betrachtung des mancherlei Schönen, endlich, am Ziele des zu dem Liebenswertem führenden Weges angelangt, plötzlich ein Schönes von wunderbarer Natur erblicken, eben das, mein Sokrates, auf das alle früheren Bemühungen hinielten.“¹²

Dieses „plötzlich“ Geschaute ist nichts anderes denn die ewige Idee der Schönheit, das „Urschöne“, welches die Philosophin oder der Philosoph schließlich in seiner herrlichen Reinheit erkennt. Das Anschauen des Urschönen führe nun zur Geburt der wahren Tugend in der Seele des Betrachtenden – diese aber ermöglichte schließlich das, worauf alles ankomme, nämlich: ein „Gottgeliebter“ zu werden.

„Meinst du etwa, fuhr sie [Diotima] fort, es sei ein nichtiges Leben, wenn ein Mensch dahin blickt und immerdar jenes anschaut, und mit ihm zusammen ist? Oder sagst du dir nicht, fuhr sie weiter fort, daß es ihm dort und dort allein gelingen wird, im Anschauen des Schönen mit seinem geistigen Auge nicht bloß Schattenbilder der Tugend zu erzeugen – denn er haftet ja nicht am bloßen Bilde – sondern die wahre Tugend, denn das, womit er in Verbindung steht, ist ja die volle Wahrheit. Gebiert er aber die wahre Tugend und läßt er sie sich weiter entwickeln, dann ist es ihm beschieden, ein Gottgeliebter zu werden und der Unsterblichkeit teilhaftig, wenn anders sie sonst einem Menschen zuteil wird.“¹³

Die Priesterin Diotima lebt offenbar selbst Aug' in Aug' mit der Idee der Schönheit (kallos) und ist eben deswegen der Weisheit und wahren Tugend voll. Sie hat die Aufgabe verstanden, ja das Ziel aller Dinge erfüllt, den höchsten, den transzendenten ewigen Ideen möglichst ähnlich zu werden, an ihnen in möglichst hohem Maße zu „partizipieren“. Weise ist, wer diese wahre Bestimmung des Menschen erkannt hat und ihr konsequent gerecht zu

werden trachtet. Wie aber derjenige, der das Schöne an oder für sich selbst (kath' auto) sieht, damit auch gut wird, so kann auch umgekehrt nur der das *Schöne selbst* sehen, der gut und rein ist. *Ja, hiermit, nämlich mit dem Bemühen gut zu werden, muß alles beginnen.* An und für sich lassen sich nur beide – das Schöne und das Gute – gemeinsam anstreben, da beide infolge ihres unauflösbaren Zusammenhangs auch (beinahe) identisch gesetzt werden könnten. Deutlicher als Platon sagt dies der Neuplatoniker Plotin (205-270 n. Chr.):

„Wenn es [das Auge] aber, den Blick durch Laster umflort und ungereinigt oder schwach, zum Sehen sich anschickt, indem es [...] das allzu Helle nicht ertragen kann, so sieht es gar nichts, auch wenn ein anderer ihm das an sich Sichtbare zeigen wollte, was vor ihm liegt. Denn ein dem zu sehenden Gegenstande verwandt und ähnlich gemachtes Auge muss man zum Sehen mitbringen. Nie hätte das Auge jemals die Sonne gesehen, wenn es nicht selber sonnenhaft wäre; so kann auch eine Seele das Schöne nicht sehen, wenn sie nicht selbst schön ist. Darum werde zuerst jeder gottähnlich und schön, wenn er das Gute und Schöne sehen will [...] Unterscheidet man das Intelligible, so werden wir das intelligibel Schöne die *Welt der Ideen* nennen, das darüberhinaus liegende Gute *Quelle und Prinzip des Schönen*. Oder aber wir werden das Gute und das Urschöne als identisch setzen. Dort jedenfalls liegt das Schöne.“¹⁴

4. Sophia bei Gregor von Nyssa und Augustinus

Gregor von Nyssa (um 340-394), einer der „drei großen Kappadozier“, war u. a. ein bedeutender Vermittler zwischen Platonismus, alexandrinisch gefärbtem Judentum (Philo von Alexandrien) und der frühen Christenheit. Gregor, dem bei aller Begeisterung für Weltflucht und strenge Askese doch auch ein dazu komplementärer dichterischer Zug und eine auffällige Liebe zur Schönheit in der Natur zueigen gewesen ist, preist in seinem Hauptwerk, einem Kommentar zum Hohenlied¹⁵, die große Schönheit des ersten Menschen:

„Daß alles, was Gott schuf, *sehr gut war*, das bezeugt uns die Schrift vom Weltanfang. Unter dem sehr Guten befand sich auch der Mensch, der vielmehr weit über alles Schöne hinaus mit Schönheit geziert war. Denn was anderes wäre so schön wie das Nachbild der unversehrt reinen Schönheit? War aber alles sehr schön, unter allem aber, oder an der Spitze von allem der Mensch, dann war [ursprünglich] gewiß im Menschen nicht der Tod. Nicht wäre der Mensch ein Schönes gewesen, hätte er an sich den finsterblickenden Zug der Todes-Schande getragen.“¹⁶

Die sichtbare Schönheit des ersten Menschenpaares ist rückführbar auf die unsichtbare Schönheit der Idee des Menschen im Geist Gottes. Gemäß dem gewaltigen Wort von Gen 1,27 ist der Mensch geschaffen nach Gottes Bild und Gleichnis – und dieses sein ideelles und ideales „Vor-bild“ stellt von Beginn an zugleich die Vollendung und das Ziel eines jeden Menschen dar. In Raum, Zeit und Materie bedarf es großer Anstrengungen, sich diesem Ziel anzunähern. Wie auch in Platons „Symposium“ nachzulesen ist, besteht die Aufgabe der Seele darin, immer höher zu steigen, bis hin zur Verähnlichung und Einswerdung mit Gott, dem einzig *unendlich vollkommenen* Wesen:

„Denn als im Anfang durch göttliche Macht die Natur des Geschaffenen ins Sein trat, da entsprach in jedem der Wesen seinem Anfang ohne Abständigkeit auch sein Ende, da in jedem, das vom Nichtsein ins Dasein übergang, mit seinem Ursprung sogleich seine Vollendung mitaufstieg. Eines der Geschöpfe ist aber die menschliche Natur, auch sie gleich den andern, nicht aus einem Urzustand zu ihrer Vollendung hin vorlaufend, sondern vom ersten Dasein an ins Vollendete hineingebildet. Sie wurde aber, wie die Schrift sagt, *nach dem Bild und Gleichnis Gottes* geschaffen, was der Güter höchstes und Vollendetstes bedeutet [...] Von der Vollendung her also begann die Natur ihr Dasein. Als sie dann aber durch die Neigung zum Bösen dem Tode geweiht wurde und vom Durchharren im Guten abglitt, gewann sie nicht, wie im ersten Zustand, eine übergangslos ihr zufallende Vollendung zurück, sondern

auf einem bestimmten Pfade schreitet sie jetzt dem Höhern entgegen und entledigt sich in einer gemessenen Ordnung und Folge allmählich der Anhänglichkeit an das Entgegenstehende.“¹⁷

Dem Voranschreiten zum stets Höheren, der sukzessiven Angleichung des je individuellen Menschen an die ewige Idee des Menschen in Gott, entspricht bei Gregor in komplementärer Gegenläufigkeit die Aussage: „Von der Vollendung her also begann die Natur ihr Dasein.“ Die Idee einer Sache bedeutet immer zugleich deren vorweg genommene Vollendung. Im Hinblick auf den Menschen heißt dies, dass allein der *heilige* Mensch die Realisierung der Idee des Menschen zum irdischen Ausdruck bringt. Aber kein einzelner Heiliger oder keine einzelne Heilige kann die ganze Idee des Menschen realisieren. Oder etwa doch? Nennen wir die Idee des Menschen „Sophia“, so gäbe es durchaus einen Anwärter auf diese Ehre: Maria. Aber wir greifen vor. Gregors primär an platonischen Vorgaben orientierte Lehre vom mystischen Aufstieg der Seele zu Gott als von der Sehnsucht nach äußerer und innerer Schönheit geleiteter Dynamik der Rückkehr zum wahren Bild des Menschen findet ihre Ergänzung in den ganz erstaunlichen Reflexionen des hl. Augustinus (354-430) zur „schönen Frau Weisheit“, wie sie in den bereits zitierten Passagen des AT zu finden sind. Im 13. bis 17. Kapitel des Zwölften Buches seiner „Bekenntnisse“¹⁸, daraus nun (mehrfach) zitiert werden soll, ist zu lesen:

„Wenn ich, mein Gott, die Worte deiner Schrift höre: Im Anfang erschuf Gott Himmel und Erde [...] und es wird nicht erwähnt, an welchem Tag du dies geschaffen, so schließe ich zunächst daraus, dass dieser Himmel der Himmel des Himmels ist, der übersinnliche Himmel, wo ein Erkennen ist [...] nicht heute dies und morgen jenes, sondern alles in einem ohne Wechsel mit der Zeit.“

Augustinus hebt hier darauf ab, die „Frau Weisheit“ als Erstschöpfung Gottes mit einem übersinnlichen „Himmel“ gleichzusetzen, darin von Gott alles in einem (überzeitlichen) Augenblick, in einem *nunc stans*, erkannt – und daraufhin auch in Raum und Zeit verwirklicht – wird. Die göttliche Weisheit ist die ganz und gar schöne Erstschöpfung Gottes, „in“ welcher alles, was war, ist und sein wird, und in einem überzeitlichen einzigartigen Augenblick auf einmal und vollständig gesehen wird. Weisheit und vollkommenes Wissen fallen hier als identisch zusammen.

Dieser „Himmel des Himmels“ ist beileibe nichts Abstraktes. Es handelt sich dabei um die personifizierte „Sophia“ des AT. Und so ist diese Sophia auch für Augustinus, wie der Umtex des Zitats verdeutlicht, ein durch und durch lebendiges und dazu noch ein recht wandelbares Wesen: ein überhimmlischer „Raum“, näher hin auch ein heiliges, geistig-geistliches „Haus“. In diesem „Haus der Weisheit“ widerstrahlt das göttliche ewige Licht; hier finden sich die lebendigen „Schatten“ des ewigen und vollkommenen Wissens Gottes. Zugleich ist diese erstgeschaffene himmlische Sophia diejenige, welche es niemals müde wird, das von ihr umfangene vollständige und vollkommene göttliche Wissen – einem sehr bedeutenden Aspekt des göttlichen Geistes – inniglich zu betrachten. Mit der folgenden herausfordernden Frage wendet sich Augustinus an gewisse imaginäre, seinen Ausführungen misstrauenden Widersacher:

„Was denn? Bestreitet ihr etwa, dass es geschaffene Wesen geben könnte, die in so keuscher Liebe an Gott, dem wahren und wahrhaftig Ewigen, hängen, dass sie, obwohl sie doch nicht ewig sind wie er, von ihm hinweg sich nicht in Wechsel und Zeitenwandel locken und verführen lassen, sondern ruhevoll verharren in der Betrachtung einer einzigen und ewigen Wahrheit? Denn du, Gott, zeigst dich dem, der dich so liebt, wie du befehlst, und weil du ihm genug bist, kehrt er sich nicht von dir zu sich.“

Das paradigmatische Wesen, welches das vollkommene Wissen im Raum seines Herzens („Haus“) kontempliert – Engel der Engel – *ist* die geschaffene himmlische Weisheit. Der Gedanke Augustins erinnert an Platons Dialog „Timaios“, wo der Erbauer der Welt (der „Demiurg“) sein Werk nicht anders als im dauernden Hinblick auf die ewigen göttlichen Ideen zu vollbringen vermag. Analog hierzu errichtet die geschaffene „Frau Weisheit“ ihren „Hausstand“ in ruhevoll verharrender Betrachtung der ewigen, unerschaffenen Wahrheit bzw. Weisheit. „Frau Weisheit“ bzw. Sophia ist eine Schöpfung Gottes, nicht selbst Gott (auch keine vierte Hypostase), aber dennoch der Vergänglichkeit nicht unterworfen. Ihr „Haus“ ist der Widerschein desjenigen geistig-geistlichen Raums, darin Gott sein betrachtendes Erschaffen (zugleich sein schöpferisches Betrachten) zeitenthoben in göttlicher Besinnung und Kreativität von Ewigkeit zu Ewigkeit vollzieht. Dieses „Betrachten-Erschaffen“ vollzieht Sophia auf ihre Weise nach.

Im 15. Kapitel des zwölften Buches wendet sich Augustinus in Gedanken an die geheimnisvolle Erstschöpfung Sophia, wie sie uns in den spätalttestamentlichen Büchern entgegentrat, unmittelbar an Gott:

„Wohl finden wir keine Zeit an ihr, denn *geschaffen ist die Weisheit vor aller Kreatur* (Sir 1,4); und doch ist diese Weisheit, in der du alles schufst und die der Anfang ist, in dem du Himmel schufst und Erde, doch dir nicht gleich und nicht gleich ewig dir, dem Vater, unserem Gott. Sie ist fürwahr die Weisheit, die geschaffen ist, ein Wesen, geistig, übersinnlich, Licht in Lichtbetrachtung. Und obwohl geschaffen, heißt sie doch Weisheit wie die ewige Weisheit. Doch wie das Licht, das leuchtet [z. B. Sonnenlicht], ein anderes als das Licht ist, das erleuchtet [eigentlich: aus Erleuchtung] wird [z. B. Mondlicht], so ist die Weisheit, die da schafft, ein anderes als die Weisheit, die geschaffen ist.“

Die geschöpfliche, geschaffene Weisheit ist ein bloßes Abbild, wenngleich das vollkommenste, das nur denkbar ist, der schaffenden Weisheit Gottes. Sophia ist in Augustinus' Deutung der alttestamentlichen Weisheitslehren so etwas wie die „Idee der Ideen“. Dieser primordialen Idee eignet aber so etwas wie ein Zentrum. Und dieses Zentrum wiederum ist der Mensch, der *homo sapiens*. Der (jedenfalls potentiell) *weise Mensch* steht im Sinn-Mittelpunkt der Schöpfung. Er ist die lebendige Brücke zwischen Gott und Natur. Somit ist Gott in Jesus Christus auch *Mensch* geworden (und nicht etwa Engel oder Tier). Im „Herzen“ der geschöpflichen Weisheit befindet sich somit nichts anderes als die Idee des Menschen. Hiermit ist die geistige Brücke zu einer kulturgeschichtlichen Epoche bereitet, die unter der Bezeichnung „Humanismus“ firmiert.

5. Sophia im Hymnos Akathistos

Bevor wir uns aber dem Haupt des italienischen Humanismus zuwenden, sei noch ein kurzer und notgedrungen exemplarischer Blick auf das weite Thema „Sophia in Hymnen, Liedern, Gebeten und in der Liturgie von Marienfesten“ geworfen. Denn auch hier begegnet man Sophia. Zu den ältesten Marienhymnen gehört der „Hymnos Akathistos [der „nicht im Sitzen gesungene“ Hymnos] für unsere hochgepriesene Gebieterin, die immer jungfräuliche Gottesmutter Maria“, der Romanos Melod (6. Jh.) zugeschrieben wird. „Ikos“ (Stanze) 9“ enthält eine sehr weitgehende Identifizierung der alttestamentlichen personifizierten Weisheit Sophia mit der neutestamentlichen Mutter Jesu Christi:

„Quälen sich, o Gottesmutter, vieltönende Redner wie sprachlose Fische vor Dir,
denn sie grübeln verzweifelt, in Worte zu fassen,
wie Jungfrau Du bleibst und doch Mutter zu werden vermochtest.“

Wir aber staunen vor dem Geheimnis und rufen laut im Glauben:
 Freu Dich, Du Gefäß der Weisheit Gottes,
 freu Dich, Du Vorratskammer Seiner Vorsehung.
 Freu Dich, die Du weise Philosophen als unweise zeigst,
 freu Dich, da Sprachkünstler Du als unfähig zum Sprechen erweist.
 Freu Dich, da die gewaltigen Weltweisen zu Narren wurden,
 freu Dich, da die Fabeldichter dahinwelkten vor Dir.
 Freu Dich, da Du zerreißt der Athener Gedankengewebe,
 freu Dich, da Du füllst der Fischer Fangnetze,
 freu Dich, die Du herausziehst aus des Unwissens abgrundtiefem Meer,
 freu Dich, die Du viele erleuchtest mit Erkenntnis.
 Freu Dich, Du Lastkahn, beladen mit Rettungssuchenden,
 freu Dich, Du Hafen für die übers Lebensmeer Steuernden.
 Freu Dich, Du Gottes und nicht Menschenbraut!¹⁹

Erwähnenswert dürfte hier (u. a.) sein, dass der Hymniker eindeutig neutestamentliches Gedankengut an die alttestamentliche Sophia-Maria herangetragen hat, vollzieht sich doch die Herabsetzung und Abqualifizierung der „nur weltweisen“ Philosophie ganz nach den Vorgaben des Apostels Paulus (vgl. etwa 1 Kor 1,18-31 und 2 Kor 4,4).

6. Sophia bei Marsilio Ficino

Der für seine Zeit maßgebliche Florentiner Humanist Marsilio Ficino (1433-1499) übte auf die Kultur der Renaissance in Italien – und darüber hinaus – eine kaum zu überschätzende Wirkung aus. Sein entschiedener Einsatz für Platon und gegen Aristoteles verdrängt diesen aus seiner vorrangigen Stellung unter den „Meistern derer, die da wissen“ (Dante). Von Ficanos Heimatstadt, dem damaligen Weltzentrum der Kunst aus, verbreitete er durch eine große Zahl von eigenen Werken sowie vieler Übersetzungen aus dem Bereich platonischer und platonistischer Literatur, eine neue und lang anhaltende Platon-Begeisterung, die in der Geistesgeschichte ihresgleichen sucht. In Philosophie, Theologie, Literatur und in der bildenden Kunst des 15. bis 17. Jahrhunderts lassen sich allenthalben seine Spuren finden. Wie es auch das Umfeld – das kunstliebende Florenz – erwarten lässt, ist es Platons Dialog „Symposium“ gewesen, der Ficino am wichtigsten war. Hierin aber findet sich in den Diotima-Reden, wir wiederholen es, der Topos vom Aufstieg der Seele zum Urschönen und wahrhaft göttlichen „Guten“, also hinauf zur *Idee der Ideen*. Zunächst bei Philo von Alexandrien, dann in der platonisierenden patristischen Literatur wird diese *idea idearum* zum höchsten Wesen selbst, zu Gott, dem liebenden Schöpfer und Erhalter der Welt.

Ficino übernimmt die bei Plotin weit deutlicher als bei Platon ausgesprochene Vierteilung in der Ontologie: das Eine und Gute, der Geist oder Logos, die Weltseele und schließlich (viertens) die Stofflichkeit bzw. Materie. Alle diese Wirklichkeitsebenen sind „schön“, nur auf je eigene Art und dazu in unterschiedlichem Grade. Das „unaussagbare“ (*árrhēton*) Eine und Gute ist als Ursprung der drei Emanationen auch das in unüberbietbarem Maße Schöne – wobei diese Schönheit allenfalls in der mystischen Vereinigung erfahrbar wird, ansonsten unsagbar bleibt. Am einfachsten zugänglich ist der ferne Abglanz dieser Urschönheit im stofflich-leiblichen Bereich.

„Die formlose erste Materie der Welt aber und die Formlosigkeit ist ohne Leben und Gestaltung. [Es] steht das Eine über dem Geist und der [Welt-]Seele, da seine Gabe sich am weitesten erstreckt. Aus dem gleichen Grunde steht der Geist über der Seele; denn das Leben, das die Seele verleiht, wird nicht allen Körpern gegeben, während der Geist allen Körpern Gestalt und Ordnung verleiht. [...] Also

müssen wir von dem Körper zur [Welt]Seele, von der [Welt]Seele zum Engel, vom Engel zu Gott aufsteigen.“²⁰

Was mag die hier durchaus überraschende Rede vom „Engel“ bedeuten, die sich auf den systematischen Ort bezieht, der bei Plotin vom Geist (Logos oder Nous) ausgefüllt wird? Die Antwort lautet, dass in Ficinos Neufassung des platonischen „Gastmahls“ der Gott Eros als *Engel* gedeutet und somit im Kontext des Christentums „umdefiniert“ worden ist. Dies geschieht insofern mit einem gewissen geistesgeschichtlichen Recht, als Eros auch in den Diotima-Reden Platons als Vermittler zwischen den Göttern und Menschen charakterisiert worden war.

Wir haben dessen ungeachtet eine erstaunliche Umdeutung vor uns. Der Plotinische „Geist“, der im Hinblick auf den Prolog des Johannes-Evangeliums von christlichen Autoren traditionell mit dem Sohn Gottes (Jesus Christus) identifiziert worden ist, wird bei Ficino mit Eros in Verbindung gebracht – und sogar, noch verwegener, mit der chaotischen Urmaterie, die Eros seines Erachtens ursprünglich zugrunde liegt. Indem sich die *materia prima* zu Gott hinwendet, werde sie erleuchtet, entflammt und als solche zum *Engel Eros*. Dieser Eros weist, wie die folgenden beiden Zitate ebenfalls verdeutlichen, so manche auffällige Gemeinsamkeiten mit der Sophia des AT – und des hl. Augustinus – auf:

„Vor allen Dingen ist Gott da als der Urheber aller; wir nennen ihn das Gute. Gott schafft zuerst den Engelsgeist, darauf nach Platons Lehre die Weltseele und zuletzt den Körper des Weltalls. [...] Der Engelsgeist ist die erste von Gott gebildete Welt, die zweite ist die Seele des Weltalls, die dritte dieses ganze Weltgebäude, das wir sehen. [...] Im Anbeginn schafft Gott die Substanz des Engelsgeistes, die wir auch dessen Wesenheit nennen. [Man darf an die Sophia denken.] Dieser ist im ersten Augenblick seiner Erschaffung formlos und finster, weil er aber aus Gott geboren ist, wendet er sich aus angeborenem Streben zu Gott als seinem Ursprung zurück. Zu Gott sich hinwendend, wird er durch dessen Lichtstrahl erleuchtet, und durch diesen Lichtstrahl wird sein Streben entzündet. So entflammt, sucht er ganz Gottes Nähe, und durch diese Annäherung empfängt er die Formen. Denn Gott in seiner Allmacht prägt dem Geist, der seine Nähe sucht, die wesentlichen Merkmale aller geschaffenen Dinge ein. In ihm werden also geistigerweise alle in dieser Welt befindlichen Dinge sozusagen ausgemalt. Dort entstehen die Sphären der Himmel und der Elemente, dort die Gestirne, dort die Wesenheiten der Dünste, die Formen der Steine, der Metalle, der Pflanzen und der Lebewesen.“²¹

Wer wird hier nicht an das zuerst geschaffene „Haus“ der Sophia, den „Himmel der Himmel“ denken, darin sich die eidetischen Urgedanken Gottes widerspiegeln? Aber nochmals: Nicht der Logos Christus, die zweite Hypostase der göttlichen Natur, wird mit dem „ausgemalten“ Haus in Beziehung gesetzt, auch nicht (s.u. bei Jakob Böhme) eine in der Gottesmutter Maria inkarnierte Sophia, sondern eben – und darin besteht ja die verborgene Provokation dieses „neuheidnischen“ Renaissance-Humanisten – der Dämon (Engel) *Eros*. Der Leser von Ficinos Werken wird überhaupt zu der Feststellung geführt, dass die Gestalt Christi darin durch die des Eros auf beunruhigende Weise überdeckt worden ist.²² Die innere Verbundenheit des Ficinoschen „Eros-Engels“ mit der Weisheit ist jedoch ebenfalls bemerkenswert, legt doch u. a. auch dieser Umstand den Gedanken nahe, dass Ficino die entsprechenden Passagen im AT und in den „Confessiones“ durchaus vertraut gewesen sind:

„Und bevor er [Eros] sich zu ihm [Gott] hinwandte, war sein Wesen formlos und finster [also gerade nicht „Licht vom Licht“ ...], und diesen Zustand noch ohne Formen wollen wir Chaos nennen. Sein erstes Hinwenden zu Gott ist die Entstehung des Eros, das Einströmen des Lichtstrahls, ist die Nahrung des Eros, und das darauf folgende Entbrennen ist das Wachstum des Eros. Die Annäherung an Gott ist der Liebesdrang des Eros, seine Ausgestaltung mit den Formen ist die Vollendung des Eros. [...] Mit Recht nannte daher Orpheus den Eros *uralt* und außerdem *durch sich selbst vollkommen*, also etwa *sich selbst vervollkommnend*. Denn das ursprüngliche Streben des Geistes schöpft ja dank seiner eigenen Natur seine Vollendung aus Gott und verleiht diese dem Geist, der dadurch seine Formen empfängt [...] *Von klugem*

Rat nannte er ihn ferner zutreffenderweise. Denn alle Weisheit, aus der sich kluger Rat ergibt, ist dem Engelsgeist [also der „Sophia“] gegeben, weil er, durch Liebe Gott zugewandt, in dessen unaussprechlichem Lichte widerstrahlt.“²³

7. Sophia bei Jakob Böhme

Marsilio Ficino ist ein Platoniker reinsten Wassers und „Erzidealist“, Jakob Böhme (1575-1624) dagegen Empiriker und „Erzrealist“: Ausschweifende Phantasie, burleske Erzählfreude, innige Naturverbundenheit und ein stark ausgeprägter Sinn sowohl für Leiblich-Sinnliches als auch für – mystisch erfahrbar – Übersinnliches zeichnen ihn aus und rücken ihn so in eine innere Nähe mit Malern wie Altdorfer und Brueghel. Aber, aller Gegensätzlichkeit von Ficino und Böhme ungeachtet, sind auf ihre je individuelle Weise doch beide „Sophiologen“ bzw. Verehrer der personifizierten Weisheit²⁴ gewesen (sozusagen „Sophisten“ aber diese Bezeichnung wäre freilich irreführend!).

Böhme führt seine Einsichten keineswegs auf ein geschultes und schulmäßiges Überdenken von philosophischen Problemen zurück, sondern auf eine überwältigende Erfahrung höherer Art, einen „Durchbruch“ des eigenen Geistes hinein in den göttlichen. Geist und Gemüt waren bei ihm zuvor in einem Zustand der Hoffnungslosigkeit, ja Verzweiflung in Anbetracht der großen und dunklen „Welträtsel“ (Haeckel).²⁵ Insbesondere über das sehr präsente Dasein des Bösen und der Ungerechtigkeit, des Leidens der Guten und des Wohlergehens der Schlechten geriet der nachdenkliche schlesische Schuster in eine Stimmung, die heute eine Depression genannt werden würde (zitiert wird aus der klassischen Werkausgabe des 17. Jh.s):

„Ward ich derowegen [der vielen Leiden und des weit verbreiteten Unrechts wegen] ganz melancholisch und hoch berübet, und konnte mich keine Schrift trösten, welche mir doch fast wol bekannt war: dabey dann gewißlich der Teufel nicht wird gefeyret haben, welcher mir dann oft heidnische Gedanken einbleuete, deren ich allhie verschweigen will. Als sich aber in solcher Trübsal mein Geist (dann ich wenig und nichts verstund was er war) ernstlich in GOTT erhub als mit einem großen Sturme, und mein ganz Hertz und Gemüthe, samt allen andern Gedancken und Willen sich alles dareyn schloss, ohne Nachlassen mit der Liebe und Barmhertzigkeit GOTTES zu ringen, und nicht nachzulassen, Er segnete mich dann, das ist, Er erleuchtete mich dann mit seinem H. Geiste, damit ich seinen Willen möchte verstehen, und meiner Traurigkeit loswerden, so brach der Geist durch [...] bis in die innerste Geburt der Gottheit, und [ist] allda mit Liebe umfangen worden, wie ein Bräutigam seine liebe Braut umfähet. Was aber für ein Triumphiren im Geiste gewesen, kann ich nicht schreiben oder reden: es läßt sich auch mit nichts vergleichen als nur mit deme, wo mitten im Tode das Leben geboren wird, und vergleicht sich der Auferstehung von den Todten. In diesem Lichte hat mein Geist alsbald durch alles gesehen, und an allen Creaturen, so wol an Kraut und Gras Gott erkannt, wer der sey, und wie er sey, und was sein Wille sey; auch so ist alsbald in diesem Lichte mein Willen gewachsen mit großem Trieb, das Wesen GOTTES zu beschreiben.“²⁶

Böhmes Geist brach somit durch bis ins Innerste Gottes – welches Geschehen seiner Überzeugung nach voraussetzt, dass der Mensch, selbst räumlich besehen, eigentlich ohnehin schon immer in Gott lebt. Böhme nennt den Kosmos den „Leib Gottes“, wobei sich der Geist Gottes in diesem göttlichen Leib auf analoge Weise verhalte wie der Geist des Menschen im menschlichen:

„Willst du ein Philosophus und Naturkündiger seyn, und GOTTES Wesen in der Natur erforschen, wie dis alles beschaffen sey, so bitt GOTT um seinen H. Geist, daß Er dich mit demselben wolle erleuchten. Denn in deinem Fleisch und Blute kannst du solches nicht ergreifen: ob du es gleich liesest, so ist es

gleich nur ein Dunst oder Dunckel vor deinen Augen; allein in dem H.Geiste, der Gott ist, und auch in der ganzen Natur, daraus alle Dinge worden sind, kannst du forschen bis in den ganzen Leib Gottes, welcher ist die Natur [...] Gleichwie der Geist eines Menschen in dem gantzen Leibe in allen Adern herrschet und erfüllet den gantzen Menschen; so auch der H. Geist erfüllet die gantze Natur.“²⁷

Der Hl. Geist, der auf solche Weise die Natur erfüllt, geht nach Böhmes Überzeugung bzw. mystischer Schau von Gott Vater und Gott Sohn aus. Während aber der Hl. Geist das mit Willen Gottes, des Vaters und Sohnes, gesprochene Wort sei, sei geheimnisvoll auch schon „vor dem gefassten Willen“ Gottes ein anderes „Wort“ ausgesprochen worden: „Das Ausgesprochene vorm Willen ist die ewige Weisheit Gottes, die Jungfrau der Zucht.“²⁸ Böhmes Erklärung lautet:

„Gott gebietet allein sein Herz und Sohn, und will sonst nichts mehr aus sich gebären; darum ist das Ausgesprochene vorm Willen eine Jungfrau der Zucht, welche auch nichts mehr gebietet, sondern erblicket sich im H. Geist unendlich in den tieffen Wundern der Allmacht, und eröffnet diesselben; und die hat das starcke Fiat Gottes zum Werckzeug, damit Sie alles schaffet und im Anfang geschaffen hat, und erblicket sich in allen geschaffenen Dingen, daß die Wunder aller Dinge durch Sie an den Tag gebracht werden.“²⁹

Ohne Zweifel ist hier, wie sie Böhme dann auch an vielen Stellen seiner Werke benennt,³⁰ von der „Sophia“³¹ die Rede, die sich in allem Geschaffenen wiedererkennt – wie sie von ausgewählten Sehern auch selbst in allen Geschöpfen erkannt (oder doch erahnt) werden kann. Nochmals: Vor dem willentlich ausgesprochenen Wort, dem Hl. Geist, sprach Gott unwillentlich ein anderes „Wort“, das von Böhme mit der Weisheit der spätalttestamentlichen Schriften identifiziert wird. „In“ dieser Weisheit, gleichsam in ihrem „Haus“, in „Sophia“, erschafft Gott seine wunderbare Welt. Sophia inkarniert sich dann in Maria von Nazareth, ganz so wie Gottes Sohn in Jesus von Nazareth. Sophia „hat sich bey Christi Empfängniß [nicht bei Mariae Empfängnis] in Mariam eingelassen“³², und Maria „zurtritt allda der Schlangen [d. i. dem Teufel] den Kopf“³³. Diese erstaunliche mariologische Wende in der Sophienlehre wird insbesondere in der neoorthodoxen Sophiologie Russlands aufgegriffen und vielgestaltig fortentwickelt werden.

8. Sophia bei Wladimir Solowjew

Der russische Philosoph und Dichter Wladimir Solowjew (1853-1900) wehrte sich ein Leben lang gegen die Unterstellung, er habe mit seiner Sophiologie, die er mit dem Gedanken einer personalen Alleinheit aller Realität verknüpft, die orthodoxe Christenheit mit neuem (und fragwürdigem) Gedankengut bereichern wollen.³⁴ Er verweist zum Beleg in erster Linie auf das Alte Testament, dann auch auf die Väter der östlichen Kirchen und auf die alten russischen Sophien-Ikonen³⁵ bzw. -kirchen. Die wichtigsten Ausführungen Solowjews zur Sophienlehre finden sich in seinen Werken „Vorlesungen über das Gottmenschentum“³⁶ und „Russland und die universelle Kirche“³⁷. Im letztgenannten, ursprünglich in französischer Sprache verfassten Buch unterscheidet der Autor zwischen der göttlich-ungeschaffenen (reschit) und der erstgeschaffenen Weisheit (chokma), um dann erläuternd hinzuzufügen:

„Das bedeutet, dass diese göttliche Weisheit nicht nur die wesenhafte und tatsächliche All-Einheit des absoluten Wesens oder der Substanz Gottes darstellt, sondern, daß sie in sich auch die das geteilte und zerrissene Sein der Welt einigende Macht enthält. Sie, die die vollkommene Einheit des Alls in Gott ist, wird auch *die* Einheit, welche Gott mit der außergöttlichen Existenz verbindet. Sie ist also *der wahre Seinsgrund und das Ziel der Schöpfung* [eigene Hervorhebung].“³⁸

Da Schöpfung, bereits biblisch besehen – Gott schuf den Menschen nach seinem Bild und Gleichnis³⁹ –, ihren Mittel-, Dreh- und Angelpunkt im Menschen hat, findet sich auch im innersten Wesen der Sophia erwartungsgemäß auch *die Idee des Menschen*. Es ist „die zweite, die hervorgebrachte Einheit, der wir den mystischen Namen Sophia gaben, das Prinzip der Menschheit [...], der ideale oder normale [normgebende] Mensch.“⁴⁰

Mit Platon vertritt auch Solowjew den Standpunkt, dass Ideen auf übersinnliche Weise „geschaut“ werden könnten⁴¹ – wenn auch nur von wenigen Sterblichen, sowie auch von diesen nur ausnahmsweise bzw. unter ganz bestimmten Bedingungen. Diese spezifische Art des Erkennens sei von der gewöhnlichen Wahrnehmung ebenso wie vom reflexiven Denken deutlich zu unterscheiden:

„Folglich bedarf es, um sie [die Ideen] in ihrer Wirklichkeit zu erkennen, einer besonderen Art des Denkens [Begriffens], die wir mit dem bereits [u. a. in den Werken Schellings und Baaders begegnenden] bekannten philosophischen Terminus der intellektuellen Anschauung oder Intuition [...] benennen und die eine Primärform wahren Wissens darstellt, welche sich deutlich sowohl von der Sinneswahrnehmung und Erfahrung als auch vom rationalen oder abstrakten Denken unterscheidet.“⁴²

So beeindruckend die philosophisch-theologische Darstellung Solowjews Sophienlehre auch immer sein mag – wir haben diese ja allenfalls schlaglichtartig erhellen können –, noch weit packender ist die autobiographische Verarbeitung der Thematik in Form mehrerer Gedichte, die in Thomas Schipflingers Buch „Sophia-Maria: eine ganzheitliche Vision der Schöpfung“ in einem eigenen Abschnitt gesammelt worden sind.⁴³ Hierunter ragt wiederum das Gedicht „Drei Begegnungen“ aus dem Jahre 1898 heraus. Mit dem Gedichttitel meint Solowjew Begegnungen mit Sophia selbst, die er in einer von ihm als vollkommen real empfundenen Schau in den Jahren 1862 (in Moskau), 1875 (in London) und 1876 (in einem ägyptischen Wüstengebiet) dreimal vor sich gesehen hat. Er erfährt sie als einen Schutzengel der Menschheit und darüber hinaus aller Geschöpfe: „Die vorgeschöpfliche Sophia erscheint [... bei Solowjew ...] als ein Schutzengel der Welt, der über allen Geschöpfen seine Flügel ausbreitet, sie vor dem Sturz ins Chaos schützt, um sie dann in die All-Einheit des göttlichen Seins zurückzuführen.“⁴⁴ Die Orientierung Solowjews an den alten Sophien-Ikonen ist offensichtlich. Eine Fußnote Solowjews zu „Drei Begegnungen“ klärt über die Hintergründe der Entstehung auf: „Ein Herbstabend und ein dunkler Wald ließen mich den Plan fassen, in scherzhaften Versen das Bedeutsamste, was bisher im Leben mit mir geschehen ist, darzustellen.“⁴⁵ Das Poem weist die beachtliche Länge von fünfzig Strophen auf, davon nun lediglich die einleitenden und die um die eindrucksvollste, dritte Begegnung kreisenden wiedergegeben werden:

„Im voraus schon hab' ich den Tod bezwungen
Und – durch die Liebe – die Gewalt der Zeit.
O ew'ge Freundin, schwach von mir besungen,
Nimm an, was meine Muse Dir nun weiht.

[...]

Du hast Dich dreimal mir zu sehn gegeben.
Nicht mein Gedanke war's, der Dich erschuf;
Nein, tiefste Wirklichkeit war dies Erleben:
Du kamst, vernehmend meines Herzens Ruf.

[... Solowjew ist, einer geheimnisvollen Eingebung gehorchend, in seinem 24. Lebensjahr nach Ägypten gereist und eines Abends auf eigene Faust, allein und zu Fuß, in die Wüste gewandert – da gibt sich ihm seine „ewige Freundin“ Sophia tatsächlich zu erkennen:]

„Im Purpurglanz des Morgenhimmels blühte
Ein Frühling auf, draus blicktest Du mich an.
Der helle Schein in Deinen Augen glühte
Wie einst das Licht am Tag, da Gott sein Werk begann.

Was ist, was war, was kommt in Ewigkeiten,
Lag vor dem Blick in reicher Vielgestalt.
Blau schimmern unter mir des Meeres Weiten,
Die weißen Bergeshöhn, der ferne Wald.

Ich sah das All, und alles war nur Eines,
War meiner ewgen Freundin holdes Bild,
Und von dem Glanze dieses Himmelsscheins
War alles um mich her und war mein Herz erfüllt.

Lichtglänzende, dein Wort hat nicht getrogen.
Ich durfte in der Wüste ganz Dich sehn.
Wohin auch immer mich des Lebens Wogen
Noch tragen – dieses Glück kann nicht vergehn.“⁴⁶

9. Sophia im unmittelbaren Umkreis von Albert Rauch (Wilhelm Klein und Thomas Schipflinger)

Wilhelm Klein (*1896), der im Jahre 1996 in seinem 107. (sic!) Lebensjahr verstorben ist, muss neben den russischen Theologen und Literaten Sergei Bulgakow (1871-1944)⁴⁷, Nikolai Berdjajew (1874-1948) und Pawel Florenski (1882-1937) als der vierte große Lehrer der himmlischen Sophia „nachsolowjewscher“ Zeit angesehen werden. Besonders als Spiritual im Germanikum (Rom) prägte er „in unerhörtem Maß“ (vgl. LTHK, Bd. 6, Sp 122) eine ganze Generation von Theologen sowie von Männern und Frauen des kirchlichen und öffentlichen Lebens – nicht zuletzt auch Albert Rauch, Thomas Schipflinger (und Nikolaus Wyrwoll, geb. 1938). Leider scheint es keine geschlossene sophiologische Abhandlung von seiner Hand zu geben, wohl aber diverse aufschlussreiche Hinweise in den sich (durch mehrere erstaunliche Zufälle) erhalten habenden Vortragsmanuskripten aus seiner römischen Zeit – Manus- und Typoskripte, die Albert Rauch selbst bearbeitet und herausgegeben hat.

Hier ein bezeichnendes Beispiel, das mit „Vigil vor Pfingsten, 23. 5. 1959“ überschrieben ist. (Klein nutzt bewusst die Fiktion einer Schöpfung der Welt „im Laufe der Zeit“ – mit dem Hl. Augustinus wohlwissend, dass die Zeit erst *mit der Schöpfung zusammen* einsetzt. Aber auf diese fiktive Weise lässt sich s. E. manches klarer – und dramatischer – veranschaulichen und begreifen:)

„Noch ist die Schöpfung nicht da. Noch ist sie nicht da, die erschaffene Herrlichkeit [...] Noch wohnt der Dreieine in unzugänglichem Licht. Allein. Tu solus Sanctus, tu solus Dominus, tu solus Altissimus, du allein bist heilig, du allein der Herr, du allein der Höchste. Danach, lang danach, eine Ewigkeit danach, so stellen wir vielleicht fest, danach ist die Schöpfung. Nun aber ergeht des Dreieinen

Schöpfers Fiat, es werde! Der Schöpfer persönlich schafft. Das Geschöpf geht hervor. Wird auch das Geschöpf als Kind geboren, wie die Zweite Person in der Gottheit, der Sohn, das Wort? Nein. Geht das Geschöpf hervor aus Vater und Sohn wie jene ewige Dritte Person, der Hl. Geist? Nein. Und doch geht die Schöpfung hervor und zwar nicht nur aus Vater und Sohn wie der Geist, sondern aus Vater, Sohn und Geist. So kommt die Schöpfung vom Dreipersonlichen Schöpfer. Aber wer ist diese [Schöpfung]? Sagt an, wer ist doch diese, die auf am Himmel geht? Quae est ista, quae ascendit quasi aurora consurgens, pulchra ut luna, electa ut sol, terribilis ut castrorum acies ordinata, wer ist diese, die aufgeht wie die Morgenröte, schön wie der Mond, erwählt wie die Sonne, schrecklich wie ein geordnetes Kriegsheer? Die heiligen Dichter beginnen zu singen und zu sagen, was der prosaische Mensch nicht zu sagen wagte. Wer ist diese geschaffene Herrlichkeit? Wer ist diese geschaffene Weisheit?⁴⁸

Die Antwort fällt uns mittlerweile nicht mehr schwer. Das Lied „Sagt an, wer ist doch diese“ ist wohlbekannt. Es liegt ihm ein Gedicht von 1638 zugrunde, welches um 1700 in die sog. „St. Gallener Fassung“ eingegangen ist – einer von vielen! Denn selbst in der Zeit zwischen dem „alten“ Gotteslob von 1975 (dort Nr. 588) und dem „neuen“ von 2013 (Nr. 531) hat sich textgeschichtlich noch so manches getan. (So wurde u. a. im zweiten Vers „die vor dem Tag aufgeht“ in „die auf am Himmel geht“ abgeändert.⁴⁹) Weit wichtiger ist aber das erfragte Subjekt des Liedes, denn diese ist freilich die Gottesmutter und Jungfrau Maria. Pater Klein identifiziert sie mit der ursprünglichen, ersten und reinen Schöpfung „Sophia“, d. i. mit der „geschaffenen Weisheit“.

Ganz auf dieser Linie setzte Pfarrer Thomas Schipflinger (1919-2001) die Erforschung des Gedankens „Maria ist gleich Sophia“ auf seine Weise fort, nämlich noch über die Ränder der Christenheit hinausblickend. Ausgangspunkte waren seine Erfahrungen in russischer Gefangenschaft, Wilhelm Klein, dem sein Buch „Sophia-Maria: eine ganzheitliche Vision der Schöpfung“ auch gewidmet ist, und die russischen Sophiologen. Im autobiographisch verfassten Vorwort zu „Sophia-Maria“⁵⁰ schreibt der Autor über die Werke von Solowjew, Florenskij und Bulgkow:

„Hier wird die Gottesmutter Maria im engsten Zusammenhang mit der Hagia Sophia, der Heiligen Weisheit, gesehen, ja als menschengewordene Weisheit dargestellt. Da durch die Episteln der Marienfesten, die zu einem großen Teil damals aus den Sapientialbüchern der Hl. Schrift genommen waren, in mir immer wieder die Frage aufgetaucht war: Was hat Maria mit der Hl. Weisheit zu tun, warum nimmt die Kirche diese Lesungen an ihren Festen?, kam mir [...] die Antwort, die mich wie eine Erleuchtung traf. Maria ist ja die menschengewordene Weisheit, die Weisheit ist in Maria erschienen. Klar, dass deshalb an ihren Festen die Hl. Weisheit verkündet wird. Meine Frage war beantwortet, eine ruhige und beglückende Gewißheit überkam mich, aber ebenso ruhig und fest der Impuls: Dieser Hl. Weisheit gehört dein Leben, dieses Geheimnis mußt du weiter erforschen, diese Erkenntnis sollst du weitergeben.“

Schipflinger nimmt keinen Anstoß daran, die Gestalt der weiblichen Weisheit Sophia auch in außerchristlichen und außerjüdischen Religionen zu suchen – seines Erachtens auch und zu finden. Neben manch anderen Formen hebt sein Blick insbesondere auf die urtümliche, kulturenübergreifende weibliche Göttin „Mutter Erde“ ab, die sich in ihren Elementen wie etwa Luft und Wasser, ihren Erntegaben wie Korn und Früchten, huldvoll dem Menschen zuneigt. Gegen Schluss seines Buches bezeichnet Schipflinger die Natur als Leib und Kleid dieser Urmutter, um im Geiste sowohl der Ökumene als auch der Ökologie fortzufahren:

„Nach all dem, was wir gehört haben, ist es selbstverständlich, ist es uns ein Bedürfnis, die Welt, die Natur, den Leib und das Kleid der Mutter zu achten und zu ehren, zu hegen und zu pflegen, zu bewahren und zu schützen vor allem Schmutz und Schaden. Wir können in diesem sophianischen Sinn von einer

Naturverehrung, ja einer Naturmystik sprechen. Die sophianische Naturmystik sieht die ganze Natur, das ganze Universum belebt und untereinander in vitaler Kommunikation und seismäßiger Verbindung. Jedes Wesen wird von einer Entelechie, Seele, von einem Geist oder Engel (Genius) belebt und gesteuert. Das Sichtbare ist das Kleid, der Leib, die Erscheinung der unsichtbaren Kraft dahinter, darunter oder darüber. Diese entelechische Kraft sorgt in Verbindung und im Auftrag höherer Entelechien und letztlich der höchsten Entelechie (d. i. die SOPHIA, die Weltseele) für die spezielle Entwicklung des Wesens, für seine Erhaltung und seine Einordnung im Kosmos, seinen Dienst am Kosmos. Da herrscht eine wunderbare, von den höheren und höchsten Entelechien gesteuerte Ökologie und Ökonomie. Der Mensch nimmt durch seine Geisteskraft eine besondere Stellung in diesem ökologischen Ordo ein.“⁵¹

10. Sophia bei Albert Rauch

Ganz im Sinne seines Mitbruders im priesterlichen Dienst schreibt Albert Rauch in seinem „Vorwort des Herausgebers“ zum genannten Buch:

„Das Weltall besteht nicht einfach aus einer Anhäufung von toten Körpern, sondern es ist ein lebendiger Organismus, der beseelt ist von guten Mächten, die das Ganze zusammenhalten, ordnen und beleben. Um dies zu erkennen, brauchen wir nicht Anleihen zu nehmen bei östlichen Religionen oder gar bei okkulten Weisheitslehrern. Die ganze Heilige Schrift ist eine Weisheitslehre, die uns die Tiefen der Wirklichkeit offenbart. Dies besonders und ausdrücklich in den ‚Weisheitsbüchern‘, die am Ende des Alten Testaments stehen und schon in das Neue Testament überleiten. Da ist die Rede davon, daß von Gott ‚am Anfang vor aller Zeit‘ eine Schöpfung geschaffen wurde, die ganz rein und heilig vor Gott steht, als Geliebte Jahwes und als Baumeisterin des Alls. Daß diese reine und ganz Gott hingeebene Schöpfung alles durchdringt und belebt, daß sie das All durchwaltet und Wohnung nimmt in allen und allem. Daß sie besonders den Menschen geschenkt wird und im heiligen Volk Gottes und auf Sion eine Wohnstätte gefunden hat, und von Generation zu Generation übergeht in heilige Seelen.“⁵²

Das Wort vom „heiligen Volk“ lässt aufhorchen. In der Tat versteht Rauch – deutlicher als andere Sophiologen – die Sophia zugleich als erstgeschaffene Weisheit, ewig jungfräuliche Gottesmutter Maria und – ist diese doch Urbild der Kirche – als mystischen Leib Jesu Christi bzw. als seine *Heilige Kirche*. Immer wieder begegnet man in Rauchs Schriften der Trias Sophia-Maria-Ecclesia, wobei es für ihn eine Selbstverständlichkeit bedeutet, in den Begriff der Kirche alle Christusgläubigen einzubeziehen. Nach Rauchs Auffassung ist es bemerkenswert und vielsagend, dass die russische Sophiologie von Anfang an mit Kirchenpatrozinien verbunden gewesen ist. Die große Nähe zur Volksfrömmigkeit der Sophiologie stellt seines Erachtens nicht deren geringsten Wert dieser Lehre dar. Sie ist nicht in philosophischen Instituten oder soz. am grünen Tisch entstanden, sondern trat aus einem uralten Gefühl slawischer Völker heraus ins Bewusstsein der Kirche und Welt. Sogar „vorchristliche Ahnungen“ seien in die entsprechenden Vorstellungen und Lehren mit eingegangen:

„Und während bis zur Missionstätigkeit bei den Slawen im *griechischen* Bereich die Weisheit eindeutig identifiziert wurde mit Christus, dem Logos, „Gottes Kraft und Gottes Weisheit“, kommt nun bei den Slawen ein neuer Aspekt hinzu: die große Verehrung der Mutter Erde und verschiedene andere vorchristliche Ahnungen haben ihr nun weibliche Züge gegeben, so ist auch in der altrussischen Sprache die Übersetzung von Sophia nicht einfach mudrost – Weisheit, sondern Pre-mudrost: All-Weisheit, Über-Weisheit. Und ihr zu Ehren wurden die größten damaligen Sophia-Kirchen gebaut, die ihr Patrozinium jeweils an den Festtagen der Muttergottes haben (8. September oder 15. August.“⁵³

Die Verehrung der Allweisheit geht bei Albert Rauch Hand in Hand mit seinem optimistischen, die Herzen öffnenden Naturverständnis: Sophia-Maria, unsere Mutter sei uns auch bereits im Diesseits, in Raum und Zeit des irdischen Tages, nahe:

„Als Antwort auf das von den Reformatoren und auch von vielen katholischen Theologen so dunkel gezeichnete Bild von der Verfallenheit der Schöpfung wurde nun im letzten Jahrhundert das Bild der Immaculata aufgerichtet. Nicht als eine weit über uns stehende Person, die besonders herausgehoben ist, sondern als ‚unsere Mutter‘, in der wir den Plan der Liebe Gottes schon als existierend sehen können und die auch uns schon den Weg des Heiles und Führerin zur Gemeinschaft mit Gott werden kann.“⁵⁴

Die spezifische Marienfrömmigkeit Albert Rauchs kann somit als *kosmisch* („Verehrung der Mutter Erde“) und *mystisch* zugleich bezeichnet werden. Er verspürte „hinter“ der sichtbaren Natur die beglückende Gegenwart der Gottesmutter; sein ganzes Naturverständnis war durch und durch marianisch geprägt.⁵⁵

Rauch hegte eine sehr große Liebe zur Natur. Er ist im Umgang mit der Natur und den Menschen selbst nie anders als von großer Natürlichkeit gewesen. Aller Diesseitsverachtung feind, und allem naturfeindlichen Gehabe gegenüber kritisch, hatte er ein großes und mitfühlendes Herz für alles echt Natürliche und echt Menschliche. Und so scheint mir die folgende Beobachtung Rauchs ganz im Einklang mit seiner ungekünstelten, geraden Wesensart zu stehen:

„Bekannt ist aus der Lebensbeschreibung des heiligen Slawenapostels Konstantin-Kyryll, der auch ‚der Philosoph‘ genannt wird, daß er als Jugendlicher in einer Vision im Kreis von jungen Mädchen eine sah, die er besonders schön und liebenswert fand und die er sich als ‚Braut‘ erwählte. Sie offenbarte ihm ihren Namen ‚Sophia‘. Ihr weihte er sein Leben, er wurde ‚Liebhaber der Weisheit – Philo-Sophos‘ – und vielleicht ist dies auch mit einer der Gründe, warum die nun sich zum Christentum bekehrenden Slawen eine ganz besondere Richtung haben zu Sophia – der göttlichen Weisheit, der sie die ersten Kirchen in Kiew, Novgorod, Polotz usw. weihten und deren Ikonen sich in geheimnisvoller Weise unterscheiden von der griechischen Vorstellung von Sophia und doch auch wieder ganz in der christlichen Tradition stehen.“⁵⁶

Am frühesten Anfang der ganzen russischen – auch Rauchschen – sophiologischen Marienverehrung steht demnach die spontane Verliebtheit eines Jünglings in ein schönes junges Mädchen: Ein sehr menschlicher Beginn, wie ich meine, und ein reizender Gedanke ist es dazu, sich darauf zu besinnen, was sich hieraus alles ergeben hat ...

Abbildungen



Ikone „Hagia Sophia“, Novgoroder Typus: Die heilige Sophia – als gekrönter Feuerengel dargestellt, die Welt zu ihren Füßen – ist umgeben von das Kreuz verehrenden Engeln, von Jesus Christus, der ungeschaffenen Weisheit, von Maria, der Inkarnation der geschaffenen Weisheit Sophia, und von Johannes dem Täufer, der „Stimme in der Wüste“, die Jesus Christus „den Weg bereitet“ hat. Die Ur-Ikone von Novgorod stammt aus dem 16. Jh. – abgebildet ist eine gemalte Kopie aus dem 20. Jh. (Foto: Wikimedia – gemeinfrei).



Die Gottesmutter Maria – in einer Darstellung, die an die Ikone von Novgorod erinnert – steht auf einem Sockel, der mit einem Ähren zeigenden Basrelief geschmückt – ein Hinweis auf Sophia, die „Mutter Erde“. Zugleich bildet Sophia-Maria die lebendige Achse zum Himmel, die den Gottmenschen Jesus Christus in die Welt hinein geboren hat. Abgebildet ist eine Steinstatue aus dem von Albert Rauch konzipierten und realisierten Ensemble „Marienbrunnen“ vor der Filialkirche St. Michael in Etterzhausen (Foto: Michael Bonk, Regensburg).

Anmerkungen:

¹ Ulrich Hommes, *Der Glanz des Schönen*, Regensburg: Buchverlag der Mittelbayerischen Zeitung 1992, S. 20.

² Vgl. hierzu etwa Teilhard de Chardins „Hymne an das Ewig-Weibliche“, darin u. a. zu lesen ist: „Durch die schöpferische Verflochtenheit meines Wesens mit der Natur wirke ich als ihr Lebensprinzip, bin ich die Seele der Welt. In Wahrheit – ich bin der allgegenwärtige Charme des Universums, ich bin das vielgesichtige Lächeln der Schöpfung.“ (ÜB. von Hans Urs von Balthasar, Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln 1968).

³ Tomas Špidlík, *Die russische Idee. Eine andere Sicht des Menschen*. Aus dem Französischen übertragen von Petronilla und Richard Cemus, Würzburg: Verlag „Der christliche Osten“ 2002, S. 486f.

⁴ Sigmund Bonk, „Des Winters ungeachtet im Weinberg des Herrn“, in: Peter Morsbach (Hg.), „Ich bin da.“ *Regensburger Almanach 2015*, Regenstau: MZ-Buchverlag 2015, S. 88.

⁵ Die Annahme einer Präexistenz Marias wird innerhalb der katholischen Dogmatik immer als zumindest verdächtig oder „grenzwertig“ empfunden werden – und wohl auch werden müssen. Das hat damit zu tun, dass mit der Annahme (Postulierung) eines Wesens zwischen Mensch und Gott die ontologische Fundamentaldistinktion zwischen Schöpfer und Geschöpf zumindest als „aufgeweicht“ erscheint. Aber auch geistesgeschichtlich besehen, muss die Sophiologie anecken – hat sie doch immer wieder auch bei Gnostikern Zuflucht gefunden. So findet sich im „*Marienlexikon*“, hg. im Auftrag des Institutum Marianum Regensburg e. V., von Remigius Bäumer und Leo Scheffczyk, (Sankt Ottilien: Eos Verlag, Bd. 6 1994) unter dem Lemma „Sophiologie“ der folgende, etwas unfreundliche Eintrag: Sophiologie „ist die ausschließlich von einigen russ. Orth. Denkern der neueren Zeit ausgehende phil.-theol. Spekulation oder Gnosis, die sich auf die Sophia, d. h. auf die Weisheit Gottes und die in dieser begründeten Schöpfung bezieht“ (S. 209).

⁶ Thomas Schipflinger, *Sophia-Maria. Eine ganzheitliche Vision der Schöpfung*, (Reihe: KOINONIA, Schriftenreihe des Ostkirchlichen Instituts Regensburg, Bd. VII, hg. von Albert Rauch und Paul Imhof SJ) München und Zürich: Verlag Neue Stadt 1988.

⁷ Schipflinger und Rauch verdanken ihre sophianischen Überzeugungen zu einem gewichten Teil dem langjährigen charismatischen Spiritual im Germanicum-Ungaricum, Rom Pater Prof. Dr. Wilhelm Klein S.J.

⁸ Symposium, 201 St., vgl. Platon, *Sämtliche Dialoge*, Bd. III, hg. von Otto Apelt, Hamburg: Felix Meiner Verlag, S. 46.

⁹ 203 St., a.a.O., S. 47.

¹⁰ 204 St., a.a.O., S. 48.

¹¹ Vgl. 209 St, a.a.O., S. 57.

¹² 210 St., a.a.O., S. 58f.

¹³ 211f. St., a.a.O., S. 60f.

¹⁴ Plotin, *Enneaden* („Berliner Ausgabe“), hg. von Michael Holzinger nach der ÜB. von Hermann Friedrich Müller von 1878, Berlin: Weidmann Verlag 1878, in der Neuausgabe o. J. S. 50.

¹⁵ Vgl. Gregor von Nyssa, *Der versiegelte Quell. Auslegung des Hohen Liedes*, in Kürzung übertragen und eingel. von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln: Johannes Verlag 1954 (Erstaufgabe 1939).

¹⁶ A.a.O., S. 9.

¹⁷ A.a.O., S. 111.

¹⁸ Augustinus, *Bekenntnisse*, üb. und eingel. von Herman Hefele, Wiesbaden: VMA Verlag 1958.

¹⁹ Hermann Goltz (Hg.), *Akathistos. Hymnen der Ostkirche*, Leipzig: St. Benno-Verlag 1988. S. 85.

²⁰ Marsilio Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl. Mit einer Erklärung und Anmerkungen* herausgegeben von Paul Richard Blum, Hamburg: Felix Meiner 2014, S. 133f.

²¹ A.a.O., S. 13f.

²² Vgl. thematisch dazu auch das Buch von Waldemar Bonsels (1880-1952) *Eros und die Evangelien. Aus den Notizen eines Vagabunden*. Frankfurt/Main: Verlag Rütten & Loening, 1921

²³ Ficino, a.a.O., S. 14 f.

²⁴ Alle loben sie die Weisheit – wobei an dieser Stelle aber auch an das Werk des Erasmus von Rotterdam erinnert werden mag, das „Lob der Torheit“ ...

²⁵ Einen guten Überblick über das Thema Sophia bei Böhme bietet das neu erschienene Werk von Brigitte Romankiewicz, *Sophia kehrt zurück. Evangelische Mystik im Schatten Luthers*, Freiburg: Herder Verlag 2016, insb. S. 105-117.

²⁶ Jacob Böhme, *Sämtliche Schriften, Faksimile-Neudruck der Ausgabe in elf Bänden* hg. von Will-Erich Peuckert, Erster Band „Aurora, oder Morgenröthe im Aufgang“, Stuttgart: Fr. Fromanns Verlag / Günther Holzboog, 1955, S. 266.

²⁷ A.a.O., S. 31f.

²⁸ Böhme, Von den drei Prinzipien, In der „Ausgabe in elf Bänden“ der „Zweite Band“, S. 276.

²⁹ A.a.O., S. 276f.

³⁰ Vgl. „Elfter Band“ (Registerband“) unter dem Lemma „Sophia“, S. 338 – 340.

³¹ Nikolaj Berdjajev weiß in seinen „Studien über Jakob Böhme (II)“ zu berichten: „Als Böhme das erste Mal das Wort ‚Idee‘ hörte, rief er aus: ‚Ich sehe die reine, himmlische Jungfrau!‘ (vgl. borisogleb.de/relphil.html – am 11. 11. 2016).

³² A.a.O., „Elfter Band“, S. 339.

³³ A.a.O., S. 340.

³⁴ Vgl. z. B. in: Wladimir Solowjew, *Deutsche Gesamtausgabe*, hg. von Wladimir Szylarski u. a., München: Erich Wewel Verlag, 1978 ff., Bd. 1, S. 671.

³⁵ Ein guter Überblick über *die russischen Marienikonen* findet sich unter dem gleichnamigen Titel (S 80-116) in dem Bildband: *Tausend Jahre Marienverehrung in Rußland und Bayern*, hg. von der Geistlichen Akademie Sagorsk/Moskau und dem Ostkirchlichen Institut Regensburg, München und Zürich: Verlag Schnell und Steiner 1988, S. 80-116.

³⁶ Vgl. Wladimir Solowjew, *Deutsche Gesamtausgabe*, Bd. 1.

³⁷ A.a.O., Bd. 3.

³⁸ A.a.O., Bd. 3, S. 352.

³⁹ Vgl. Gen 1,26f.

⁴⁰ Solowjew, Bd. 1, S. 677.

⁴¹ Eine solche Schau steht auch am Beginn seines gesamten Philosophierens: „Der Zentralbegriff der Solowjewschen Philosophie ist der Begriff der ‚positiven All-Einheit‘. In allen seinen Konstruktionen geht er [Solowjew] immer von der Annahme aus. daß die Welt ursprünglich eine Einheit war und alles in ihr sündhaft Getrennte zueinander strebt, um, in Liebe versöhnt und geeint, frei zu Gott zurückzukehren. Um Solowjew richtig zu verstehen, muß man sich aber darüber klar werden, daß sein Begriff der ‚positiven All-Einheit‘ keinesfalls als Schlußresultat eines abstrakt-logischen Denkens zu verstehen ist [...], sondern als eine begriffsmetaphysische Umschreibung einer ganz konkreten mystischen Erfahrung, die der Denker und Visionär in seinem berühmten Gedicht ‚Die drei Begegnungen‘ geschildert hat.“ (Fedor Stepun, *Mystische Weltanschauung. Fünf Gestalten des russischen Symbolismus*, München: Carl Hanser Verlag 1964, S. 18.

⁴² A.a.O., Bd. 1, S. 611.

⁴³ Vgl. Thomas Schipflinger, *Sophia – Maria: eine ganzheitliche Vision der Schöpfung*, a. a. O., S. 170-178.

⁴⁴ Stepun, a.a.O., S. 53.

⁴⁵ Wladimir Solowjew, *Deutsche Gesamtausgabe, Ergänzungsband „Solowjews Leben in Briefen und Gedichten“* hg. von Ludolf Müller und Irmgard Wille, München: Erich Wewel Verlag, S. 267f.

⁴⁶ Solowjew, a.a.O., S. 267f. und S. 273. Vgl. allgemein zu Solowjews Sophiologie das Buch von Jonathan Sutton, *The Religious Philosophy of Vladimir Solovyov: Towards a Reassessment*, Basingstoke: Macmillan 1988.

⁴⁷ Vgl. hierzu Barbara Hallensleben, „Sergej Bulgakov – Denker und Diener der göttlichen Weisheit“, in: *Novalis* (Sept. / Okt. 2003), S. 56-62.

⁴⁸ Wilhelm Klein, *Gottes Wort im Kirchenjahr. Vorträge im Kolleg 1957 bis 1961*, Tübingen: Correspondenzblatt Germanicum Ungaricum 1999, S. 463f. Klein wird auch von dem bedeutenden Regensburger Philosophen Ferdinand Ulrich mehrfach zitiert, so bereits in dessen frühem Werk

(1961) „Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage, in 2. Auflage hg. von Martin Bieler und Florian Pitschl. Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln 1998, S. 276.

⁴⁹ Zur Textgeschichte und ihren historischen und theologischen Hintergründen vgl. Hermann Kurzke und Christine Schäfer, *Mythos Maria. Berühmte Marienlieder und ihre Geschichte*, München: C. H. Beck 2014, S. 215-235.

⁵⁰ Schipflinger a.a.O., S. 6.

⁵¹ Schipflinger, a.a.O., S. 308f.

⁵² A.a.o., O., S. 11.

⁵³ Albert Rauch, „Die Vision von Sophia, der göttlichen Weisheit des heiligen Slawenapostels Kyrill und des russischen Philosophen Vladimir Solov'ev“. Unveröffentlichtes Typoskript, 11 Seiten, undatiert, im Besitz des Verf.s. (Der Name „Hagia Sophia“ für den bekannten Kirchenbau in Konstantinopel bezieht sich allerdings nicht auf die Gottesmutter, sondern historisch nachweisbar auf Jesus Christus.)

⁵⁴ Albert Rauch, „Marienverehrung in Ost und West. Gemeinsamkeiten und Besonderheiten“, a.a.O., S. 29

⁵⁵ Was Albert Rauchs Naturerfahrungen anbelangt, so haben alle, die ihn kannten, aus Gesprächen mit ihm sicherlich ihre eigenen lebhaften Erinnerungen daran. Hier möge noch ein Erlebnis Bulgakows Erwähnung finden, das in seiner dramatischen Eindringlichkeit anrührt und welches zu Recht mit dem „Damaskuserlebnis“ des hl. Paulus verglichen worden ist; es findet sich in seinen autobiographischen Aufzeichnungen (üb. von Elke Kirsten im Zusammenhang mit ihrem Vortrag „Die Realität der sophianischen Dimension. Versuch einer Annäherung“, gehalten am 30. Sept. 2004 bei dem Symposium „Russische Theologie im europäischen Kontext. S. N. Bulgakov und das westliche religionsphilosophische Denken“ in der St. Andreas Kirche, Moskau). Bulgakow spricht hier von der Gegenwart *Gottes* in der Natur, anderswo aber des Öfteren auch von der Gegenwart der innig mit Gott verbundenen *Sophia*, Seinem „lebendigem Gewand“: „In meiner Seele ließen sich geheimnisvolle Rufe vernehmen, denen sie entgegen stürzte ... Es war in der Abenddämmerung. Wir fuhren durch die südliche Steppe, umweht von den Honigdüften und denen des Heus, übergossen vom goldschimmernden Purpur eines beglückenden Sonnenuntergangs. In der Ferne blauten schon die nahen Berge des Kaukasus. Es war das erste Mal, dass ich sie sah. Und meine hungrigen Blicke auf die hervortretenden Berge gerichtet, nahm ich das Licht und die Luft in mich auf, vernahm ich *die Offenbarung der Natur*. Meine Seele hatte sich schon lange mit dem dumpfen, schweigenden Schmerz abgefunden, die Natur nur als schöne Hülle, als trügerische Maske einer toten Wüste anzusehen, ungeachtet ihres eigenen Denkens war sie aber nicht fähig, sich mit einer Natur ohne Gott auszusöhnen. Und plötzlich, in jener Stunde, begann sie in Bewegung zu geraten, wurde von Freude ergriffen, erzitterte: Wenn dies alles aber ... nicht Wüste, Lüge, Maske, nicht Tod, sondern Er, der gütige und liebende Vater, Sein Gewand, Seine Liebe wären ...“

⁵⁶ Rauch, Typoskript, a.a.O., S. 5.