

St. Andrew's Biblical Theological College  
Ostkirchliches Institut, Regensburg

Internationale Konferenz zum 60. Todestag von Erzpriester Sergei Bulgakov  
**Russische Theologie im Europäischen Kontext**  
**Bulgakov und zeitgenössischer Westlicher Religions-Philosophisches Denken**  
29 September – 3 Oktober 2004

**Programmabriss mit deutschen Zusammenfassungen der Beiträge**  
(der gesamte deutsche Text von Elke Kirsten und eine deutsche Zusammenfassung des Textes von Regula Zwahlen lagen vor; die anderen Beiträge sind hier in vorläufiger deutscher Übersetzung (von Dr. Albert Rauch) der Kurzfassung wiedergegeben)

Für weitere Information zur Tagung wird auf die russische Version der Homepage von St. Andrew's Biblical Theological College: [www.standrews.ru](http://www.standrews.ru) verwiesen; dort können auch die russischen Texte noch bis Ende Oktober unter dem dort angegebenen Link eingesehen werden.

### Mittwoch 29. September 2004

**18.00 Uhr** Eröffnung der Konferenz

*A.E. Bodrov, Rektor des Biblisch-Theologischen Instituts, Moskau*

*Msgr. Albert Rauch, Direktor des Regensburger Ostkirchlichen Instituts*

*V. N. Porus, Moskau*

**19.00 Uhr** Abendessen

### Donnerstag 30. September 2004

*Rauch A. Regensburg*

#### **Die Grenzen der Kirche**

#### **Ein Vergleich der Aussagen des II. Vatikanischen Konzils und von S.N. Bulgakov (Kurzfassung)**

Am Anfang stand die Botschaft von der Kirche als dem Geheimnis der liebenden Verbindung des auserwählten Volkes mit Gott. So wird im AT oft das Volk Gottes mit „Jungfrau Tochter Sion, Tochter Jerusalem, Braut Gottes genannt. Das „Hohelied der Liebe“ des AT wird vom jüdischen Volk von alters her als Inbegriff der Liebesmystik gesehen: im Bild der irdischen Liebe von zwei jungen Menschen wird Gottes Liebe zu seinem Volk beschrieben. „Man nennt dich ‚Meine Wonne‘ und dein Land ‚Die Vermählte‘. Denn der Herr hat an dir seine Freude, und dein Land wird mit ihm vermählt. Wie der junge Man sich mit der Jungfrau vermählt, so vermählt sich mit dir dein Erbauer. Wie der Bräutigam sich freut über die Braut, so freut sich dein Gott über dich“ (Jes 62,4.5.). Und „Ich traue dich mir an auf ewig; ich traue dich mir an um den Brautpreis von Gerechtigkeit und Recht, von Liebe und Erbarmen, ich traue dich mir an um den Brautpreis meiner Treue. Dann wirst du den Herrn erkennen“ (Hos 2,21.22), d.h. eins werden mit ihm.

Diese Brautmystik des Mysteriums der Kirche haben die Kirchenväter aufgenommen, wozu sie auch die Schriften des NT ermunterten: „Ihr Männer liebt eure Frauen, wie Christus die Kirche (κυριακη) geliebt und sich für sie hingegeben hat, um sie im Wasser und im Heiligen Geist rein und heilig zu machen. So will er die Kirche herrlich vor sich erscheinen lassen, ohne Flecken, Falten oder andere Fehler; heilig soll sie sein und makellos“ (Eph 5,25.26).

In der Zeit der Renaissancefürsten hat das Bild von Monarchie und Absolutismus auch das Bild der Kirche geprägt. So wird ab damals die Kirche vor allem gesehen als

„perfekte Gesellschaft“ (societas perfecta) in absoluter Unterordnung unter die Hierarchie, besonders und die universale Jurisdiktion des Papstes.

Die Reformatoren der beginnenden Neuzeit wiederum sahen im Blick auf den aufkommenden Nationalismus die Kirche vor allem als „Gemeinschaft der Gläubigen“ (congregatio fidelium) und unter dem aufkommenden Demokratieverständnis vor allem als „Volk Gottes“ mit quasi volksdemokratischen Strukturen. Die Einheit von sichtbarer und unsichtbarer Kirche wurde größtenteils übersehen. Ihre Grenzen wurden eng auf die Menschen und Orte verkürzt, bei denen das Evangelium in rechter Weise gepredigt und die Sakramente rechtmäßig gespendet werden.

Das II. Vatikanische Konzil bemühte sich wieder, das Geheimnis der Kirche zu sehen als Geheimnis der Liebe Gottes zur ganzen Schöpfung. „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (Dogmatische Konstitution über die Kirche, lumen gentium Nr. 1)

Einen großen Beitrag zu dieser neuen - und zugleich alten - Sicht von der Kirche als dem Geheimnis der Liebe Gottes zu seinem Volk, zur ganzen Menschheit und durch sie zur ganzen Schöpfung leisteten namhafte Konzilstheologen wie die später zu Kardinälen ernannten Theologen Yves Congar, Jean Danielou, Henry de Lubac, Urs von Balthasar, Josef Ratzinger.

Alle oben genannten weisen in ihren Schriften darauf hin, dass sie in dieser Hinsicht viel gelernt haben von den russischen Theologen und Religionsphilosophen, deren Werke sie studiert und die sie zum Teil persönlich kennen und schätzen gelernt haben als Emigranten und Lehrer an dem Institut S. Serge in Paris und anderswo. Besonders oft nennen sie den Einfluß von Erzpriester Sergij N. Bulgakov.

Mein Vortrag möchte dies durch Zitate und Überlegungen zu S.N. Bulgakovs Hauptwerken darlegen

*Rauch Albert, Regensburg  
(Ganzer Vortrag)*

### **S.N. Bulgakov: Thesen über die Kirche**

#### ***Im Vergleich mit der Dogmatischen Konstitution über die Kirche des II. Vatikanums***

In diesem Beitrag möchte ich am Beispiel eines Vortrags von Erzpriester S. N. Bulgakov aufzeigen, wie sehr russische orthodoxe Theologen die Erneuerung der Katholischen Kirche durch das II. Vatikanum maßgeblich beeinflusst haben.

Es waren vor allem die orthodoxen russischen Emigranten, welche die Erneuerung der katholischen Theologie und Kirche im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils inspirierten. Die maßgeblichen Vertreter der französischen „Nouvelle théologie“, wie Yves Congar und Henri de Lubac und Jean Danielou (alle wurden später zu Kardinälen ernannt wegen ihrer theologischen Leistungen als Konzilsberater) fanden in der Ekklesiologie der orthodoxen Kirche Anregungen für eine neue Sicht der katholischen Kirche, die sich nicht allein an ihren institutionellen Elementen, sondern vorrangig an dem geistgewirkten neuen Leben in Christus orientiert.

Es ist darum ein Beitrag zur historischen Gerechtigkeit, dass wir der russischen orthodoxen Kirche für diese Bereicherung ausdrücklich danken.

Im deutschsprachigen Raum kann man diesen Einfluß auf Theologen und Konzilsberater (und späteren Kardinäle) wie Hans Urs von Balthasar, Josef Ratzinger und Alois Grillmeier beobachten.

Alle oben genannten katholischen Theologen weisen häufig auf die Inspirationen und Einflüsse hin, die sie durch russische Theologen und Religionsphilosophen erhalten haben, vor allem durch Erzpriester S. N. Bulgakov, dessen Werke ihnen durch das Institut S. Serge in Paris zugänglich wurden.

Erzpriester S. N. Bulgakov hat auf dem I. Kongreß für Orthodoxe Theologie im Jahre 1936 in Athen folgenden Beitrag über die Lehre der Kirche gehalten.

Bulgakov beginnt mit den Worten:

**(Die Worte von S.N. Bulgakov sind jeweils fett gedruckt)**

**Für unsere Zeit erscheint dogmatisch als das wichtigste und das wesentlichste die Lehre über die Kirche.**

### **1. Die Kirche als ein Gegenstand des Glaubens.**

**Der katechetische Begriff der Kirche als Gemeinschaft von Menschen, die geeint sind in den Dogmen, dem Priesteramt und in den Sakramenten, stimmt im allgemeinen überein mit dem Kirchenbegriff der dogmatischen Bücher des Protestantismus und mit dem Römischen Katholizismus.**

**Doch dieses Verständnis bezieht sich auf das *sichtbare* Sein der Kirche, auf ihr historisches Antlitz. Aber es berührt nicht ihren noumenalen „unsichtbaren“ Grund, der als solcher erkannt wird durch den Glauben („Ich glaube ..*an* die Kirche“) und der ein Gegenstand des Glaubens ist.**

Auch die dogmatische Konstitution über die Kirche (*Lumen gentium*, im folgenden LG) spricht zu Beginn vom Mysterium der Kirche.

„Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament (*mysterium, taina*), das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG Nr.1)

### **2. Die Kirche und die Kirchen.**

**Zur Kirche gehört auch ein überempirisches Sein, das zwar im Leben einer bestimmten kirchlichen Gemeinschaft zum Ausdruck kommt, jedoch dadurch nicht erschöpft wird. Vor allem begrenzt sich das Sein der Kirche nicht durch den Umfang ihres sichtbaren Bestandes, sondern schließt in sich die Engelwelt und die Seelen ihrer verstorbenen Glieder ein.**

**Außerdem ist die Kirche als unvergängliches Lebensprinzip nicht auf Raum und Zeit beschränkt, sondern überragt sie. In diesem Sinn unterscheiden auch die Briefe des Apostels Paulus die Kirche von den Kirchen als örtlichen Gemeinschaften.**

**Sie ist überzeitlich und in diesem Sinn ist sie der ewige Grund des Seins und der Weltschöpfung. Wir lesen im „Pastor Hermas“, dass die Welt um der Kirche willen geschaffen wurde, als ihr Gefäß. Der Garten Eden, wo Gott zu dem ersterschaffenen Menschen sprach, ist dafür ein direktes Zeugnis. Im ekklesiologischen Brief an die Epheser ist gesagt: „Gott hat uns in ihm erwählt vor der Erschaffung der Welt“ (Eph 1,4)!**

**Als Anfang des göttlichen Lebens, das der Schöpfung gegeben wurde, ist die Kirche das „von Ewigkeit her verborgene Geheimnis in Gott“ (Eph 3,9), die Wohnstatt im Himmel, „ein nicht von Händen gemachtes ewiges Haus“ (2Kor 5,1), Gottes Herrlichkeit, die an uns offenbar werden wird (Röm 8,18), das himmlische Jerusalem, das auf die Erde herabkommt in der Fülle der Zeit (Offb 21).**

Die Visionen des frühchristlichen Schriftstellers Pastor Hermas sind schon früh entscheidend geworden für unser Kirchenbild. Dieser frühchristliche römische Schriftsteller sieht die Kirche in ihren zwei Aspekten: als ein *vor-weltliches* Wesen und zugleich als eine Struktur *in* der Welt.

„Es erschien mir, Brüder, in meiner ersten Vision (*im Traum*) eine sehr alte Frau, auf einem Thron sitzend.

In der zweiten Vision hatte sie ein junges Gesicht, aber Leib und Haare waren alt, und sie sprach stehend zu mir; sie war fröhlicher als vorher.

In der dritten Vision war sie bedeutend jünger mit sehr schönem Gesicht, doch graue Haare hatte sie auch; sie war ganz fröhlich und saß auf einem Schemel.

Da sagte mir ein junger Mann im Traum: „Wer denkst du, ist wohl diese alte Frau?“ Ich sagte: „Eine Sybille“. „Du irrst dich!“ sagte er. „Wer ist sie denn dann?“

Und er sagte mir: „Sie ist die Kirche Gottes“. Ich fragte: „Warum ist sie dann alt?“ „Deswegen, weil sie erschaffen wurde vor allem, darum ist sie alt; und ihretwegen ist die Welt geschaffen“.

Τις ουν εστιν, φημι: Η Εκκλησια, φησιν. Ειπον αυτω: διατι ουν πρεσβυτερα; Οτι, φησιν, παντων πρωτη εκτισθη, δια τουτο πρεσβυτερα; και δε δια ταυτην ο κοσμος κατηρτισθη. Et ego dixi: Quis ergo est? Et ait mihi: Ecclesia est. Et dixi ei: Quare senior? Et ait mihi: Quoniam prior omnium creata est, propterea senior est, eo quod propter ipsam saeculum creatum est.

Und von Gott sagt er: „Der in den Himmeln Wohnende, der alles aus dem Nichts (!) ins Dasein gerufen hat und erfüllt und vermehrt hat wegen seiner heiligen Kirche,

Ο εν τοις ουρανοις κατοικων και κτισας εκ του μη οντος (!) τα οντα και πληθυνας και αυξησας ενεκεν της αγιας εκκλησιας αυτου.

Das ist der himmlisch-äonische Aspekt der Kirche.

In der anderen Vision sieht er den historischen Aspekt der Kirche unter dem Bild eines Turmes, von den Engeln gebaut und aus den Christen als lebendigen Steinen bestehend. Die Steine sind so stark ineinander gefügt, dass der Turm als Ganzes wie aus *einem* Stein gehauen erscheint.

Das sind zwei Aspekte der *einen* Kirche. „Höre nun die Erklärung des Turmes“, sagt die Kirche zu Pastor Hermas in der Gestalt der alten Frau: „Auch der Turm, den du hier erbaut siehst, bin ich, die Kirche, dieselbe die dir jetzt und vorher erschien“

ο μεν πυργος, ον βλεπεις οικοδομουμενον, εγω ειμι η Εκκλησια, η οφθειςα σοι νυν και το προτερον.

Turris enim quam vides, quae aedificatur, ego sum, Ecclesia, quae parui tibi modo et antea“.

### **3. Die Kirche als Gottmenschentum.**

**Die Kirche ist die Gottmenschheit, seit Ewigkeit im Himmel, und in der Schöpfung als Fülle der Zeit sich verwirklichend. Diese Verwirklichung vollzieht sich durch Gottes Menschwerdung und durch Pfingsten, durch die Menschwerdung des Wortes und die Ausgießung des Heiligen Geistes, der gesandt ist vom Vater.**

**In der Kraft der Inkarnation ist die Kirche der Leib Christi (1 Kor 12,27; Eph Kapitel 1 und 2, 4,12; Kol 1,24), und in der Kraft von Pfingsten ist sie Tempel des Heiligen Geistes (1 Kor 3,16-17; 6,19; 2 Kor 6,16).**

**In Bezug zu Christus ist die Kirche seine Menschheit, die ungetrennt und unvermischt mit seiner Gottheit verbunden ist. Im Bezug zum Heiligen Geist ist sie das Gefäß des Heiligen Geistes, der durch seine Gnade das Leben in Christus gibt und ihr die Kraft der Vergöttlichung mitteilt.**

**Diese Vergöttlichung des geschaffenen Wesens drückt sich aus im Bild der mystischen Ehe, in der die Kirche die Braut des Lammes ist (Eph 5,32; Offb 21,9; 2,7). Durch die Vereinigung des göttlichen Wesens mit dem menschlichen in der Kirche erfüllt sich die Erlösung des Menschen von der Sünde und mithin auch die Mitteilung des unsterblichen Lebens und der Verherrlichung.**

**Dies verwirklicht sich im Verlauf der ganzen menschlichen Geschichte – erst vorbereitend in der Kirche des Alten Bundes, dann am „Ende der Zeiten“ in der christlichen Kirche als der „Streitenden Kirche“ im Reich der Gnade. Die Fülle der Kirche wird sich offenbaren im kommenden Äon der Auferstehung, im Reich der Herrlichkeit.**

**In allen diesen Bereichen wird die Kirche als Kraft des göttlichen Lebens im natürlichen Menschen verstanden, als eine geistige Kraft und Realität.**

„Die Kirche war schon seit dem Anfang der Welt vorausbedeutet; in der Geschichte des Volkes Israel und im Alten Bund wurde sie auf wunderbare Weise vorbereitet, in den letzten Zeiten gestiftet, durch die Ausgießung des Heiligen Geistes offenbart, und am Ende der Weltzeiten wird sie in Herrlichkeit vollendet werden. Dann werden, wie bei den heiligen Vätern zu lesen ist, alle Gerechten von Adam an, von dem gerechten Abel bis zum letzten Erwählten' in der allumfassenden Kirche beim Vater versammelt werden.“ (LG Nr. 2)

„Auf vornehmste Weise wird unsere Einheit mit der himmlischen Kirche verwirklicht, wenn wir, besonders in der heiligen Liturgie, in der die Kraft des Heiligen Geistes durch die sakramentalen Zeichen auf uns einwirkt, das Lob der göttlichen Majestät in gemeinsamen Jubel feiern“ (LG Nr. 50)

#### **4. Das Prinzip der „Sobornost“ in der Kirche.**

Die Glieder der Kirche, die dem Leib Christi angehören, stehen in der Liebe Gottes des Vaters, und finden sich in der Gemeinschaft des Heiligen Geistes – nicht als einzelne Persönlichkeiten, sondern in organischer Vieleinheit, verbunden in Liebe. Diese *koinonia*, dieses kirchliche Liebesband, ist die Vieleinheit, in der jede Persönlichkeit ihr eigenes Sein hat, aber gleichzeitig in die Gemeinschaft des ganzen menschlichen Geschlechts (und zugleich in die Gemeinschaft der Engel) übergeht.

Diese Gemeinschaft ist nicht bloß ein emotional-psychologischer Zustand, sondern ein Gnadengeschenk der kirchlichen Liebe in Übereinstimmung mit dem *neuen Gebot* der Liebe, das Christus seinen Jüngern gelehrt hat. In dieser organischen Vieleinheit erscheint das Sein der Kirche selbst als Freiheit im Einverständnis und im Gehorsam (2 Kor 3,17); „so wächst der Leib und wird in Liebe aufgebaut (Eph 4,16).

Diese Natur der Kirche wird in der russischen Theologie als „Sobornost“ bezeichnet (vom russischen Wort Sobornaja, das eine freie Übersetzung aber eine authentische Auslegung des griechischen *καθολικη* ist). Das Prinzip der Sobornost wird in der gegenwärtigen russischen Ekklesiologie auf alle grundlegenden Bereiche der Kirche angewendet.

„Gemeinschaft (Communio) ist ein Begriff, der in der alten Kirche (wie auch heute noch vor allem im Osten) hoch in Ehren steht. Man versteht darunter nicht irgendein unbestimmtes Gefühl, sondern eine *organische Wirklichkeit*, die eine rechte Gestalt verlangt und zugleich von der Liebe beseelt ist.“ (Nota praevia Nr. 2 zu LG)

#### **5. Das hierarchische Prinzip in der Kirche.**

Die Sobornost widerspricht nicht dem hierarchischen Grundprinzip, das von Gott eingesetzt ist, sondern weist ihm seinen zustehenden Platz an, als *in* der Kirche, aber nicht *über* der Kirche stehend, und erklärt es als eine bestimmte Gestalt der Sobornost.

Die Kirche ist sowohl hierarchisch als auch Volk Gottes und königliches Priestertum, obwohl sich in ihr verschiedene Stufen der Hierarchie befinden.

Die höchsten Stufen der Hierarchie erscheinen selbstverständlich als Vollmacht gegenüber den niedrigeren, jedoch erweist sich diese Vollmacht nur in der Einheit der Liebe, in der organischen Aufnahme der kirchlichen Sobornost. Wird die Sobornost zerstört, so verliert auch die Vollmacht ihr Fundament.

Deswegen ist die Vollmacht in der Kirche – entsprechend dem Wort Gottes – vor allem *Dienst* (vgl. Lk 22,26-27). Das Prinzip der Sobornost in der Kirche ist wesentlich Korrektiv und Schutz gegen die Anforderungen und Ansprüche jedes Absolutismus, d.h. dass die Macht sich in Absonderung behauptet.

Dieses Grundprinzip findet auch eine liturgische Bestätigung in der Gebetsfolge des Sakramentes der Priesterweihe, insofern diese nicht nur die hierarchische Ordination ist, sondern auch die betende Anteilnahme des Kirchenvolkes durch das *axios*, das den hierarchischen Akt bestätigt.

Genau in gleicher Weise lehrt die römisch-katholische Kirche.

### **6. Die Lehrverkündigung der Kirche.**

Im Lichte kirchlicher Sobornost muss das Lehramt verstanden werden, das der Hierarchie kraft ihrer besonderen Verantwortung in der Kirche eigen ist und das ebenso mit dem Sakrament und dem Gottesdienst verbunden ist. Der höheren Hierarchie kommt vor allem die verantwortliche Verkündigung der kirchlichen Lehre zu, die als solche von der Kirche aufgenommen wird, sowie auch die Bewahrung der schon bestehenden Lehre.

Jedoch soll dieser Dienst nicht als einseitiger Akt hierarchischer Macht verstanden werden (*ex sese, non autem ex consensu ecclesiae*), um dogmatische Definitionen zu geben. Ein solches äußeres Organ kirchlicher Unfehlbarkeit, das kirchliche Macht besitzt und im Namen der Kirche spricht, existiert nicht in der kirchlichen Sobornost. Das wird auch durch die allgemein bekannte Tatsache in der Kirchengeschichte begründet, dass selbst höhere Hierarchen der Kirche von dogmatischen Irrtümern nicht frei waren und der kirchlichen Verurteilung unterlagen.

Ein solches sichtbares Organ kirchlicher Unfehlbarkeit ist nicht einmal ein Konzil, weder die lokale Synode, noch das „Ökumenische Konzil“ (äußerlich verstanden). Nur solche Konzilien erhalten die Qualität ökumenischer Konzilien, die als Stimme der Kirche erkannt und von ihr autorisiert sind; und sie werden von der Kirche verworfen, wenn sie jener Stimme nicht entsprechen, mögen sie auch äußerlich die Kennzeichen der Ökumenizität aufweisen.

Der Geist weht, wo er will (Joh 3,8), und die Gabe der Unfehlbarkeit ist der ganzen Kirche gegeben, ohne Spaltung in zwei bestimmte und einander ausschließende Teile: die „lehrende“ Kirche und die „hörende“ Kirche.

„Diese hierarchische Gemeinschaft aller Bischöfe mit dem Papst ist in der Tradition fest verwurzelt“ (Nota praevia Nr. 4 zu LG).

Auch die Katholiken glauben, dass diese Unfehlbarkeit der *ganzen* Kirche gegeben ist, und nur dieser (*ex sese, non autem... wird oft falsch interpretiert*).

Aber das Vatikanum I hat festgelegt, dass es im Ausnahmefall möglich ist, dass der Bischof von Rom in der Verbindung mit der ganzen Kirche und als deren „Mund“ eine für die jeweilige Zeit notwendige unfehlbare Aussage in Dogma und Sittenlehre machen kann, wenn er darüber „*ex Cathedra*“ spricht im Zusammenhang mit einer Situation, die durch neue Häresien entstanden ist, auf die eine positive Antwort nötig geworden ist.

Diese Formulierungen des Vatikanum I, die leicht missverstanden werden können und die leider oft auch „papalistisch“ ausgelegt wurden, sind durch die Aussagen des Vatikanums II korrigiert bzw. ergänzt worden durch die stärkere Betonung des Kollegiums der Bischöfe, in der zwar der Bischof von Rom den Vorsitz führt, nicht aber allein und unabhängig entscheidet, noch weniger gegen.

### **7. Die Hierarchie und die Sakramente.**

Der Hierarchie kommt in allen ihren Stufen (je nach Zuständigkeit) die Vollmacht zum Vollzug der Sakramentenspendung zu, gemäß der göttlichen Ordnung. In diesem Vollzug der Sakramente ist daher – historisch und mystisch – die Grundlage der hierarchischen Vollmacht enthalten. Jedoch ist der hierarchischen Vollmacht der Vollzug der Sakramente nur gegeben in Einheit mit dem ganzen Leib der Kirche, entsprechend dem Prinzip der kirchlichen Sobornost.

Dogmatisch wie auch liturgisch vollziehen sich alle Sakramente – vor allem die heilige Eucharistie – unter Teilnahme des Kirchenvolkes (z.B. auch dessen Vertretung durch den Chor). Dadurch bringt das Prinzip der Sobornost eine Korrektur und ein tieferes Verständnis in den Grundsatz des *ex opere operato* hinein, das die Objektivität des Sakramentes im Unterschied zu seiner subjektiven Aneignung *ex opere operantis* bezeichnet.

**Dieser allgemeine Gedanke über die Sobornost-Natur der Sakramente, die wohl unmittelbar durch das Organ der Hierarchie vollzogen werden, muss in der Lehre über die einzelnen Sakramente und Sakramentalien angewendet werden.**

Genau das Gleiche lehrt die römisch-katholische Kirche.

### ***8. Die kanonische Vollmacht in der Kirche.***

**Die kanonische Vollmacht in der Kirche hat keinen selbständigen Ursprung, sondern ist verbunden mit der sakramentalen Vollmacht und erscheint als ein von ihr abgeleitetes Prinzip.**

**Die sakramental gegebenen ursprüngliche Einheit ist die bischöflich verfasste Teilkirche, die im Bischof ihr autokephales Zentrum hat. In diesem Sinne ist die (Gesamt-) Kirche kanonisch und wesentlich eine Ansammlung von Teilkirchen. Diese sind unter sich durch die Bischofsweihe in den einzelnen Ortskirchen unter Beteiligung anderer Bischöfe sakramental verbunden. Dadurch werden die selbständigen Bistümer sakramental und kanonisch in die kirchliche Sobornost einbezogen.**

**Auf dieser Grundlage entsteht und entwickelt sich geschichtlich die kanonische Institution der Kirche als Gesamtheit einer Reihe von Zusammenschlüssen mehr oder weniger weiter kanonischer Einheiten (entsprechend den staatlichen, nationalen, kulturellen Kennzeichen usw.).**

**Hier findet das Prinzip der historischen Relativität und Zweckmäßigkeit der kirchlichen „Ökonomie“ seine Anwendung. Jedoch muss auch hier als höchster und leitender Grundsatz die kirchliche Sobornost gelten. Sie muss sich als allgemeines Kriterium in dieser kirchlichen „Ökonomie“ geltend machen und bestimmen, inwiefern die eine oder andere Maßnahme die Einigung in der Liebe begünstigt und ihr entspricht und inwiefern sie dieselbe nicht vielmehr zerstört.**

**Hier können jeglicher kirchlicher Provinzialismus (Phyletismus, Etatismus) ebenso wie pseudo-ökumenische Ansprüche eines kirchlichen Imperialismus jeder Art gleicherweise als Widerspruch gegen die Sobornost auftreten.**

Siehe Can. 368

Teilkirchen (ecclesiae particulares), in denen und aus denen die eine und einzige katholische Kirche besteht, sind vor allem die Diözesen.

Can. 369

Die Diözese ist der Teil des Gottesvolkes, der dem Bischof in Zusammenarbeit mit dem Presbyterium zu weiden anvertraut wird, indem sie ihrem Hirten anhängt und von ihm durch das Evangelium und die Eucharistie im Heiligen Geist zusammengeführt wird, bildet sie eine Teilkirche, in der die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche wahrhaft gegenwärtig ist und wirkt (vere inest et operatur).

### ***9. Die Tradition in der Kirche.***

**Sobornost als organisches Leben der Kirche setzt ihre Verwirklichung – das sich realisierende Leben der Sobornost – voraus.**

**Neben den verbindlichen Verordnungen, die sich in dogmatischen, liturgischen und kanonischen Bestimmungen der höchsten kirchlichen Gewalt ausdrücken, besteht ein weiterer Bereich im Leben der Kirche, für den keinerlei solcher Bestimmungen vorhanden sind – doch ist hier in der Kirche faktisch eine Tradition vorhanden.**

**Mit anderen Worten: neben der ausdrücklichen Lehre der Kirche lebt die unausgesprochen aufgenommene Tradition, die stets im Fall der Übertretung in ihrer Kraft erkennbar wird. Und diese Tradition ist etwas Lebendiges und ständig Werdendes – nicht nur eine Tatsache, sondern ein schöpferischer Akt.**

**Es ist unmöglich, den ganzen Inhalt dieser Tradition, wie sie in der Kirche besteht und wie sie die Vernunft Christi und die Inspiration des Heiligen Geistes besitzt,**

auszuschöpfen. So konnte die Kirche einige Zeitalter und Konzilien ohne und ohne ausdrückliche Lehrbestimmungen auskommen, denn die Konzilien sind selbst nur die äußere Entfaltung des sich realisierenden Lebens der Sobornost, die sehr mannigfaltig sein kann.

Eine dieser Verwirklichungen der orthodoxen Sobornost – und zudem eine nicht unwichtige – ist die gegenwärtige Theologen-Konferenz (*Athen 1936*).

Kein wesentlicher Unterschied zwischen östlicher und westlicher Tradition.

#### **10. *Ecclesia extra ecclesiam.***

Als sichtbare Gemeinschaft hat die Kirche klar gezogene Grenzen. Sie ist eine bestimmt konfessionelle Organisation, und diejenigen, die ihr nicht angehören, erscheinen als die *Draußen-Stehenden* (*und sind folglich der Erlösung verlustig, insofern gilt: extra ecclesiam nulla salus*).

Doch erscheint eine solche Definition unanwendbar in Bezug zur Kirche als Leib Christi und zu der von ihm aufgenommenen ganzen Menschheit, vor allem zur gesamten kirchlichen Welt. Das kommt darin zum Ausdruck, dass die Kirche – wenn auch in verschiedenem Masse – die Gültigkeit der kirchlichen Sakramente anerkennt, die außerhalb der Orthodoxie gespendet werden.

Dadurch wird das Prinzip *extra ecclesiam nulla salus* in dem Sinne angewendet, dass ein Bestehen der *ecclesia extra ecclesiam* – obwohl nicht in der ganzen Fülle – anerkannt wird.

Damit ist die Grundlage der gegenwärtigen Ökumenischen Bewegung gegeben, die bestrebt ist, diese tatsächliche Einheit des Kirchlichen zu erkennen und zu realisieren und das Fehlende der Fülle zuzuführen.

#### **11. *Die Kirche in der Weltgeschichte.***

Die Kirche als Grundlage der Existenz der Welt wirkt in deren Geschichte als ihr geheimnisvolles Zentrum. Die Geschichte der Menschheit, mit der auch die Schicksale der naturhaften Welt verbunden sind, ist die Apokalypse, in der sich der Kampf der dunklen Mächte gegen Christus entfaltet.

Der Kirche kommt in der Geschichte eine führende Rolle zu, wenngleich sie diese gegenwärtig verloren zu haben scheint. Dadurch wird auch die führende Rolle der Kirche auf allen Gebieten des Lebens bestimmt: im sozialen, kulturellen und staatlichen Bereich.

Die Kirche ist nicht an irgendeine Klasse oder auch nur an irgendeine gesellschaftliche Form gebunden, sondern sie hält an dem Vorrang des Geistlichen fest und erscheint als das Gewissen, das das Leben „ohne Ansehen der Person“ richtet. Auf diese Weise führt die Kirche die Welt zur Erfüllung des Reiches Gottes vom Reich der Gnade zum Reich der Herrlichkeit, mitten durch die Geschichte und über ihre Grenzen hinaus.

#### **12. *Die Gottesmutter und die Kirche.***

Die Kirche, die heiligt und vom Geist Gottes geheiligt wird, ist leitender Träger der Heiligkeit der Welt. Heiligkeit ist die Kraft und Realität der Kirche, in ihr kommt die wahre Vergöttlichung der Menschheit zum Ausdruck, die Aufnahme göttlicher Elemente im natürlichen Leben.

So entspricht es ihrer Natur, dass der Mittelpunkt der Kirche und in diesem Sinne gleichsam ihre Personifizierung die Allerheiligste, Allreinste Jungfrau und Gottesmutter Maria ist, die zu unserer Welt und Menschheit gehört und gleichzeitig in ihrer Entschlafung, die für sie durch die Kraft ihres göttlichen Sohnes Auferstehung und Himmelfahrt ist, schon ganz der verherrlichten Menschheit Christi angehört.

Hieraus ergibt sich die Stellung höchster Erhabenheit, die die Gottesmutter im Kreise der Heiligen einnimmt.



Das Konzilsdekret über das Geheimnis der Kirche schließt mit dem Kapitel: „Die selige Jungfrau und Gottesmutter Maria im Geheimnis Christi und der Kirche“.

„Die Gottesmutter ist, wie schon der heilige Ambrosius lehrte, der Typus der Kirche im Blick auf den Glauben, die Liebe und die vollkommene Einheit mit Christus. Im Geheimnis der Kirche, die ja auch selbst mit Recht Mutter und Jungfrau genannt wird, ist die seligste Jungfrau Maria vorangegangen, da sie in hervorragender und einzigartiger Weise das Urbild sowohl der Jungfrau wie der Mutter darstellt“ (LG Nr.63).

„Während aber die Kirche in der seligsten Jungfrau schon zur Vollkommenheit gelangt ist, in der sie ohne Makel und Runzel ist (vgl. Eph 5,27), bemühen sich die Christgläubigen noch, die Sünde zu besiegen und in der Heiligkeit zu wachsen...Maria vereinigt, da sie zuinnerst in die Heilsgeschichte eingegangen ist, gewissermaßen die größten Glaubensgeheimnisse in sich und strahlt sie wider“ (LG 65).

*Die „Thesen“ finden sich in:*

**Thesen über die Kirche**, in: Procès Verbaux du Premier Congrès de Theologie Orthodoxe à Athènes, 29 nov. – 6 dec. 1936, publié par les soins du President Prof. H. S. Alivisatos, Athènes 1939, 127-134.

*Tataryn Myroslav Ivan, M. I., Saskatchewan (Kanada)*

**Bulgakov's Sophianic key to contemporary Orthodox ecclesiology  
and ecumenical theology.**

Sergei Bulgakov's distinction between a divine Sophia and a creaturely Sophia is a critical lens through which we can come to understand his approach to doctrinal statements and to ecclesiology.

This Sophianic key allows Bulgakov to argue for both the binding universality of the Chalcedonian insight and the need to reformulate it in a language which reflects its new circumstances (*Agnets Bozhii*).

Sophiology assists Bulgakov in coming to terms with his own Orthodoxy and simultaneous recognition of the validity of other forms of Christianity.

In his Prague diaries (1924) it is Sophia that allows him to re-embrace Orthodoxy and yet hold to a vision of Christian ecumenism which far surpasses the views of his contemporaries.

Finally, this Sophianic perspective is very similar to the positions developed by the Catholic Council Vatican II on the development of doctrine and ecumenism.

*Nikolaev S.V. (USA)*

**Der Vorschlag von S.B. über eine teilweise Kommuniongemeinschaft  
mit Mitgliedern der Fellowship von St. Alban und St. Sergius**

In my paper for this conference, I will examine the epistemological issues raised by Fr. Sergii Bulgakov's proposal for partial intercommunion among members of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius. I intend primarily to use materials from the Fellowship archive together with Bulgakov's article "By Jacob's Well."

On June 28, 1933, at the Annual Conference of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius at High Leigh, Fr. Sergii Bulgakov brought up the subject of partial intercommunion in front of the Fellowship for the first time.<sup>1</sup> It is fascinating that in the original speech that Bulgakov made at the meeting of the Fellowship intercommunion was not the central concern. Rather, the status of the Fellowship from the point of view of the canons of the Orthodox and Anglican churches and its role in the wider framework of reunion between these two churches was at question. Intercommunion was brought up as a possible study case in this framework.<sup>2</sup> Nevertheless, further discussions of Bulgakov's speech in the Fellowship were mainly focused on the matter of intercommunion. Ironically, the proposal eventually failed exactly on the issue of the status of the Fellowship.

Bulgakov challenged the Fellowship with the fact that to take the canons of the Orthodox Church at face value, particularly the canons that prohibit the Orthodox from worshipping with "sectarians and heretics," the "nature of the services of worship" at the Fellowship had to be pronounced uncanonical from the start.<sup>3</sup> Consequently, the existence of the Fellowship itself, in the form that it had functioned, had to be judged uncanonical, following that logic. However, this idea contradicted the sensibilities of most of the members of the Fellowship, Anglican as well as Orthodox. As a result, instead of looking for authorization of the existence of the Fellowship and what was taking place in it from the canon laws of the Orthodox and Anglican churches, Bulgakov attempted a fundamental move to another source of religious authority – he appealed to the personal experience of the members of the Fellowship, arguing for interpreting it as a revelation from God:

---

<sup>1</sup> A. F. Dobbie-Bateman, "Partial Intercommunion: Summary of Position as at 27th Nov. 1933," Fellowship of St. Alban and St. Sergius Archives, Oxford, UK [1933], 1.

<sup>2</sup> See "Summary of Speech by Fr. Sergius Bulgakov," in "General Report of the Fellowship Conference, June 1933," *Journal of the Fellowship of St. Alban & St. Sergius*, no. 20 (1933): 12-13.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 12.

Our common prayer at these conferences is a revelation – we are people who have been separated from each other for ages, praying together. We are called by God to be together. It is spiritually dangerous to continue forever in mere discussion of differences. We have been led up to the high wall of partition and we cannot continue to stare at it. Having come to this point we face a personal responsibility for the work of Reunion. We must do what we can in the present historical conditions. ... God calls us to action here and now.<sup>4</sup>

Continuing his speech, Bulgakov makes an attempt to deconstruct the authority of the canons applying them to the issue of reunion. On the issue of dogmatic agreement, according to his analysis, between the members of the Fellowship dogmatic agreement is “more complete than that which exists within the Anglican Church itself.”<sup>5</sup> “The divisions of the Orthodox Church into national units” makes it practically impossible for that church “to speak canonically with a united voice.”<sup>6</sup> Then he posed a crucial practical question to the members of the Fellowship, “May the Reunion of the churches be accomplished only by the action of the Churches as wholes, or is partial Reunion possible?”<sup>7</sup> Given Bulgakov’s assessment of the situation, achievement of reunion within the Fellowship clearly would have been easier to achieve in practice. The question was what would indicate that reunion had been achieved, whether this partial reunion would be recognized by people outside the Fellowship, as well as how this partial reunion would fit into the dynamics of global reunion. The study case that would address all these questions was supposed to be partial intercommunion.

The earliest written document concerning Bulgakov’s proposal is captivating because one can see Bulgakov’s mind in creative search for grounds on which it would be possible to justify his proposal.<sup>8</sup> Here Bulgakov still wants to combine appeals to the authority of the Church canons and to the experience of the members of the Fellowship. It is clear that for Bulgakov “nothing can be done at all without the consent of canonical authority”<sup>9</sup>; however, in the “guiding principles” in his proposal Bulgakov wanted to see “the Christian conscience and the voice of the Holy Eucharist in our hearts.”<sup>10</sup> Both sources of authority were important for Bulgakov’s proposal, yet the authority of the experience of spiritual unity apparently became dominant over canonical authority.

The authority of the experience of spiritual unity is singularly critical in getting partial intercommunion off the ground. It is particularly clear in “Some Explanations of Fr. Bulgakov’s Scheme for Intercommunion: Drawn up by Nicolas Zernov and approved by Fr. Bulgakov”:

It [intercommunion] started within the Fellowship among those Anglican and Orthodox members who, *on the basis of doctrinal agreement and understanding*, are prepared to go further *in manifestation of the unity experienced* between their Churches at the Anglo-Russian Conferences. *This does not commit other members of the Fellowship to participate in such an action.* It is ... done on the personal responsibility of those Orthodox and the Anglicans in the Fellowship, who desire to do it. ... a group of members of the Church, *who have already reached doctrinal agreement*, proceed to further action without waiting for the

---

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> The earliest written document is “Summary of Speech by Fr. Sergius Bulgakov” in “General Report.” Compare it to some later statements and discussions of the proposal: Nicolas Zernov, “Some Explanations of Fr. Bulgakov’s Scheme for Intercommunion,” Fellowship of St. Alban and St. Sergius Archives, Oxford, UK (n.d.); Dobbie-Bateman, “Partial Intercommunion”; “Discussion of Fr. Bulgakov’s Proposal for Intercommunion,” Fellowship of St. Alban and St. Sergius Archives, Oxford, UK (n.d.); “Memorandum for the Annual Conference at High Leigh, June 26th-28th, 1934,” Fellowship of St. Alban and St. Sergius Archives, Oxford, UK [1934]; “*Report of Conference Held at High Leigh, June 26-28, 1934 on ‘The Healing of the Schism,’*” Fellowship of St. Alban and St. Sergius Archives, Oxford, UK [1934].

<sup>9</sup> “General Report,” 12.

<sup>10</sup> Ibid., 13.

whole body of their respective Church to be prepared to share in this experience.<sup>11</sup>

According to Bulgakov's assessment there was a group of people in the Fellowship, including both Anglicans and Orthodox, who had already reached doctrinal agreement. Whatever doctrinal agreement Bulgakov had in mind, it could not have been authorized by the Orthodox canons, as Bulgakov saw it. Doctrinal agreement was possible to justify only on the grounds of the authority of the personal experience of spiritual unity of a group of people within the Fellowship. The qualification concerning "the other members of the Fellowship" clearly deals with the members who did not experience that spiritual unity during the Conferences. In the scheme for intercommunion this qualification was not psychological, emotional, or political. Rather, it was epistemological. The people who had not had an experience of spiritual unity could not claim that they had already achieved doctrinal agreement with members of the other Christian communion simply because they could not appeal to that source of religious authority.

*Gallaher Anastassy Brandon, Oxford*

### **There is Freedom: The Problem of Divine Freedom and the Necessity of Love in Bulgakov and Barth**

When one thinks of the theological problem of freedom one thinks immediately of man's freedom in reference to God not in God's freedom in reference to man. God is the Spirit by whose "invisible nature, namely, his eternal power and deity" (Rom. 1:20) all things were brought from non-existence into being. But God is also the pre-eternal Son of God who, emptying Himself, took the form of a slave and "humbled himself and became obedient unto death, even death on a cross" (Phil. 2:8). God's omnipotence must be understood through the cross, through His eternal and absolute choice of love to become one of us for us. The problem of divine freedom and necessity of love then is shown as central to dogmatic theology.

Two theologians, who are not normally compared,<sup>12</sup> Sergii Bulgakov and Karl Barth will help us in the discussion of this question. Both theologians argue in their later work that God cannot be God without the world He chose to create and redeem.<sup>13</sup> Furthermore, both thinkers attempt to understand the divine necessity of creation as the result of the very nature of God's love. Bulgakov speaks of the divine "*the necessity of love, which cannot not love, and which manifests and realizes in itself the identity and indistinguishability of freedom and necessity.*"<sup>14</sup> This love is Sophia as the living essence of God, the preeternal object and content of love, which Bulgakov calls the "love of love."<sup>15</sup> This love is poured out freely from Himself as a Trinity in unity for the sake of the world so creating the world because it is a divinely necessitous love with its own inner law and structure. Furthermore, this creative love is kenotic in its form as the ceaseless movement of self-surrender of each hypostasis to the other. Thus one may say that

---

<sup>11</sup> Zernov, "Some Explanations," 1.

<sup>12</sup> Rowan Williams notes that Sergii Bulgakov and Karl Barth stand closer together than one might at first think. Williams, Rowan, Ed., Trans. and Introd. *Sergii Bulgakov: Towards a Russian Political Theology*. Edinburgh: T & T Clark, 1999. 168-169.

<sup>13</sup> In Bulgakov this idea of an eternal divine necessity to creation is thought through in his Sophiology (i.e. God's self-revelation in love as expressed necessarily in creation and above all redemption in the God-Man, Jesus Christ (cf. Bulgakov. *Agnets bozhii*. Paris: YMCA Press, 1933. 141-179)) whereas in Barth the same intuition is expressed in his methodological Christocentrism (Jesus Christ, the Word made flesh, exists in the eternal counsel of God thus making it necessary for God to be Creator (cf. Barth. *Die Kirchliche Dogmatik*. 4 vols. Zurich: Evangelischer Verlag, 1932-1967. III/1 44ff. English translation of 42-329 by O. Bussey: *Church Dogmatics [≠CD]*. Edinburgh: T & T Clark, 1956-1975. III/1. 42ff.)).

<sup>14</sup> Bulgakov. *Agnets bozhii*. 143. The translation is from Boris Jakim's forthcoming *The Lamb of God* (Eerdmans, 2005). Thanks to Mr. Jakim for sharing portions of his translation with me.

<sup>15</sup> "'Ypostas' i Ypostasnost': Scholia k Svetu Nevechernemu.'" *Sbornik statei posviashchennykh Petru Bergardovichu Struve ko dnu tridtsatipiatiletii ego nauchno-publitsisticheskoi deiatel'nosti, 1890-1925*. Prague, 1925. 359 [353-371]. See *Svet nevechernii: sozertsaniia i umozreniia*. Moscow: Put', 1917. 212.

cross is both a symbol of our predestined salvation (I. Pet. 1:18-20)<sup>16</sup> and the mutual self-renouncement of the Trinity.<sup>17</sup>

Barth, not unlike Bulgakov, argues for the necessity of creation from God's love for man expressed in Jesus Christ whom God eternally chose to become.<sup>18</sup> Creation is in the will of God the 'External Basis of the Covenant' and this is bound up intimately with the eternal will and essence of God in Jesus Christ, but more importantly in the divine decree the 'Covenant is the Internal Basis of Creation.'<sup>19</sup> Since Jesus Christ, the Word made flesh, exists in the eternal counsel of God it becomes necessary for God to be Creator.<sup>20</sup> Thus given that Barth argues that Jesus Christ was in "God's eternal counsel in the freedom of His love" it follows that for creation "To be sure, there was no other necessity than that of His own free love."<sup>21</sup>

Yet although the two thinkers are united by a common focus on the union of freedom and necessity in divine love expressed in creation and redemptio, they ultimately part ways on the theological implications of the idea. Barth, vacillating in his assertion of creation's necessity, adopts Aquinas' distinction<sup>22</sup> between God's willing himself to be God, as in the necessary acts of the Trinitarian relations which God cannot will in order to be Himself as God, and God's willing that which is not God, as in His creation of the world out of nothing which God can either will or not.<sup>23</sup> Bulgakov, in contrast, rejects Thomas' distinction because, he argues, it introduces 'occasionalism' into the eternal God.<sup>24</sup> He suggests, and here he once more departs from Barth's more traditional position, that creation, in the form of the divine prototypes or ideas of creation, should be given a positive role as divine life, the self-revelation of God to Himself as love in the 'Divine Sophia' which is the proto-image of man--the heavenly man, humanity in God.<sup>25</sup> God remains the Almighty, in Bulgakov's system, who posits His being in absolute freedom of necessity but in having His own divine world stamped with Divine Humanity He also determines Himself freely and necessarily as the Creator and Redeemer who graciously creates and redeems us. God remains the Almighty in Bulgakov's system but, unlike Barth, God is equally and essentially the Creator and Redeemer known in time, but given before the ages in God's divine world (Sophia), as the God-man, Jesus Christ.

Bulgakov's thought, however, is theologically problematic in that it is underpinned by Sophiology where Sophia is so ill-defined as a concept that it is unclear what she is not and which, in its monistic drive, genuinely risks the collapse of the ontological distinction between Creator and created. More troubling still, if God must necessarily redeem the world that He created are we not given in this a certain ontological necessity for the fall? What happens, furthermore, to the element of the 'gift' of grace by man to God when that gift had to be given by God? Contemporary theology, in attempting to think through the question of divine freedom and necessity, should look towards a possible synthesis of Bulgakov and Barth which fully grounds creation in Christ so that we can say God is Creator and Redeemer *qua* God, thus

---

<sup>16</sup> Bulgakov. *Agnets bozhii*. 137.

<sup>17</sup> Bulgakov, S. N. "Glavy o Troichnosti." *Trudy o Troichnosti*. Ed. Anna Rezhichenko. Moscow: O.G.I., 2001 [1928]. 9 p.97 [54-180].

<sup>18</sup> Barth. *CD* II/2 115ff. and 169ff. and II/1 321.

<sup>19</sup> *CD* III/1. 94ff. and 228ff.; cf. Balthasar, Hans Urs von. *The Theology of Karl Barth: Exposition and Interpretation*. Trans. Edward T. Oakes. San Francisco: Ignatius/Communio, [1951] 1992. 121ff.

<sup>20</sup> "If by the Son or the Word of God we understand concretely Jesus, the Christ, and therefore very God and very man, as He existed in the counsel of God from all eternity and before creation, we can see how far it was not only appropriate and worthy but necessary that God should be Creator" (*CD* III/1. 51; He also writes: "it was not merely possible but essential for God to be the Creator" (ibid. 51)).

<sup>21</sup> The translator has taken liberties given the prior reference to "Gottes ewiger Ratschluß, in der ganzen Freiheit seiner Liebe" and added 'free' in the translation whereas the original simply runs: "kraft keiner anderen Notwendigkeit gewiß als der seiner Liebe" (Barth. *Die Kirchliche Dogmatik*. III/1 54).

<sup>22</sup> *Summa Theologicae* I, 41, 2 (cf. I, 19, 3-5); Itself taken from Athanasius (Or. c. Ar. 2, 29) and Hilary (Lib. de Synod. can. 24 f.).

<sup>23</sup> *CD* I/1 433-434.

<sup>24</sup> Bulgakov, Sergii. *Nevesta agntsa [=NA]*. Paris: YMCA-Press, 1945. 35-37 and translation: *The Bride of the Lamb [=BL]*. Edinburgh/Grand Rapids, Mich.: T & T Clark/Eerdmans, 2002. 28-31.

<sup>25</sup> *NA* 37ff. and 130-131/*BL* 30ff. and 118-119.

avoiding occasionalism, while not impelling God to create and redeem man thus destroying the character of grace as a gift which need not have been given. Such a synthesis might focus on the notion of salvation as a 'gift' of love which while flowing naturally from the one who is the Giver of Life--it is to be expected--is always received as completely unexpected by the one who receives it being completely undeserving of that gift.

*Gavrjuschin N.K., Moskau, Geistliche Akademie*

#### **Zwei Jubiläen:**

#### **Erzpriester S. Bulgakov und Patriarch Sergij (Stragorodskij)**

60 Jahre sind vergangen seit dem Tod der beiden bedeutenden Theologen: Patriarch Sergij (+15. Mai 1944) und S.B. (12. Juli 1944).

Ihre harte Diskussion in der Frage der Sophiologie von S.B. ist nicht das einzige Thema, das uns zur Gegenüberstellung und zur Frage ihrer Rezeption drängt. Bei den beiden „Sergij“ war Vieles gemeinsam in der Anfangszeit ihres Lebens, es waren religiös-soziale Gemeinsamkeiten in der Zeit der Vorbereitung und Durchführung des Landeskonzils (1917 – 1918), aber andererseits waren sie auf der Ebene der Theologie und der Metaphysik Vertreter von verschiedenen Ausprägungen des russischen Denkens, man kann sagen von zwei charakteristischen Richtungen – einer platonisierenden, einer realistischen“, einer „peripathetischen“, und einer „nominalistischen“.

Beide sind geboren mit nur vier Jahren Unterschied, in Priesterfamilien, erhielten von Kindheit an religiöse Erziehung, beide beendeten die kirchliche Schule und hatten die Erfahrung und Freude einer kirchlichen Schule. Allerdings gab Bulgakov bald seine Glaubensüberzeugung auf - während der künftige Patriarch das Seminar beendete, dann an der Geistlichen Akademie in St. Petersburg studierte und Mönch wurde (1890).

In Fragen der Weltanschauung waren sie damals sehr weit voneinander entfernt. Der „Nonkonformismus von S.B. führte ihn zur Kritik an der traditionellen Kirche und der herrschenden Staatsstrukturen. So wird er bald ein überzeugter Marxist. Dazu gehörte auch seine Sympathie zu den „Imjaslaviern“ und zum Katholizismus.

S. Stragorodskij war eher ein „Konformist“, nicht aber in Fragen der Theologie, wo er sehr stark polemisierte gegen den damals herrschenden neuscholastischen Juridismus.

Als S.B. mit vielen anderen zur religiösen Weltanschauung zurückkehrte, wurden ihre Positionen wieder näher zueinander gebracht: Als Rektor der Geistlichen Akademie von St. Petersburg war Bischof S. Stragorodskij Vorsitzender der damals berühmten „Religiös-philosophischen Versammlungen“ und in dieser Zeit wirkten beide zusammen. Der „Gemeinsamen Sache“ dienten sie beide auch noch nach 1917 – der eine in der Emigration, der andere in der Heimat.

Aber bekannt wurde dann vor allem, was sie beide nicht verband – die „Theologumena“ und die gnostisch beeinflusste Metaphysik.

Darüber lohnt es sich, jetzt Untersuchungen anzustellen.

*Grib A.A. (St. Petersburg)*

#### **Die Erschaffung des Universums aus dem Nichts in der Theologie von S.B. und in der modernen Kosmologie (Das Referat liegt schriftlich nicht vor)**

*Kirsten Elke (Deutschland)*

#### **Die Realität der sophianischen Dimension (Versuch einer Annäherung)**

## Einleitung

In einem Gespräch mit Lev Zander hat Bulgakov einmal gesagt: „In dem Wort ‚und‘ ist das ganze Geheimnis des Universums verborgen, und den Sinn dieses Wortes zu erschließen und zu verstehen, bedeutet, an die Grenzen der Erkenntnis zu gelangen.“<sup>26</sup>

Genau darum geht es Bulgakov in seiner Sophiologie: Das Verbundensein von „Allem“, von Absolutem und Relativem, Gott und Mensch und Welt als Grundprinzip des Universums aufzudecken, es als das geistige Band, das Geheimnis des Seins zu erschließen, von dem her Welt, Mensch und Geschichte eine neue, vertiefte Deutung erhalten. Dieses „Und“ trägt bei ihm den Namen „Sophia“, und Zander sagt dazu: „Sophia ist der zentrale Begriff seines gesamten Denkens, der Schlüssel zum Verständnis seiner ganzen Weltsicht“.<sup>27</sup> Mit dem „Und“ der Sophia wird jedoch mehr als ein Grundprinzip bezeichnet: dahinter verbirgt sich der inhaltlich gefüllte Bereich eines „Zwischen“, der in besonderer Weise für den Bereich göttlichen allerlebendigsten Lebens transparent ist.

Die heftige Diskussion, die Bulgakovs Sophialehre ausgelöst hat, das Unverständnis, auf das sie gestoßen ist, beruhen sicher z. T. darauf, dass man seine Arbeiten nicht gründlich genug studiert hat. Die Ursachen liegen aber wohl noch tiefer: der Zugang zu diesem, wie Bulgakov ihn nennt, „sophianischen“ Bereich ist nur unter bestimmten gedanklichen und anthropologischen Voraussetzungen möglich.

Ich möchte in diesem Vortrag versuchen, ausgehend von einer Nachzeichnung der Grundlinien dessen, was Bulgakov unter Sophianität versteht, diese behutsam zu interpretieren und damit einen Zugang zu ihr zu eröffnen, in dem sich ihre Relevanz auch für unsere Zeit und Welt erweist. Dabei werde ich mich auf die anthropologische Relevanz seiner Sophialehre beschränken, d. h. die von Bulgakov breit entfaltete Trinitätslehre außer acht lassen und auch auf eine nähere Untersuchung der soziologischen, naturwissenschaftlichen und wirtschaftswissenschaftlichen Implikationen verzichten. Im Folgenden wird also insbesondere das „Und“ der sophianischen Dimension im Verhältnis des Menschen zu sich selbst erörtert werden, das in einer Wechselwirkung mit dem Verhältnis zum Mitmenschen, zur Natur und zur Transzendenz steht.

Philosophisch-theologisch greift Bulgakov in seiner Sophialehre die alte von Platon herrührende Frage nach der „metexis“, der Teilhabe von Mensch und Welt an der göttlichen Ideenwelt, auf. Im christlichen Verständnis wird diese Teilhabe durch die Menschwerdung Christi vermittelt: für die patristische und östliche Theologie ist sie – mehr als für die westliche – selbstverständliche Voraussetzung. Der Mensch trägt das Bild Gottes in sich und antizipiert so keimhaft das Ziel, dem ihn der Prozess einer fortlaufenden Theosis zuführen soll: die Wiederherstellung des im Sündenfall verlorengegangenen Urbilds, des vollkommenen Menschen. Gott ist der Teilgebende, der Mensch der Teilnehmende – die Problematik, die sich aus diesem Gedanken der Teilhabe ergibt, entsteht erst da, wo über den Modus der Teilhabe nachgedacht wird. Und genau dieses Problem ist es, das Bulgakov in seiner Sophialehre aufgreift und einer überraschend neuen Lösung zuführt, dieser Modus ist es, den er neu bestimmt.

Auch für ihn ist selbstverständlich Voraussetzung, dass die Menschwerdung Christi das auslösende Moment aller Teilhabe ist. Auch er geht aus von einer Gottebenbildlichkeit, die keimhaft im Menschen angelegt ist. Die Frage ist nur, wie und auf welche Weise diese Gottebenbildlichkeit als Teilhabe am göttlichen Leben überhaupt als menschliches Grund- und Antriebsprinzip aktualisiert (und philosophisch-anthropologisch reflektiert) werden kann. Bulgakovs Antwort auf die Frage nach dieser Aktualisierung lautet: nicht in erster Linie durch ein willentlich-rationales Bemühen menschlicher Vernunft (Platon), auch nicht allein durch die herabsteigende Gnade des Geistes Christi, die sich ins Herz des Menschen ergießt. Die Vermittlungsinstanz ist nicht das Licht der Ratio und auch nicht reine Gnadengabe, sondern eine Region des mehr oder weniger un- oder vorbewussten menschlichen Seelenlebens, in der es um

---

<sup>26</sup> Lev Zander, *Bog i Mir*, Paris 1948, 181.

<sup>27</sup> Ebd. 181-182.

eine zweifache Bewegung, um Hingabe wie um schöpferische Aktivität geht. Damit bezieht er sich auf eine immer nur am Rand der Philosophie angesiedelte Tradition – die von Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, E. v. Hartmann u. a. bis zu den heutigen Diskussionen um den Mythosbegriff und den Erkenntnissen moderner Tiefenpsychologie reicht - die die Entdeckung und Erforschung des dem Bewusstseinsbereichs vor- unter oder übergeordneten Bereichs des menschlichen „Unbewussten“ geleistet und vorangetrieben haben.

Bulgakov versucht diesen Bereich weiter zu differenzieren und zu charakterisieren: Er geht von einer positiv qualifizierten Dimension dieser Seelenregion aus und schließt damit auch hier an andere Denker und Wissenschaftler an, die dieser positiven Qualifizierung mit Begriffen wie „Seinsvertrautheit“, „Urvertrauen“, „Selbsteilungskräfte“ usw. näher zu kommen versuchen. Die Theologie hat dafür von alters her auf die Begriffe „Herz“, „Glaube“ (verstanden als Grundvertrauen), „Liebe“ (verstanden als Einheitserfahrung), „Hoffnung“ (verstanden als Grundantriebskraft) zurückgegriffen. Für Bulgakov ist dieser - allem bewussten Denken und Verhalten vorausliegende - Bereich aber noch mehr: er enthält die Vision eschatologischer Vollendung, die Vision heilen, glückseligen, „lebendigen“ Lebens, die aller Glaubens-, Liebes- und Hoffnungsfähigkeit ihr Ziel vorgibt.

Einleitend werden in diesem Referat die unterschiedlichen Zugangsweisen Bulgakovs zur „Sophianität“ benannt, wobei letztere auf ihren Realitätsgehalt hin befragt wird. Ein weiterer Schritt besteht darin, diese Dimension als Realität auch der Persönlichkeit aufzuweisen und weiter zu präzisieren. Dabei geht es auch darum, das Verhältnis der positiv-qualifizierten sophianischen Dimension zur Ambivalenz des menschlichen Unbewussten, zur Ambivalenz der vorfindlichen Gegebenheiten überhaupt und zum Bereich des bewussten Selbst- und Weltbezuges zu klären.

In einem abschließenden Teil werden dann mit Hilfe von Bulgakovs Vorgaben die Voraussetzungen bzw. Anweisungen aufgezeigt, die den Zugang zur „Sophianität“ allererst zu eröffnen vermögen. Das scheint mir angesichts des fortschreitenden Verfalls dieser Person- und Weltebene besonders notwendig zu sein. Bulgakov hat uns visionär (wenn auch nur, wie er selbst sagt, ansatzweise) auf ein Konstitutivum unseres Welt-Seins aufmerksam gemacht, das das Personsein - in seinem Selbstverhältnis, seinem „Miteinandersein“, seinem Verhältnis zur Welt, zu Natur und Geschichte - entscheidend mit fundiert - auf einen konstitutiven Bereich, der da, wo er sich lebendig entfaltet, den Glanz vollendeten Lebens aufscheinen lässt.

## I. Bulgakovs Zugänge zur Sophialehre und der Realitätsgehalt der Sophianität

In der Entfaltung seiner Sophialehre geht Bulgakov aus von den Gegebenheiten, die ihm in der abendländischen Geistesgeschichte vorliegen. Zum einen sind das die religionsphilosophischen Ansätze einer Lehre von der Sophia: Bulgakov findet sie – als mehr oder weniger verborgen vorhandene und reflektierte - schon bei Platon und Plotin, in der jüdischen Kabbala, bei östlichen und westlichen Kirchenvätern, bei Mystikern wie Jakob Böhme, bei Religionsphilosophen wie Franz von Baader, vor allem natürlich bei den Hauptvertretern der russischen Sophiologie, Solov'ev und Florenskij. Zum anderen verweist Bulgakov auf die im byzantinisch-ostslavischen Bereich auftauchenden künstlerisch-symbolischen Ausdrucksformen einer Verehrung der Sophia: Kirchen, die ihr geweiht sind, Ikonen, auf denen sie dargestellt ist – die Ursprünge dieser Verehrung liegen im Dunkeln und warten noch auf ihre Freilegung. Ein dritter Ansatzpunkt ist der philosophisch erschlossene Gehalt des Begriffs der Weisheit. Bei der die Jahrhunderte durchziehenden Reflexion auf das Wesen der „sapientia“ haben sich ihre Grundzüge herauskristallisiert: Weisheit - als menschliche Tugend – hat immer etwas mit dem Wissen um Endlichkeit und Vergänglichkeit zu tun, um die Unverfügbarkeit der Grundgegebenheiten von Leben und Tod, mit Grenzbewusstsein, aber auch damit, dass die uns umgebende Wirklichkeit auf ihre eigentliche Ordnung und ihre Möglichkeiten hin erkannt und gestaltet wird. Ein weiser Mensch ist ein Mensch, der angesichts der unbegreiflichen Dunkelheit



und Abgründigkeit dieser Welt doch aus einem tiefinnerlichen „Ja“ zu ihr lebt und Leben und Tod vertrauensvoll anzunehmen, zu ordnen und zu verbinden weiß.

Dieser abendländische „Fundus“ ist es, an den Bulgakov in seiner Sophialehre anknüpft und von dem aus er sie nach vielen Richtungen entfaltet. Zum ihm innerlich ergreifenden und überzeugenden Hauptthema seines philosophisch-theologischen Denkens wurde sie aber nicht dadurch, dass er Daten und Informationen sammelte und daraus eine abstrakte Theorie zimmerte, sondern dadurch, dass er sie personal als lebendige Realität erfuhr. Und zwar in der Weise, dass er eine „echte“ Erfahrung machte, in der ihm etwas „widerfuhr“, das ihn als ganzen Menschen ergriff, erschütterte und verwandelte. In seinen biographischen Aufzeichnungen beschreibt er sie wie folgt: „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 der Kräuter und 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 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...“<sup>28</sup> Auf einer Reise in den Kaukasus bricht die sichtbare Oberfläche der Wirklichkeit für ihn plötzlich auf eine im Glanz verklärender Schönheit erstrahlende unendliche Sinnfülle auf. Bulgakov ist nicht der Einzige, der solche Erfahrungen beschreibt, Ähnliches findet sich z. B. bei Teilhard de Chardin: „Purpurnes Leuchten der Materie, unwirklich übergehend in das Gold des Geistes, um sich schließlich in die Glut eines Universal-Personalen zu verwandeln – all dies durchwirkt, beseelt, erfüllt von einem Atem der Einigung – und des Weiblichen. Das habe ich im Kontakt mit der Erde erfahren: das Durchscheinen des Göttlichen im Herzen eines brennenden Universums.“<sup>29</sup> Oder ein anderer katholischer Theologe, Bernhard Welte: „Es blickt dich an das Unergründliche, von sich her blickend, waltend, dich und dein Leben bestimmend, indem dich die Blume des Feldes anschaut, das Licht des Abends, und der Ruf des Vogels dich trifft, das Auge des Freundes. Du bist vom Heiligen berührt und von göttlicher Wahrheit, indem du vom Blick des Seins des Seienden berührt bist“.<sup>30</sup> Solche Momente, in der sich eine Landschaft, eine Situation, eine Beziehung auf ihre metaphysischen Dimensionen hin öffnen, sind für gewöhnlich flüchtig und meist schnell wieder vergessen. Sie können aber da, wo sie sich – wie bei Bulgakov - häufen, auch zu Vorstufen für eine existentielle Veränderung, zu echten Er-eignissen, zu Vorstufen eines Glaubens an einen personalen Gott werden.<sup>31</sup>

Natürlich entzieht sich das, was hier als momentaner Aufbruch einer „sophianischen“ Dimension erfahren wird, dem begrifflich-rationalen Versuch genauer sprachlicher Vermittlung. Die Bilder und Mythen von Kunst, Dichtung, Märchen und Traum sind sehr viel eher imstande, die Eigentümlichkeit solcher Erfahrungen auszudrücken. Erst, wo auch die Begrifflichkeit beginnt, auf ihre eigenen transzendentalen Tiefen hin transparent zu werden, ist sie in der Lage, etwas von diesem Erleben einzufangen. Bulgakov hat dies bewusst angezielt, indem er in

<sup>28</sup> Avtobiograficheskie zametki. Dnevnik. Stat'i, Orel 1998, 34.

<sup>29</sup> Teilhard de Chardin, Das Herz der Materie, Olten und Freiburg 1990, 28.

<sup>30</sup> Bernhard Welte, unveröffentl. Vorlesung, Gott und Götter; der Gestaltwandel im Bereich des Heiligen SS 58, 38.

<sup>31</sup> „Im Ereignis *geschieht* etwas, und es geschieht so, dass es aus sich selbst hervortretend und sich öffnend den Glaubenden oder den zum Glauben bereiten hörenden Menschen angeht und anruft, und falls er sich öffnet, in dessen Eigenstes eintritt oder doch in sein Eigenstes hineinruft. Es er-eignet sich aus seinem göttlichen Ursprung, und es *eignet sich zu* an seinen menschlichen Adressaten. Es ist das Zwischen der lebendigen Spannung zwischen beiden Polen, es hat dialogischen Charakter von Anfang an“, definiert B. Welte (Die Krisis der dogmatischen Christusaussagen, in: Zeit und Geheimnis, Freiburg 1975, 313).

seinem Philosophieren auch der poetischen Umschreibung Raum gab. Dennoch werden wir hier versuchen, der Realität der sophianischen Dimension so weit wie möglich begrifflich näher zu kommen, um damit dem Verdacht zu begegnen, dass es sich dabei nur um ein Wunschdenken, um Halluzination oder Projektion handeln könnte.

Was ist der gemeinsame Grundzug dieses Erlebens, was ist es, was hier letztlich erfahren wird? In allen drei angeführten Beispielen wird die Erschütterung durch die Erfahrung des Einbezogenenseins in eine alles umfassende und bestimmende „Einheitswirklichkeit“ beschrieben, deren beglückende und befreiende Schönheit und Lebendigkeit, in dem, der sie erfährt, das eigene „Ur-Ja“ vertrauensvoller Zustimmung zum Dasein weckt und stärkt. Sie erstrahlt im Glanz einer Schönheit, die sich als Wahrheit des Seins manifestiert. Für Bulgakov ist das Wort Dostojewskijs: „Die Schönheit wird die Welt erlösen“ tatsächlich ein prophetisches Wort. Schönheit ist für ihn die Realität der Vollendungsgestalt verklärten Lebens, die in solchen Momenten des „Wunders“ aufleuchtet und die Vollendung erfüllten „lebendigen Lebens“ antizipiert.

Beweise für die „Realität“ einer umfassenden eschatologisch bestimmten Einheitswirklichkeit liefern solche Glücksmomente natürlich nicht. Die philosophischen Konzepte, die von einer All-Einheit ausgehen, wie Solov'ev und andere sie vorlegen, werden gerade in einer Zeit, in der die Begriffe Pluralität und Differenz zu Leitbegriffen geworden sind, eher belächelt und als überholter Versuch, Ganzheit zu denken, abgetan. Bulgakovs Weltsicht bleibt jedoch ohne diese Voraussetzung einer Einheits- und Ganzheitswirklichkeit unverständlich und unzugänglich. Ihre Existenz ist nicht zu beweisen, man kann jedoch aufweisen, dass mit Hilfe dieser Denk Voraussetzung, die begehrenden Phänomene vorfindlicher menschlicher Lebenswirklichkeit schlüssig interpretiert werden können, und zwar so, dass in diesem Erklärungsmodell *alle* Phänomene Raum finden und ihren Ort haben. Ein anderes Argument für das vorbewusste „Wissen“ um eine umfassende Ganzheits- und Einheitswirklichkeit, von der wir kommen und in der wir immer schon sind, verweist darauf, dass wir ohne diese Grundannahme weder die Vielfalt, noch die Brüchigkeit, die Mangelhaftigkeit menschlichen Daseins wahrnehmen könnten. Aber auch dies kann natürlich noch als eine zum menschlichen Erkenntnisvermögen gehörige Synthesisleistung verstanden werden, der kein reales Vorhandensein entsprechen muss.

Vielleicht lässt sich aber noch mehr sagen. Realität ist nicht denkerisch herstellbar, sie hat nicht nur für Bulgakov immer etwas mit Sinnlichkeit und sinnlichem „Empfinden“<sup>32</sup> zu tun, kann nur sinnlich-intuitiv erfasst werden und ist so immer auch das Ergebnis eines „Kommunikationsgeschehens“ (das Prinzip der „Realität“ in der Heiligen Dreifaltigkeit ist für ihn bezeichnenderweise der Heilige Geist), d. h. schon deshalb sind solche Erlebnisse für Bulgakov durchaus realitätshaltig. Aber auch, wenn man ihm hier nicht folgen kann, wird man vielleicht zugestehen können, dass dabei eine Sinn-Erfahrung gemacht wird, die unter Umständen verwandelnde Kraft besitzt und – wie bei Bulgakov – imstande ist, die Lebenshaltung völlig zu verwandeln, dem Leben eine neue Orientierung und ein tragfähiges Fundament zu verleihen. Von daher lässt sich die erfahrene Sinnfülle zumindest als eine real wirksame Kraft erweisen, die auf Denken und Verhalten Einfluss nimmt. Es sind eher die Sinn-Erfahrungen, die das Standhalten bewirken und weniger die Reflexionen „über“ Gott und Welt, das rein rationale Bekenntnis zum Sinn.

Natürlich sind, und darauf weist Bulgakov gern und häufig hin, solche Erfahrungen an Voraussetzungen geknüpft, die den Grad der Empfänglichkeit und Erfahrungsfähigkeit des einzelnen Menschen betreffen. Gerne zitiert er den Goethevers: „Wär nicht das Auge sonnenhaft...“, das heißt er geht davon aus, dass auch die menschliche Seele grundsätzlich über eine der äußeren entsprechende „sophianische“ Dimension verfügt, die diese allererst erkennen

---

<sup>32</sup> „Sie (die Sinneswahrnehmung) stellt die *Realität* der Welt her, die Kraft des Seins... Deshalb stellt das Problem der Realität der äußeren Welt ein solches schweres Kreuz für die idealistische Philosophie dar, denn diese Realität ist mit gedanklichen Mitteln nicht vollständig nachweisbar, sie wird nur durch die Sinneswahrnehmung fassbar...“ (Svet nevechernyj, Moskva 1994, 218).

und erfahren lässt, und dass beide, sich gegenseitig anregend, aufeinander bezogen sind. Die moderne Tiefenpsychologie kann hier formulieren: „Wovon ‚lebt‘ eigentlich der Mensch? Er lebt offenbar aus einer geheimnisvollen ‚Zustimmung‘ zu seiner Welt, der die Möglichkeit entspricht, seine Welt zu stimmen und von ihr gestimmt zu werden“.<sup>33</sup> Er besitzt aber offenbar auch eine Ahnung von einem anderen glücklicheren, erfüllten Leben, die aller Sehnsucht, allem Heimweh, aller Hoffnung und Kreativität zugrundeliegt. Bulgakov reiht sich hier in die Reihe jener Denker ein, die die Sehnsucht nach Glück, die Sehnsucht nach dem verlorenen Paradies, nach dem verlorenen Ursprung, dem goldenen Zeitalter als menschliche Grundantriebskraft betrachten.

Mit diesem weisheitlich-integrativen Potential in seiner Seelentiefe ist der Mensch aber nun gerade nicht identisch. Er lebt in einer Unversöhntheit mit sich selbst.<sup>34</sup> Bulgakov neigt schon auf Grund seines eigenen Lebensschicksals keineswegs zu einer harmonisierenden Weltsicht und Anthropologie. Menschliches Dasein ist von einem Bruch gekennzeichnet, der Mensch lebt zugleich *in* der Sophianität und außerhalb von ihr, er ist existentiell in „zwei Seelen“ aufgespalten, und seine „Hässlichkeit“, seine Schwäche, sein Egoismus, sein Hang zur Masslosigkeit und zum Bösen fallen eher ins Auge als seine Schönheit. Die Erhebung der antisophianischen „Endlichkeit“ über die Anteilhabe an der Sophianität der Unendlichkeit, die „Hybris“ des Menschen, sein Herausgefallen sein aus der All-Einheit sind auch für Bulgakov Ursache für Tod und Not, für alle Verirrung und Perversion. Erst wenn die Anti-sophianität in den Blick genommen wird, können auch Natur, Wirkung und Realität der Sophianität des Menschen genauer bestimmt werden.

## II. Die Manifestationen der sophianischen Dimension in der Person und ihren Ausdrucksformen

Die Ausdrucksform, die nach Bulgakov der Eigenart sophianischer Dimension am umfassendsten gerecht wird und sie als Realität konkret werden lässt, ist der Mythos. Er geht dabei von einem sehr weiten und umfassenden positiven Mythosbegriff aus.<sup>35</sup> „Als erstes muss man sich hier von der verbreiteten Auffassung des Mythos trennen, nach der er ein Produkt von Phantasie und Fiktion ist“<sup>36</sup>. Mythen sind nicht nur Erzählungen längst vergangener Zeiten über die Ereignisse heidnischer Götterwelten, sondern bringen bleibende Grunderfahrungen der Menschheit zum Ausdruck und das Selbst- und Personsein des Menschen wird auch heute noch durch eine mythische Personenebene fundiert und mitkonstituiert. Bulgakov hat damit einen im abendländischen Denken eher unterschwellig wirksamen Traditionsstrom aufgenommen, der von Platon, über die Denker der Mystik, über Schelling bis hin zu seinem Zeitgenossen Aleksej Lossev, zur Tiefenpsychologie Carl Gustav Jungs, zu Leszek Kolakowski und der modernen Mythosdiskussion reicht.<sup>37</sup> Alles mythische Denken ist, nach Cassirer durch ein Wissen von einer umfassende Einheitswirklichkeit und das einer „Herkünftigkeit“ des Menschen charakterisiert. Bulgakov formuliert: „Im Mythos manifestiert sich die *Begegnung* der immanenten Welt – des menschlichen Bewusstseins – tief und weit gefasst – und der transzendentalen göttlichen Welt, wobei das Transzendente, das seine eigene Natur bewahrt, gleichzeitig zum Immanenten wird und das Immanente sich erschließt, indem es das Eindringen des Transzendenten verspürt“.<sup>38</sup> Dieses transzendente Relationsgeschehen vollzieht sich in einem Kristallisationspunkt des Selbstseins, der dem bewussten Ich immer schon voraus und im Rücken liegt, so dass „wir uns selbst immer schon transzendent sind“<sup>39</sup>, d. h. es vollzieht sich -

<sup>33</sup> Johanna Herzog-Dürck, *Der Depressive und die Hoffnung*, in: *Der leidende Mensch*, Darmstadt 1974, 354.

<sup>34</sup> S. dazu Svet Nevechernyj, *Was ist Materie*, 212.

<sup>35</sup> Ebd., *Die Natur des Mythos*, 57.

<sup>36</sup> Ebd. Vgl. Aleksej Lossev: „Der Mythos ist keine Erfindung oder Fiktion, er ist kein Phantasiegebilde“, in: *Die Dialektik des Mythos*, Überschrift von Kapitel I, Hamburg 1994, 6.

<sup>37</sup> S. hier z. B. Kurt Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985.

<sup>38</sup> *Die Natur des Mythos*, 58.

<sup>39</sup> Svet Nevechernyj, *Obraz Bozhij*, 243.

einmal mit den Worten Lossevs formuliert, der die mythische Dimension mit rein philosophischen Mitteln zu analysieren sucht - der Ineinsschlag von Idealem und Realem, der letztlich den Mythos bzw. die mythische Personenebene, die ihn hervorbringt, konstituiert. In der Begegnung mit dem Numinosen, das als Unfassbares das Selbstsein überwältigt, wird die „Realität“ der transzendenten Sinnfülle in die geschichtliche Realität personalen Selbstseins umgewandelt. Lossev bezeichnet dies als das „Wunder“ der mythischen Personenebene. Nach Bulgakov vollzieht sich hier in der Teilhabe an der Sophia die Geburt des kreativen Personkerns. Die Fundierung durch die Vision der Vollendungsgestalt eigenen und fremden „Inbilds“, setzt die schöpferische Aktivität des Menschen frei, die ständig bestrebt ist: „sich in Schönheit zu gebären“<sup>40</sup>. Dieses transzendente Geburtsgeschehen spiegelt sich letztlich in jedem schöpferischen Prozess wider, in dem das Ich - von Einfall, Bild, Gedanke überwältigt - sich und sein Werk neu konstituiert und entwirft.<sup>41</sup> Die Besonderheit und vertiefte Deutung, die Bulgakov (ähnlich auch Lossev u.a.) ihm zuweist, besteht darin, dass er ihn in einer Personenebene lokalisiert, der er die Ausdrucksform des Mythos zuordnet. Im Ineinsschlag der Realität von transzendenter Sinnfülle und geschichtlichem Personsein entsteht eine vertiefte, und wie Lossev sagt, „äußerste Realität“. Eine Realität, die nicht nur die sichtbar erfassbare endliche „Faktizität“, sondern auch die (von der Wissenschaft so permanent ausgeklammerte) des „Zwischen“, der Atmosphäre, der Schönheit, der Neigung und Zuneigung, der Phantasie, des Geheimnisses, des Wunders umfasst und die in den Mythen der Völker, in Märchen, Träumen, Dichtung und Kunst erahnt und dargestellt wird. Die weisheitlich-integrative sophianische Dimension wird von der bildhaften mythischen Personenebene aufgenommen und an alle anderen Personenschichten weiter vermittelt. Die mythische Bild-Ebene ist es, die aus ihrer Offenheit für die unendliche Geheimnishaftigkeit des Seins dem Leben Grund und Ziel gibt. Ernstgenommen wird sie heute in erster Linie von der Tiefenpsychologie, die – mehr oder minder erfolgreich – ihre Schätze zu heben versucht, um die Selbstheilungskräfte des Menschen zu aktivieren.

Auch die mythische Personenebene ist natürlich wie alles Mensch- und Weltsein von einem Bruch durchzogen, und die Dämonie gefährlichen Irrtums, der Täuschung, Perversion, Aggression und des Wahns ist in das weisheitliche Ordnungspotential hineinverwoben - die Grausamkeit von Märchen, Mythen und Träumen legt davon beredt Zeugnis ab. Und das „Und“ wird gewöhnlich sehr viel weniger empfunden als dieser Bruch, dieses innere Gespaltensein. Dennoch bleibt die sophianische Dimension die bestimmende, sie ist es, die nicht nur den Erkenntnis- und Bewusstseinsbereich fundiert, sondern auch den der Strebungen, der Triebe, der Gefühle und Stimmungen und erst durch diese hindurch auch die Ebene bewussten Denkens und Verhaltens. Die Nähe zum Teilhabegeschehen des Seeleninneren, die vorbewusst-intuitive Erfahrung: „Mir ist etwas (Wunderbares) geschehen“ lässt immer wieder die positiven sophianischen Gehalte, wie Liebesfähigkeit, Ehrfurcht, Dankbarkeit, aber auch Spontaneität und Kreativität entstehen. Anders ist menschliches Leben gar nicht möglich. Das eingangs beschriebene Erlebnis Bulgakovs, Teilhards und Weltes hat seine Wurzeln in diesem Relationsgeschehen der Innerlichkeit, das sich auf viele Weise, auf verschiedenen Stufen, in ganz verschiedener Intensität „realitätschaffend“ vollzieht (bis dahin, dass es zu einem „Damaskusgeschehen“ werden kann).

Bei dieser – von Schelling angestoßenen und dem russischen Denken weniger fremden als dem westlichen – Umkehrung des Fundierungsverhältnisses menschlicher Personalität denkt man unwillkürlich an Pascals „Ordre du coeur“ oder auch an Max Schelers Aufsatz: „Liebe und Erkenntnis“ und seinen Satz: „Der Mensch ist, ehe er ein ens cogitans oder ein ens volens ist, ein ens amans“.<sup>42</sup> Bulgakov hat diesen Ansatz, in dem alle Phänomene des gesunden und

---

<sup>40</sup> Svet Nevecherny, 211.

<sup>41</sup> Vgl. Erich Neumann: „Alles Schöpferische ist mystisch, denn das Individuum ist schöpferisch allein durch seine Begegnung mit dem Numinosen, dem Nichts-Punkt des Schöpferischen im Seelenraum. Aber damit, dass das Schöpferische weltformend und zeugend ist, ist es seinem tiefsten Wesen nach weltbejahend“ (Der mystische Mensch, Eranos-Jahrbuch.XVI, Zürich 1949, 356).

<sup>42</sup> Max Scheler, Grammatik der Gefühle. Das Emotionale als Grundlage der Ethik, München 2000.

kranken Menschseins ihren Ort finden, in seiner Anthropologie sehr konsequent durchgehalten, ohne je in die vom Vorrang der Ratio ausgehende traditionelle Anthropologie zurückzufallen (und ohne einem einseitigen Irrationalismus zu huldigen!). Sein – hier an Augustinus anknüpfendes – trinitarisches Menschenbild (das er häufig in Parallele zu seiner Trinitätstheologie entwickelt) geht erstens von der schon angedeuteten Zweipoligkeit menschlicher Innerlichkeit aus, d.h. von einem zum Transzendenten hin offenen Tiefen-Ich und dem geschichtlich gewachsenen, biographisch fassbaren Bewusstseins-Ich, dem das Tiefen-Ich – unfassbar – immer schon im Rücken liegt,<sup>43</sup> (ein Gedanke, der als das Verhältnis von Urbild und Ebenbild, obraz und podobie, vor allem auch in seiner Eschatologie<sup>44</sup> die entscheidende Rolle spielt), zweitens vom Vorhandensein einer großen, reichen, bunten Bilderwelt des menschlichen Unter-Bewussten, das „mythischen“ Charakter trägt, d. h. grundlegend von einem Wissen um das eigene Geschenk- und Gegebensein und die Zugehörigkeit zu einer sinnerfüllten Einheitswirklichkeit bestimmt ist und sich in symbolischen Formen konkretisiert, und in dem sich beständig ein unbewusst verlaufener kreativer Transformationsprozess vollzieht. Wie die „unsichtbare“ sophianische Dimension auf Grund dieser anthropologischen Grundannahmen in allen Lebensbereichen – und immer in Auseinandersetzung mit der anti-sophianischen Tendenz des Egoismus und der Faszination durch die sichtbare Faktizität der Endlichkeit – real wird, hat Bulgakov breit entfaltet. Wir müssen hier darauf verzichten, dies im Einzelnen auszuführen.

### III. Die Metanoia – Transparenz und Deszendenz statt Transzendenz

Die „sophianische Dimension“ ist in der Moderne besonders „unsichtbar“ geworden und scheint sich immer weiter zu entziehen. Wer sich auf die „Suche nach dem verlorenen Ursprung“ macht, spricht, wie Bulgakov, von einer „gläsernen Wand“<sup>45</sup> der Isolation, die das Individuum von seinen eigenen Ursprüngen trennt, von einer „Verstellung“ (Heidegger), von Verschüttung, Nivellierung, Trivialisierung und Verdrängung (mitsamt den Folgen ausufernder esoterischer Lehren und auch – im Zuge der Verdrängung des mythischen Personbereichs - den Katastrophen von Gewalt und Terror). „Die Dimension der Lebensgantheit hat sich auf die der neuzeitlichen Rationalität und der zu ihr gehörigen methodischen und exakten Empirie zusammengezogen“,<sup>46</sup> die Computer-Welt der Technik und der von ihren tragenden Untergründen abgelösten Rationalität setzt sich absolut und führt zu „sophianischer Blindheit“<sup>47</sup>. Bulgakov hat hier die Ursachen und Folgen einer Welthaltung analysiert, deren zerstörerische Potenzen erst heute in ihrem ganzen Ausmaß erkannt werden. Sie geht einher mit einem verstärkten Ausweichen vor dem „Nichts“, vor Leid, Tragik und Tod, einem Ausweichen in Hybris, Spiel, Projektion, virtuelle Welten, Wahn. Dostojevskijs Leiden an dem Bruch zwischen „euklidischem Verstand“ und „Herz“ ist auch das Bulgakovs. Ein Rationalismus, der sich von seinen sophianisch-mythisch-emotionalen Wurzeln losreißt, trägt „die Maske der Mumie“<sup>48</sup> auf dem lebendigen Antlitz. Es ist die immanente „Irrationalität“ der Rationalität, die Fundierung durch ein a-logisches Geschehen, das die Dignität und integrativ-kreative Kraft auch des Denkens garantiert. Begriffliches Denken ist nicht in seiner Logik sapiential, sondern in seinem Eros, nicht in seiner Diskursivität, sondern in seiner Intuition, wird Bulgakov nicht müde aufzuweisen. In allen seinen Werken geht es Bulgakov daher darum, den Weg der „Umkehr“, den einer Wende, des „podwig“ zu weisen, der den Menschen in seine verlorengegangene weisheitliche, auf Vollendung ausgerichtete Ordnung, zurückführt. Dadurch, dass er in seiner Anthropologie die „Synthesisleistung“ aus der Ebene der Ratio in den eines mythischen Vor- und Unter-

<sup>43</sup> S. zur philosophischen Geschichte und Erhellung dieses Gedankens den einleitenden Aufsatz von Odo Marquard, in seinem Band : Identität, München 1979.

<sup>44</sup> Sergej Bulgakov, Nevesta Agnza, Paris 1945, 407-560.

<sup>45</sup> Svet Nevechernyj, Obraz Bozhij, 244.

<sup>46</sup> Bernhard Welte, Der Verlust der integralen Sinneserfahrung als Quelle des Verlustes der religiösen Dimension, in: Zwischen Zeit und Ewigkeit, Freiburg i. Br. 1982, 186.

<sup>47</sup> Svet Nevechernyj, Sofijnost' Tvari, 203.

<sup>48</sup> Ebd., Spasenie cheloveka, 300.

bewusstseins verlegt, bzw. sie dort situiert sieht, macht er den Weg frei für eine Versöhnung des „Bruchs“, für eine Aufhebung der Isolation des Bewusstseinsraums, in dem das Ich sich und die Inhalte seiner Welt verabsolutiert, bzw. Bewusstsein und Selbstsein identifiziert. Die Umkehr zielt nicht auf eine Richtungsänderung des Denkens, es geht nicht um eine gedankliche Umkehr, die sich statt auf die nahen Inhalte und Fragen der vorfindlichen Welt, auf die fernen transzendenten einer wie immer gearteten anderen oder göttlichen Wirklichkeit zu richten hat. Eine angestrenzte christliche „Askese“ hält Bulgakov gerade für einen neuen Irrtum. Sie ist auch mehr als der Aufruf, die „phänomenologische“ Grundhaltung einzunehmen, d. h. „zu den Sachen selbst“ zurückzukehren, sie sich „geben“ zu lassen, indem man das eigene von Vorurteilen und vorgefassten Meinungen geprägte Denken zurücknimmt und darauf achtet, was Dinge und Menschen von sich her zeigen und sagen. Alles dies ergibt sich als Folge der „Metanoia“, um die es Bulgakov geht, gleichsam von selbst. Er vertieft und erweitert den christlichen und den phänomenologischen Gedanken der „Umkehr“ dadurch, dass er das Selbstverhältnis, das Verhältnis des Menschen zu sich selbst ausdrücklich thematisiert und in die Umkehrproblematik mit einbezieht. In Analogie zu seiner Trinitätslehre greift er auch in seiner trinitarisch angelegten Anthropologie das Prinzip der Kenosis auf. Das Moment des Opfers, der Selbstentsagung, der Erniedrigung ist das alle Liebe und Sapientia – auch das der Dreifaltigkeit – konstituierende Prinzip, das Voraussetzung und Ermöglichung aller Seligkeit der Liebe ist. „Ohne Opfer gibt es keine Liebe“. <sup>49</sup> In seiner „Mystik der Tiefe“ verweist Bulgakov auf die Notwendigkeit einer innerpsychischen Kenosis, in der das sich verabsolutierende, herrschen und besitzen wollende Denken, des unmäßige eigenwillige Streben zum Immer-Mehr, das Gefangen- und Getriebensein durch der Äußerlichkeiten des Welt-Seins sich sozusagen zum „Opfer“ bringt, so dass sich die „sapientia“ des Grundes allererst entfalten und Denken, Wollen und Fühlen, das Verhalten des Menschen zu ihren eigentlichen Möglichkeiten befreien kann. Nicht um ein Transzendieren geht es in dieser Metanoia, sondern um ein Deszendieren und ein Transparentwerden für die „Weisheit der Tiefe“. Diese kenotische Umkehr innerhalb des Selbstverhältnisses hat ihre Auswirkungen auf alles Beziehungsgeschehen, in dem der Mensch steht, auf sein Selbstverhältnis, sein „Miteinander“- und „In-der –Welt- Sein“, sein Verhältnis zur Natur und zu den Dingen, wie auch auf das Verhältnis zu Tod und Transzendenz, zum Vorhandensein einer Göttlichen Welt. D. h. durch die Annahme einer kenotischen Grundhaltung entsteht im jeweiligen Relations- und Kommunikationsgeschehen – das sich immer schon unobjektivierbar innerhalb der „Realität“ vollzieht, von ihr ausgeht – eine neue, intensivere „realere“ Realität. Auch die Realität ist vielschichtig und konkretisiert sich im kenotischen Kommunikationsgeschehen in immer neuen Gestalten, auf immer anderen Stufen. Im Verhältnis des Menschen zu sich selbst zeigt sie sich als – wachsende – Identität von gegebenem Inbild und aufgegebener Vollendungsgestalt, d. h. als Überwindung der geschöpflichen Grundangst und Gespaltenheit, als Zuwachs an innerer Freiheit, Spontaneität und Kreativität. In der Beziehung zum Anderen wächst die Realität der Vertrauens- und Liebesfähigkeit, können Freundschaft, Liebesbeziehung, Gemeinschaft entstehen. Im Verhältnis zu den Dingen und zur Natur wächst die Realität von Dankbarkeit, Freude, Fürsorge und Verantwortung, im Verhältnis zur Transzendenz die der „Seinsvertrautheit“, Gelassenheit und Zustimmungsfähigkeit.

In diesem dreifachen Relationsgeschehen, in dem Menschsein sich zu bewähren hat, verwandelt sich die unsichtbare, nur verschwommen wahrgenommene und unbewusst erfahrene sophianische Dimension in eine geschichtliche Realität, die zwar auch nicht konkret messbar, aber doch als wirksame Dynamis klar erkennbar ist. Die Isolation, die „Heimatlosigkeit“, in die der Mensch in der Neuzeit gerade in Bezug auf dieses dreifache Beziehungsgeschehen geraten ist und die zu immer neuen Perversionen anthropologischer Grundordnung führt, ist vielfach beklagt und beschrieben worden. Sie lässt sich auch nicht einfach durch den willentlichen Vorsatz zu einer „metanoia“ rückgängig machen. Wenn der Weg zu ihr nicht schon durch eine glückliche Anlage gebahnt ist, dann vollzieht sie sich, wenn überhaupt, meist in kleinen

---

<sup>49</sup> S. Bulgakov, *Uteshitel'*, Moskva 2003, 82.

unbemerkten Schritten auf Grund von schicksalhaften Begegnungen und Lebenskrisen. („Männliches“ Autonomiestreben hat es hier naturgemäß schwerer – was sicher auch ein Grund dafür ist, dass Bulgakovs Sophialehre so ablehnend begegnet wurde.) Die Situationen, in denen sich eine plötzliche deutliche „Wende“ vollzieht, sind selten, aber gerade in dem, was dem Menschen als grausamste, unausweichlichste Realität erscheint, in der Begegnung mit dem Tod (in allen seinen Schattierungen) kann eine intensivste sophianische Realität aufbrechen. Bulgakov hat sich – schon vor Jaspers und Heidegger – eingehend mit dem Begriff des „Nichts“ beschäftigt und früh gewusst, dass sich die Sophia im Nichts „gibt“ und ereignet. Er entwirft – in erschütternder Offenheit eigene Krankheitserfahrung schildernd - eine Sophiologie des Todes: in dem völligen Ausgeliefertsein an eine überwältigende unbegreifliche Macht ereignet sich – da wo die Grundzustimmung zum Sein stark und mutig bleibt - das Ereignis der Geburt zu einem lebendigeren Leben.

## Schluss

Wenn man sich auf diese Gedanken Bulgakovs einlässt, wird deutlich, in welcher entscheidender Weise alle menschliche Denk- und Lebensbewegung hier umgewertet wird. Er hat dies vor allem für den erkenntnistheoretischen Bereich ausgeführt, aber auch für den der Ethik und Ästhetik, der Wirtschaft usw. Wenn Weisheit, Wahrheit, Sinn, Wert, Ordnung im menschlichen Unbewussten situiert sind, werden die Möglichkeiten des Verstandes unter Umständen eingeschränkt, vielleicht sogar (nach Freud) bis dahin, dass der Mensch „nicht mehr Herr in seinem eigenen Haus“ ist, bzw. (nach Bulgakov) bis dahin, dass der Verstand sich auf seine sapientialen Gehalte zu öffnen und für sie transparent zu werden hat. Dann geht es, was die ethischen Konsequenzen angeht, nicht in erster Linie um eine bewusste Bemühung um das Gute, sondern um eine sich von innen her vollziehende personale Verwandlung. Dann verändern sich auch die ästhetischen Kriterien, was unter anderem Auswirkungen für das – für Bulgakov so wichtige - Liturgieverständnis hat. Wenn die Liturgie als einzigartige Weise einer Entfaltung der sophianischen Dimension betrachtet wird, dann können gerade die Schönheit, der Bilderreichtum, der Gesang, das Zurücktreten des gesprochenen Wortes, die Wärme und Lebendigkeit der orthodoxen Liturgie in vertiefter Weise gedeutet und als ihr besonderer Reichtum in die „universale Kirche“ eingebracht werden.

Von diesem Umdenken her lassen sich auch Bedeutung und Aufgabe der Liturgie neu fassen und vertiefen: für Bulgakov ist die orthodoxe Liturgie der Ort, an dem die Mitfeiernden sich in die erforderliche kenotische Grundhaltung „einüben“ können, sie ist für ihn der eine große Weg, um in der Anteilhabe an der Kenosis Christi immer wieder in die eigentliche innere und äußere Ordnung zurückzufinden. „Der Kult ist erlebter Mythos – *Mythos im Geschehen*“, kann er formulieren<sup>50</sup>; wobei natürlich auch der Gottesdienst dem Zug zur Perversion unterliegt: durch die Abstraktionen des modernen Rationalismus, durch den Verlust des Sinns für Schönheit und Stil, für Echtheit und Ursprünglichkeit verliert er seine von innen her verwandelnde Kraft bis dahin, dass er als „ein religiöses Spektakel“<sup>51</sup> abgewertet und allenfalls noch auf Grund seines moralischen Appells geachtet wird. „Die Orthodoxie will nicht das autonome Denken und nicht den sich selbst bestätigenden Verstand zum Zentrum des Menschseins machen, sondern das im Gebet entflammte, Gott zugewandte Herz des Menschen“, schreibt er schon im Vorwort seines Aufsatzbandes Svet Nevechernyj.<sup>52</sup> Das Herz des Menschen - die Lebendigkeit der Sophia - erwacht, wenn es in die notwendige Grundbewegung der Kenosis einstimmt und im „Relationsgeschehen“ der Eucharistie antizipierend die neue - kreative - Schöpfung empfängt.

---

<sup>50</sup> Svet Nevechernyj, Priroda mifa, 62.

<sup>51</sup> Ebd.

<sup>52</sup> S. 5-6.

*Vasina M.V. (St. Petersburg)*

### **Die Ikonologie bei S. BULGAKOV im Licht der Theologie des Bildes in der Ostchristlichen Kirche.**

S.B. versuchte eine Synthese des religiösen und des philosophischen Denkens. Es ist nicht übertrieben, wenn man sagt, dass er im Bild der Sophia die Lösung dieser Synthese fand. Diese findet ihr Zentrum der Frage der „Beziehung zwischen Gott und der Schöpfung“ im Dogma des Gottmenschentums – dem Prinzip der Alleinheit.

Grundlage zur Ikonologie gibt Paulus: „Seit Erschaffung der Welt wird seine unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit“ (Röm 1,20). Und die Kirchenväter aus Paulus: „Er ist das Bild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15). So sagt Theodor von Studion „Die Ikone ist das Bild der Hypostase“.

#### **Christologische Grundlagen des Bildes.**

Nach S.B. ist das Urbild für die Ikone die Sophia. Die Menschwerdung ist nur der Höhepunkt Göttlicher Epiphany, die auch im AT in vielfältiger Weise sich zeigt.

#### **Trinitarische Grundlagen, Das ein-wesentliche Bild.**

S.B.: „In diesem Sinne ist die Ikone der Gottheit die lebendige und lebensspendende IDEE aller Ideen, ist deren vollkommener Alleinheit und vollkommene Allrealität, denn sie ist die göttliche Welt in Gott vor ihrer Erschaffung. Mit anderen Worten, diese göttliche Ikone der Gottheit, die Selbstoffenbarung in Sich Selbst. Ist das, Was wir in der biblischen Sprache Chokma, Sophia, Göttliche Weisheit nennen.“

„Gewöhnlich aber nennt man sie Abbild, weil sie Fleisch wurde, aber man muß im Gegenteil sagen: sie wurde Fleisch, damit wir das Ein Bild als Abbild sehen“. Das ist die Quintessenz der sophologischen Intention von S.B.

Der Autor meint im Folgenden, dass mache S.B. vorhalten (wie schon die Ikonoklasten) dass er nicht genug auseinanderhält die innertrinitarische und die inkarnatorische Wirklichkeit in Christus. (*wie kann man das trennen? Anmerkung des Übersetzers*). Doch die Väter behaupten: Das Bild ist Abbild des Wesens.

So kommen manche zur palamitischen Lehre von der Verborgenheit des Wesens Gottes, aber der Offenbarung der Göttlichen Energien.

S.B. ist überzeugt, dass auch die Heiden bereits durch die natürliche Offenbarung Gott erkennen konnten, was durch die christliche Lehre von der Inkarnation noch vervollständigt wurde.

*Krylov D.A. (Čita) – nicht anwesend*

### **Über die Synthese des Essentialen und des Existenzialen in der Sophiologie von S.N. Bulgakov**

Die heutige Rezeption der Alleinheit, der Sophiologie oder des Eurasismus in Russland ist eine Antwort auf den Verlust der universalen Ideologie einerseits, und der vielen Antworten der Postmoderne andererseits.

So behaupten manche wie I. Meyendorf und I. Sviridov, dass die Sophiologie eine wichtige Etappe werden kann auf dem Weg der Findung einer theologischen Synthese, ja dass sie die Zukunft der Kirche bestimmen wird.

S.B. ist überzeugt, dass Sophia uns das Band zwischen Gott und der Welt erkennen lässt oder dass sie selbst dieses Band zwischen Gott und dem Menschen ist.

Man kann nach Meinung von S.B. vieles darüber bei Plato usw. finden, aber für S.B. ist entscheidend das Nachdenken über den essentiellen Charakter der heiligen Weisheit, die sich auf Erden ein „Haus der Weisheit“ baut.

Nach dem Abendessen :**Runder Tisch** (Leiter: Vl. Khoulap und A. Rauch)





## Freitag 1. Oktober

*Porus V.N., Moskau*

### **Die Tragödie der Philosophie und die Philosophie der Tragödie (S.N. Bulgakov und L.I. Schestov)**

Eine der wichtigsten Arbeiten von S.B. heißt: „Die Tragödie der Philosophie“, Schestov schreibt über die „Philosophie der Tragödie“ im Zusammenhang mit seinem Buch über Dostojewski und Nietzsche. Tragödie ist das Schlüsselwort beider.

Die „Tragödie“ von S.B. hat doppelten Sinn:

- a. Die Philosophie führt zur echten Tragödie, wenn sie sich nur auf den Verstand verläßt und dann kraftlos erscheint.
- b. Die Tragödie des Seins, die sich auf den Verstand stützt, sich aber auch mit der Moral verbindet und mit dem Glauben, der sich nicht vor Antinomien fürchtet, im Gegenteil, sich auf sie stützt, kann ihre eigene Struktur aufbauen.

Die Tragödie der Philosophie wäre es, wenn die Einheit zerfällt und wenn die universalen Kulturwerte zerfallen in Einzelteile: denn dann gilt:

Wahrheit ist nur noch „Nützlichkeit“ des Einzelnen und der Teile  
Menschheit wird zur „Bevölkerung“, die miteinander in Feindschaft und Streit steht.  
Geschichte wird zur reinen „Chronik“ der Ereignisse, in deren Zusammenhang sich  
der Mensch „in die Wüste verbannt“ erfährt.  
Gott geht aus dieser Welt heraus, ist tot, getötet.  
Nicht mehr Kultur gibt es, sondern geistlose Zivilisation: mit äußeren Regeln  
des Zusammenlebens.

Schestov sieht nur eine Alternative in einem Verstand, der sich die Worte von Zarathustra zu eigen macht: „Das große Unglück würdigen, die große Häßlichkeit, das große Verderben“. Und es geht nur noch um die Frage des individuellen menschlichen Schicksals.

Er spürt, dass Glaube, Gesetz Moral, Wahrheit einen Ausweg geben könnten. Aber begreift er das selbst oder greift er danach? Wird er gläubig?

Da ist ein prinzipieller Unterschied zu S.B. Beide verstanden sich nicht. Beide waren gegen einen völlig selbständigen Verstand, beide sahen die Gefahr und den Verfall. Aber S.B. glaubt an einen „anderen“ Verstand, vereint mit den Göttlichen Prinzipien, während Šestov den Verstand überhaupt verwerfen wollte.

Aber bei den Denkern der Russischen Renaissance herrschte allgemein ein Erwarten einer universalen geschichtlichen innerweltlichen Katastrophe vor, eines Weltbrandes als letzten Akt der weltlichen Tragödie.

So gab es also auch noch eine andere Tragödie: die des einander nicht Verstehens.

Können wir aus ihren Lehren lernen, sie uns zunutze machen?

*Negrov A. I. St. Petersburg*

### **Die Hermeneutik von S.B. *Synergetische, anthropologische und theourgische Aspekte***

S. BULGAKOV hat einige besondere Punkte der Hermeneutik und deren inneren Zusammenhang herausgestellt.

Im Zentrum seiner Hermeneutik steht die vom Hl. Geist gewirkte Natur der Bibel. Die Kirche stellt die unmittelbare Verbindung des Leibes Christi mit dem Heiligen Geist dar. Der Blick auf das Wirken des Heiligen Geistes ist der wichtige Schlüssel zur Auslegung der Bibel. Für den Exegeten ist der Heilige Geist der Helfer par excellence. Auch wenn die Exegese ein schöpferischer Akt des Menschen ist, entsprechend seiner Zeit und seiner damaligen Umwelt, so doch nur mit Begleitung und mit Hilfe des Heiligen Geistes.

Grundlage dafür ist sein Anthropologie, seine theourgische Konzeption. Ausgehend von der dualistischen Konzeption Platons von der Dichotomie von Materie und Geist, legt S.B. eine

Konzeption vor von einer Vermittlerin – der Seele - welche dem Menschen die göttliche Kraft gibt. Die Erkenntnis Gottes und das Leben nach dem Willen Gottes ist nur möglich aufgrund von „Fleischwerdung“ der geistlichen Energien, d. h. durch Zusammenwirken der schöpferischen Energien im Menschen (anthropourgia - ἀνθρώπου εργον) und der Theourgia, dem Wirken Gottes im Menschen (Θεου εργον).

Die Seele verbindet diese zwei Realitäten. In jedem Menschen lebt das Abbild Gottes.

Kraft dieser Konzeption von der schöpferischen Mittlerin (Seele), die nach dem Bild und Gleichnis des Schöpfers geschaffen ist, kann S.B. eine Sicht vermitteln vom direkten Eingreifen Gottes, von der Theourgie.. Der Mensch erhält ein geheiligtes Auge“, um die Bibel recht zu sehen und zu verstehen, ein Geschenk der theourgischen Kraft.

Da er die Kirche als gottgegebene Institution sieht, ist S.B. überzeugt, dass die Bibel ausschließlich der Kirche gehört. Nur im Schoß der Kirche kann man sie verstehen, er meint, dass man sie nur richtig verstehen lernt in der orthodoxen Kirche (*gemeint in der Liturgie, im liturgischen Gebet*), so ist das orthodoxe Gotteshaus das „hermeneutische Feld“, auf dem das WORT am besten wirksam erklingt. Die feierliche Verlesung des Evangeliums in der Liturgie wird zum geistlichen Ereignis.

Nach S.B. muß sich die allgemeine kirchliche Tradition mit der individuellen mystischen Erfahrung verbinden. Denn der Mensch ist ein Ganzes. Wir beten: Vater unser und nicht *mein* Vater.

Auch wen ein Ungläubiger manches in der Bibel verstehen kann, so öffnet sich doch ihre wahre Bedeutung nur dem gottbezogenen Menschen. Bei aller nüchternen Sachlichkeit muß man in einer Gesinnung der Verehrung an die Bibel herangehen.

Die dogmatischen Voraussetzungen vor und über aller wissenschaftlich-kritischen exegetischen Untersuchung muß man beachten. Die absolute Übereinstimmung mit dem kirchlichen Dogma und seinem Hauptakzent auf die transzendenten Gott, der in übernatürlicher Weise am Leben der Menschheit Anteil hat, muß das Grundkriterium für die Auslegung der Bibel sein, die das wissenschaftliche Untersuchen der Bibel mit der Glaubwürdigkeit der kirchlichen Tradition verbindet.

Die Prinzipien seiner hermeneutischen Theorie lassen sich zusammenfassen:

- a. Der Text der Heiligen Schrift ist Ausdruck der Gedanken Gottes und der Menschen und die Auslegenden müssen sich in diese „Rahmenbedingungen“ der Autoren hineinversetzen.
- b. Das rechte Verstehen ist nur möglich im Schoß der Kirche, denn dort herrscht der Heilige Geist vor, und nur er gibt das rechte Verständnis des Wortes ein.
- c. Da Kirche und Tradition eins sind und die Heilige Schrift nicht von der Kirche getrennt ist, kann man die wahre Auslegung der Schrift nur machen im Leib Christi (in der Kirche), in diesem „hermeneutischen Feld“, auf dem sich das Wort Gottes erschließt. Und das gemeinsame gefaßte Urteil der Kirche steht über dem Forschen des Einzelnen im Verständnis der Göttlichen Offenbarung.

*Zwahlen Regula, Schweiz*

### **Der Sinn des Menschen als Bild und Gleichnis Gottes.**

#### ***Vergleich der philosophischen Anthropologien von S.B. und N. Berdjajev.***

Bulgakov schreibt in einem Brief an Berdjajev, dass sie parallele aber nicht direkt gleiche geistig/geistliche Wege gehen.

Beide gingen den Weg „vom Marxismus zum Idealismus“ und zum Christentum. Beide erlebten und überlebten zwei Revolutionen, beide erlebten Vertreibung und Exil.

Für beide hatte das Christentum befreienden, sozialen, schöpferischen und revolutionären Charakter. Beide stützten sich auf die Lehre Solov'evs vom Gottmenschentum.

Beide beschäftigte die Lehre von der „Gottesebenbildlichkeit“ des Menschen, während die positivistische und materialistische Sicht alles sah als Produkt der Evolution, des mechanischen Fortschritts, der nur materielles Glück den kommenden Generationen verheißt.

Beide sehen die Verbindung mit Gott als aktives Mitwirken. Reaktionäre Systeme sehen den Menschen nur als Mittel. Solche Systeme können z.B. sein: eine autoritäre Kirche, ein diktatorisches Regime, aber auch irgendeine revolutionäre materialistische Ideologie, durch die der Einzelne zum Nichts gemacht wird.

Beide hielten nichts von der Revolution von 1917, aber beide forderten eine „Revolution des Denkens und des Herzens“, und sahen darin die christliche Weltanschauung und Anthropologie. Diese Revolution stützt sich auf die schöpferische Kraft des Menschen aufgrund seiner Gottebenbildlichkeit, die ihm schöpferische Kräfte in der Welt gibt.

1. Der Mensch und die Person: Der Mensch ist Bild und Gleichnis Gottes. Jede Persönlichkeit ist einmalig, hat eigene Qualitäten und Talente, aber alle sind gleichwertig vor Gott.
2. Der Mensch und die anderen: Das Fundament der Beziehungen muß das Gesetz der Liebe sein. S.B. sieht die ideale Gesellschaft in der Kirche. Berdjajev sieht in jeder Form von sozialer Struktur einen beherrschenden (Zwang ausübenden) und damit negativen Charakter.
3. Der Mensch in der Welt: Der Mensch ist zum Schöpfertum in der Welt berufen. Berdjajev sieht den Sinn der Geschichte vor allem in der Entwicklung und Entfaltung des Einzelnen. S.B. sieht jeden Einzelnen als unentbehrlichen Teil des gottmenschlichen Prozesses.
4. Der Mensch ist nicht von dieser Welt: Die Perspektiven des Menschen sind nicht von diesem irdischen Leben begrenzt, er ist gerufen zur Ewigkeit. Er lebt zwischen den beiden Welten. Aber bei Berdjajev entscheidet sich der Mensch für Christus, um seine Persönlichkeit auszubilden und zu leben. Bei S.B. befreit Christus den Menschen und eröffnet ihm das Wesen der geistlich/geistigen Freiheit.

Daraus kann man den Schluß ziehen, dass die Unterschiede zwischen den beiden, oder die beiden parallelen Wege, die sie gehen, auf zwei verschiedenen weltanschauliche Perspektiven zurückgehen:

Berdjajev schließt philosophisch vom Menschen auf Gott,  
S.B. von Gott zum Menschen.

Berdjajev sieht den Menschen vor allem als Bild und Gleichnis Gottes;

S.B. bemüht sich, das Bild und Gleichnis Gottes zu verstehen im Blick auf das Urbild, und diesem vorgegebenen Bild immer gleichförmiger zu werden.

*Smelova N.E. Rybzoovsk*

### **Die philosophische Bedeutung des Gebets bei S.B.**

Am Anfang des 21. Jahrhunderts stellt sich die Frage der geistlichen Erneuerung zum Überleben der Menschheit. Es geht nicht nur um die Erneuerung des Ritus und der Tradition sondern um die Rückkehr zur religiösen Erfahrung, zum Fühlen und Erkennen Gottes.

Der Humanismus als anthropozentrisches System hat die Welt in eine geistig/geistliche Krise geführt. Wenn der Mensch die ganze Verantwortung für die Welt selbst und allein übernehmen will, wird sie zum Gegenteil, und er wird zu einem Element der Technologie und einfach menschliches Ersatzteil.

Die russische religiöse Metaphysik sprach zu Beginn des 20. Jahrhunderts von diesen Gefahren und von der geistig/geistlichen Krise und von der Notwendigkeit der Rückkehr zu den geistlichen Quellen.

1. Das Gebet gilt schon immer als die Grundlage der religiösen Erfahrung. “Wo kein Gebet, dort keine Religion“. Für S.B. ist das Gebet ein lebendiger Akt, durch den der Mensch sich mit der Urquelle des Lebens verbindet. Aber das Gebet ist nicht ein leere Dahersagen von Gebeten und Formeln, sondern eine Bewegung der Seele, die zur persönlichen Verbindung mit Gott führt. Doch es sind auch wieder nicht nur seelische, psychische Empfindungen des Menschen. Die ganze Erfahrung des Menschen ist vor allem religiöse Erfahrung.
2. Die Religion ist zugleich transzendent und immanent. Dass diese beiden Gegensätze vereint werden können, bewirkt die Gnade. Gott selber der absolut Transzendente wird von sich aus in uns immanent, ganz uns innerlich, ganz uns nahe. Das Gebet gibt uns das Gefühl dieser Nähe. Der Mensch kann dazu nicht selbst kommen, er kann sich aber bereiten dazu. Wege

dazu können sein die Philosophie und das „geistig/geistliche Wissen“. Der Glaube ist nicht abhängig von der subjektiven Verfassung, er ist objektiv. Er gibt nicht dauernde Gewißheit, wie dies die Philosophie und die Naturwissenschaft geben kann, er hat verschiedene Intensität, beginnend von einfacher Wahrscheinlichkeit und endend mit voller Augenscheinlichkeit. Die religiöse Wahrheit offenbart sich nicht den Menschen, denen die religiöse Erfahrung fremd ist, wie dies bei der philosophischen Wahrheit auch nur möglich ist den Menschen, die vernunftgemäß leben.

3. Da muß man auch das Gebet unterscheiden von theosophischen Surrogaten, d.h. dass der Mensch selbst versucht, das Transzendente zum Immanenten zu machen. Das wird Selbsttäuschung und Götzendienst (Okkultismus).
4. So ist er später auch gegen die in Rußland häufig zu findende Sekte der „Imjaslaven“, zu der er zu einer gewissen Zeit positiver stand (Einfluss des athonitischen Hesychasmus)

*Viktor Byčkov, Moskau (wegen Krankheit nicht erschienen)*

### **Einführung in die sophianische Ästhetik von S. N. Bulgakov**

Im Zentrum der religiösen Philosophie von S.B. stand, besonders in seinen frühen Werken, die Sophiologie – eine prinzipiell antinomistische Lehre von der Sophia, die für ihn sich vorstellte als „nichtmöglich“ für den Verstand, als eine unlogische Persönlichkeit, eine Mittlerin zwischen Gott und der Welt, „ein viereckiges Quadrat“, eine „Wurzel aus einer Minus-Einheit“ – und zugleich auch als die uranfängliche Zusammenhalterin aller Ideen der Schöpfung (eine neuorthodoxe Überlegung über die platonisch-neuplatonische Konzeption der ewigen Ideen) und als das schöpferische Prinzip des Seins und der Kunst. De facto erscheint seine Sophiologie als eine religiös verbrämte (verzierte) Ästhetik.

Im Zentrum seiner sophianischen Ästhetik steht die Lehre von der Ikone, in der er prinzipiell ein antinomistisches Phänomen sah. „Die Ikone ist die Sichtbarkeit des Unsichtbaren, die Darstellung des nicht Darstellbaren“. So benützte er den Begriff „Ikone“ in zwei Bedeutungen – im eng-kultischen und im weiteren, nämlich in ästhetischem Sinn. Im künstlerischen Bereich des Werkes sah er – in Fortführung des neuplatonisch-patristischen Ästhetik – drei „Instanzen“ des Seins: das ideale Urbild des Wesens, das materielle Wesen und die „Ikone des Wesens“, das heißt, das künstlerische Bild, welches sich bemüht, möglichst genau das Urbild darzustellen, nämlich „das Andersein der Idee, die sich gleichsam von ihrer Realität abtrennt“.

Am vollkommensten wurde für ihn diese Aufgabe realisiert in der Ikone als ein Element des kirchlichen Kultes – in der orthodoxen Ikone. In ihr eröffnet sich auf unerreichbare Weise dieses Wissen um Gott und von der geistig/geistlichen Welt, was durch kein anderes Mittel erreichbar wird, weil es anderweitig unerreichbar ist. In der Ikone werden dargestellt sophianische Gedanken der heiligen Ereignisse, die als solche jenseits von Zeit und Raum sind. „Die Ikone ist das Symbol der Gottmenschlichkeit“.

In Weiterführung der Gedanken von P.F. stellt S.B. fest, dass das Besondere der Ikone darin liegt, dass sie kanonisch ist (d.h. wenn sie nach den kanonischen Regeln der Ikonographie genauestens gemalt, „geschrieben“ wurde).

Diese kanonischen Vorschriften sind lebendige Tradition, nicht äußere, sondern „innere Norm“. Darum ist für ihn die Ikone mehr als „Kunst“. „Sie ist Gottesschau und Hinführung zu Gott, der ein künstlerisches Zeugnis von sich selbst gibt“. So ist der echte Ikonenmaler nicht nur Künstler, sondern ein meditativer tiefschauender Theologe, der in die Tiefen schaut, die weit über die religiöse und außerreligiöse Kunst hinausgehen. Für S.B. erscheint die Ikone als eine ideale Verkörperung der Sophianität der Schöpfung.

Unter Sophianität versteht er die Ausdrucksform der uranfänglichen Idealität in der Gestalt der materiellen Welt, sodass darin der Menschheit die Sophianität des Seins aufleuchtet.

Besonderen Einfluss auch S. BULGAKOV hatte da die Dichtung von Vl. Solov'ev genommen. Ihn nannte er einen „philosophischen Dichter“. Nur der Künstler, nicht der Philosoph oder Theologe befindet sich in intimer Beziehung zur Sophia, er durchschaut die

ganze Schöpfung, wie sie durch ihr Licht durchflutet ist, nur er kann seine mystische Erfahrung in seinen Werken ausdrücken. Nur im Blick auf „den sophianischen, gottmenschlichen Sinn der Geschichte und der Schöpfung“ sah S.B. einen Ausweg aus der gegenwärtigen globalen Krisis der Menschheit, der Kultur, der Religion, der Kunst. „In der sophianischen Weltanschauung liegt die Zukunft des Christentums“.

Hauptkriterium und Maß der Sophianität einer Sache oder eines künstlerischen Werkes ist die Schönheit, die nach S.B. „eine Offenbarung des Heiligen Geistes“ in der Materie ist, „ohne Makel, eine heilige Sensibilität, eine Verwirklichung der Idee“, eine „geistig/geistliche, heilige Körperlichkeit“. S.B. legt besonderen Wert auf die Kategorie der Körperlichkeit in ihrem idealen Verständnis, oder er nennt sie auch Geist-Körperlichkeit, welche auch die Grundlage der Kunst ist. Der Künstler „sieht die Schönheit als die verwirklichte heilige Körperlichkeit“ und er versucht, sie in seinem schöpferischen Wirken sichtbar zu machen. Dies gelang auf ideale Weise, nach seiner Meinung, nur den alten Griechen in ihren Statuen und den mittelalterlichen orthodoxen Künstlern in der Ikone. Darum ist ein künstlerisches Werk für ihn „eine erotische Begegnung der Materie mit der Form, ihre liebende Verschmelzung, eine erspürte Idee, aus Schönheit bestehend: das ist das Hereinleuchten eines sophianischen Strahles in unsere Welt“.

Dabei macht S.B. nicht eine prinzipielle Unterscheidung zwischen der Schönheit in der Kunst und in der Natur. Letztere wird von ihm anerkannt als „die große und wunderbare Künstlerin“. In der ganzen orthodoxen Tradition wird die Kunst sehr weit gefasst. Letztlich ist es der Mensch selbst in seiner „Geist-Körperlichkeit“. Die Kunst ist gleichsam das Leben in der Schönheit, die ganze Welt ist ein Produkt der Kunst, welche im Menschen als Zentrum der ganzen Schöpfung zur Fülle kommt und welche durch ihn, den König der Schöpfung, den ganzen Kosmos vollendet.

Zugleich ist es aber auch ein Kampf des Schönen und Guten mit dem Bösen. Doch den Sieg der Schönheit sieht S.B. mit N. Berdjajev und den Symbolisten in der theourgischen Funktion der Kunst, die schon über ihren eigenen Rahmen hinausführt, hin zur vor ewigen Schönheit – zur Sophia.

Die Sophianität ist Geistkörperlichkeit – Theourgie – Schönheit.

*Minenkov, G. A. Minsk*

### **Heroismus und Aszetismus als Modelle der Personalität und der sozialen Identifikation**

S.B. ist einer der Begründer der modernen Sozialphilosophie, wie M. Weber (vor allem) und andere. Doch bei ihm liegt ein besonderer Akzent auf den religiösen Perspektiven des Sozialen, was besonders wichtig ist heute in der Situation von globalen sozialen Veränderungen.

Ziel des Vortrags ist es, die Schlüsselbegriffe von S.B., Heroismus und Asketismus, zu analysieren im Blick auf die heute sich wandelnde Zeit. In beiden äußert sich die Persönlichkeit des Menschen.

Dazu im Vortrag drei Fragen:

1. Die fundamentale Bedeutung der Sozialphilosophie von S.B. und ihre religiös-theologische Fundierung.
2. Die Beziehung der Ideen von S.B. zu analogen Untersuchungen in der russischen Philosophie seiner Zeit (P. Struve, N. Berdjajev)
3. Die mögliche Bedeutung der Ideen von S.B. für die Lösung der derzeitigen Probleme der modernen sozialen Theorien.
4. Die Bedeutung der sozialen Philosophie von S.B. für die Lösung der aktuellen Probleme der nachkommunistischen Ära und überhaupt in der ganzen Welt.

*Ryschkov, J.V., Taganrog*

### **Die Schöpfung: Theourgie oder Anthropourgie ?**

Nach der Meinung von S.B. „muß man das Wirken Gottes in der Welt , auch wenn es im Menschen geschieht und durch den Menschen (Theourgie im eigentlichen Sinne) unterscheiden von der menschlichen Tätigkeit, die ausgeführt wird durch die göttliche Sophianität, die in ihm anwesend ist. Diese Anthropourgie ist somit Sophiaourgie. Die erstere ist die göttliche Herablassung, Erniedrigung, die zweite ist der menschliche Aufstieg, die eine geht vom Himmel auf die Erde, die zweite strebt zum Himmel“.

Die erstere ist mehr platonisch, die zweite aristotelisch. Die erste ist in der mittelalterlichen Philosophie maßgebend, die zweite in der Renaissance und der Neuzeit.

Die russische religiöse Renaissance der „silbernen Zeitalters“ trennt diese beiden nicht. Der Mensch ist nicht nur Mitarbeiter Gottes, sondern sein Tun ist göttliches Tun, schöpferisches Tun S.B. unterscheidet und sieht Theourgie im menschlichen Tun vor allem in der Liturgie.

In der Postmoderne erscheint alles als nur menschliches Tun.

Darum hat heute die Konzeption von S.B. viele Gegner, die in einer Sicht von „Gott dem Allmächtigen“ nur eine Tendenz zum Totalitarismus sehen und die gegen die Pluralität der Religionen ist.

*Arinin E. I. Vladimir*

### **S. Bulgakov: Der Atheismus des Theismus und der Theismus des Atheismus in der religiösen Identifikation**

Heute gibt es viele Diskussion über die religiöse Erneuerung in Rußland und über die Fragen der religiösen Identität. Die Analyse von S.B. ist dabei sehr fruchtbringend, insoweit sein persönlicher Übergang vom Marxisten zu einem orthodoxen Priester und sein Nachdenken über diese religiöse Transformierung noch gar nicht durchgedacht ist.

Das Vergangene, oder die religiöse Identität, da gibt es viele verschiedene Meinungen, Stimmungen, Stereotypen, Tendenzen und Vorurteile, manchmal heute auch dazu noch manipuliert durch Leidenschaften, Aggressionen. Darum ist gerade in Rußland heute äußerst notwendig eine Analyse der Probleme religiöser Identität, der Natur des Religiösen und deren philosophischen Verständnisses.

*Puzanova Elena E., Rybzoovsk*

### **Der nationale Charakter der Orthodoxie Die Sicht dazu von S.B.**

1. In Rußland ist derzeit die Tendenz, das Nationale höher zu stellen als die Einheit der Universalen Kirche in Christus. Dem hilft das stark ethnische Element in der Russischen Orthodoxie. Derzeit versteht man die Orthodoxe Kirche als die nationale Kirche und als die wichtigste Kraft in der Kirche und im Staat, als Hüterin der nationalen Prinzipien, als wichtiger Teil der nationalen Idee.  
Wenn sie das selbst auch so sieht, dann riskiert sie, dass sie aus ihrer Rolle fällt als Dienerin des universalen Mysteriums.
2. Die russische Philosophie hat immer für wichtig gehalten, dass das Christentum seine Unvollkommenheit verbessert und auf den ersten Platz seine Berufung setzt – die universale Kirche zu stärken und zu betonen und das Leben der Gesellschaft entsprechend den Weisungen Christi aufzubauen. Aber dass die historische christliche Kirche, besonders die Orthodoxie, mit dem in ihr vorherrschenden Konservatismus in der Lehre, der Organisation, dem Ritus nicht geeignet ist, diese Rolle zu spielen, das meinen viele russische Philosophen, gleich ob der Philosoph ein weltlicher oder ein priesterlicher Mensch ist.
3. S. BULGAKOV wies auf die Gefahr hin, auf die Versuchung, die Religion mit dem Nationalismus zu vermengen. Er sah es für gefährlich an, zu verbinden: Orthodoxie, Monarchie, Volkstum. „Denn wie kann man verbinden Himmel und Erde, wie kann man auf die gleiche Ebene stellen die Orthodoxie und das Volkstum“?, schreibt er, „Die Orthodoxie ist die Universale Kirche und sie darf nicht monopolisiert werden weder von einem Volk,

auch nicht von dem russischen“. Die echt katholische (kafoliceskaja) Religion ist übernational, sie hält es mit der absoluten Wahrheit und ist darum frei von nationaler Begrenzung. Nicht die Heimat macht die Kirche heilig, sondern die Kirche macht die Heimat heilig und heimatlich, sie schafft den übernationalen Menschen.

4. Trotzdem erstickt sie als eine übernationale nicht das Volkstum. Jeder Mensch ist eine konkrete Persönlichkeit, aus Fleisch und Blut in einer ganz konkreten nationalen und geschichtlichen Ebene lebend. Er hört die Frohbotschaft in seiner Muttersprache. So wird das Christentum national erfahren und aufgenommen. Das Volkstum ist ein Attribut der Religion, die individuelle Form, in der die universale Wahrheit aufgenommen wird.
5. In Rußland kam das nationale Bewußtsein sehr spät auf. In gewisser Weise war die Orthodoxie seine Vermittlerin. Die Isolation, die durch das tatarisch-mongolische Joch bedingt war, führte zu einem Bewußtsein eines nationalen russischen Glaubens. S.B. bemerkte diese besondere Entwicklung eines Nationalismus als charakteristisch in den nationalen Kirchen. Er ist überzeugt, dass gerade der Nationalismus zur großen Trennung zwischen den östlichen und der westlichen Kirche geführt hat.

*Kolyčeva, S. V. Omsk*

### **Das Problem der Krisis der Kultur in der Sophiologie von S.N. Bulgakov**

Wie andere russische Denker (Berdjajev, Il'in, Fedotov) stellt sich auch für S.B. die Frage der Gegensätzlichkeit von Kultur und Zivilisation, ihre Einheit und Verschiedenheit.

Er ist in Vielem nicht mit O. Spengler (Untergang des Abendlandes) nicht einverstanden. Der Unterschied zwischen Zivilisation und Kultur ist mehr im menschlichen Bewusstsein, beginnt aber schon aus der Bibel klar zu werden bei der Beschreibung von Kain und seinen Nachkommen. Es teilt sich der Weg des Geistes und der Fleisches. Da nun eröffnen sich zwei Wege:

1. der Weg des Aufbaus einer Zivilisation (eines Staates)
2. der Weg der Schaffung der Kultur (schöpferisches Tun)

Nach S.B. werden in der Geschichte zwei gegensätzliche Städte aufgebaut, zur gleichen Zeit, aber doch sehr verschieden im Bewusstsein des Menschen. Das eine ist der babylonische Turm der Zivilisation. Die andere Stadt ist die religiös begründete schöpferische Kultur, die transzendente Ziele hat – die Beseelung und Verklärung des Universums.

Die Zivilisation ist die Angleichung an die Bedingungen des natürlichen Lebens.

Die Kultur ist die Beziehung des Menschen zur Welt und zu sich selber, wenn der Mensch auf sein Werk den Stempel des Geistes aufdrückt.

Eines aber geht in das andere über, ist nicht strikt getrennt voneinander „Es gibt keine absolute Kultur und keine absolute Zivilisation, denn der Mensch kann nicht bis zum Ende Sklave sein, aber auch nicht immer Schöpfer sein“, was sich im Konflikt zwischen Abel und Kain zeigt, zwei Pole des menschlichen Geistes und des Weltverständnisses. Dieser ewige Gegensatz zwischen der Freiheit des Geistes und der Unbedingbarkeit des Erfolges, des Geistes und des Fleisches, des Guten und des Bösen, der Geduld und der Gewalt, des Friedens und des Krieges, der Reinheit und des Schmutzes, des Gesetzes und der Gnade, Gottes und des Teufels.

Der erste ist der Weg der Sklaven der Zivilisation, man kann ihn technanthropos nennen. Das ist der „Weg der Versklavung an die Welt, der Weg Kains und seiner Nahfahren, der Erfinder der Waffen (Werkzeuge), des homo faber (Berdjajev), der Ziel und Mittel des Lebens vertauscht.

Aber auch die Kultur ist mit dem Fortschritt der Technik verbunden. Aber die Überbetonung der Mittel kann aus dem „schöpferischen Menschen“ einen „tötenden Menschen“ machen, der die Natur, den Frieden (die Welt), die Schönheit, die Harmonie, den Geist töten kann. So einer wird nach Spengler zum Raubtier, der letztlich neue Ketten schmiedet für das zivilisierte Barbarentum. Bulgakov nannte die Zivilisation das „Reich des Tieres (Apokalypse)“



Der zweite Weg ist der „Weg der Kultur, der Weg des Volkes Gottes, der eine geistdurchwirkte Welt schafft“. Das sind die Nachkommen Abels, immer verfolgt und beengt, das sind die Helden des Geistes, die Heiligen und die Märtyrer der christlichen Kirche.

Besonders haben wir, nach S.B., im XX. Jahrhundert den Garten Eden verloren, wo beides noch eins war.

Es gibt einerseits die Welt als Kosmos, als Schönheit und Ordnung, als Erde und Himmel. Diese muss aber auch noch verwandelt, verklärt werden.

Andererseits, unsere Welt, die sich in Krankheitszustand befindet, die der „Fürst dieser Welt“ beherrscht, und diese Welt muss erlöst werden.

Wir dürfen die Kultur nicht der Zivilisation opfern, wir sollen Nachkommen Abels sein, die das Antlitz Gottes tragen, sonst verfallen wir in Nihilismus, in die Kultur des „Nichts“, der Leere, ohne geistige Fruchtbarkeit, voll von Finsternis und Schmutz.

Nach S.B. nimmt diese Gegensätzlichkeit zwischen Kultur und Zivilisation heute besonders harte Formen an, kehrt zurück in eine vorsintflutliche Situation, während die Kultur den Geist des Menschen frei macht zum schöpferischen Tun, um die Welt zu verwandeln nach dem Bild und Gleichnis Gottes.

Der Protestantismus sucht diese Trennung aufrecht zu erhalten, endet aber dann in Säkularismus.

Im Katholizismus befinden sich die beiden in der hierarchischen Unterordnung der Zivilisation unter die Kultur, aber es gelingt doch nicht so richtig, weil man auch sehr stark auf die Zivilisation setzt.

In der Orthodoxie ist der Weg der Freiheit mehr möglich, gibt es keine Unterordnung unter hierarchisch-klerikale Gesetze. „Der Auftrag der Kultur ist die Sache der Gottmenschlichkeit, das heißt, die Vermenschlichung der Welt und die Vergöttlichung des Menschen“. Christus hat damit begonnen und wir müssen ihm dabei folgen., „damit unsere Werke zu Bausteinen werden, die zum Aufbau des Reiches Gottes beitragen“.

Für ihn und die anderen großen russischen Denker ist der Weg zur Rettung der Kultur nur möglich in der Verbindung mit der christlichen Tradition, mit der Verwirklichung des Christentums in der Welt.

So wird die Kultur zum Unglück für die Zivilisation des XX. Jahrhunderts, die selbst wiederum die Kultur zerstören will, die damit aber letztlich sich selbst zerstören würde.

Die moderne technische Zivilisation hatte am Anfang des XX. Jahrhunderts auch Russland erreicht. Sie stellte sich gegen die traditionelle russische Kultur und sie behinderte die Entwicklung der geistig/geistlichen Kultur in Russland.

Das Problem der Einflussnahme der westlichen Zivilisation auf den geistig/geistlichen Weg Russlands ist auch in unseren Tagen aktuell. So stehen derzeit schwierige Probleme an im Zusammenhang mit der nationalen Idee, der Selbstidentifizierung, der Ideologien, der Religionsfreiheit, über den Platz Russlands in der Gemeinschaft der Staaten, viele sind Fragen noch offen und ungelöst.

Nach dem Abendessen **Runder Tisch** (Leiter Porus V. N., Moskau)

## Samstag 2. Oktober 2004

*Novik Beniamin, Igumen, St. Petersburg*

### **Christlicher Sozialismus bei S.B.**

Archaische Interpretation.

Das ganze Sozium lebt in einer vollkommenen Harmonie der Teile. Das Haupt dirigiert alles. Darum gibt es keine individuelle Freiheit. Autorität und Gehorsam gegenüber dieser Tradition ist wichtig.

Moderne liberale Politik.

Die Freiheitsrechte des Einzelnen werden betont und überbetont. Völlige Freiheit der Weltanschauung, Religion und anderer Beziehungen, der Presse, des Wortes der Versammlungsfreiheit.

Geschichte des christlichen Sozialismus

Besonders in der katholischen Kirche in Europa: Laménais, Ketteler, Enzyklika „*Rerum novarum*“ von Leo XIII: Kirche, Staat und Geschwisterlichkeit.

Auch in der USA gab es in der evangelischen Welt solche Strömungen wie Great Awakening und Social Gospel. Dies hing zusammen mit Erweckungsbewegungen. Die große ökonomische Depression von 1929 konnte so überwunden werden.

Auch in Stockholm war 1925 eine Versammlung der Internationalen Ökumenischen Bewegung Life and Work, an der u. a. auch der alexandrinische Patriarch Photius teilnahm.

In Rußland diesbezüglich wenig, wenn auch Solov'ev dazu Anstöße gab durch seine Idee von der „Gottmenschlichkeit“. Es herrschten größtenteils Unbeweglichkeit und Fatalismus (alles ist Gottes Wille) vor. Die Sozialisten waren meist kirchenfremd oder atheistisch.

Wirklicher Idealismus, im Gegensatz zu Marxismus-Atheismus.

Die Religion, meinte S.B., kann zur Verinnerlichung führen. Aber sie kann zusätzlich auch anregen, die Gestalt der Welt und der Beziehungen der Menschen zueinander zu verändern. Leider ist beides selten in ein und demselben Menschen zu finden.

Die großen russischen Denker sahen keinen Gegensatz zwischen religiösem und weltlichem Denken und Tun: P. Čaadajev, Vl. Solov'ev, S. Bulgakov. G. Fedotov. S. Frank. N. Berdjajev.

Sie dachten an christlichen Humanismus und Sozialismus. Bulgakov hat besonderen Wert auf diese Linie gelegt. Mit Solov'ev bezeichnet er sich als einen „Religiösen Materialisten“, er ist gegen einseitigen Spiritualismus. Der Christ muss sich nicht nur um die Rettung seiner Seele kümmern, sondern auch um die Rettung der ganzen Gesellschaft. Er meint: „die Seligpreisungen Christi können nur durchgesetzt werden durch soziale Gesetzgebung mit Hilfe von Gewerkschaften., Kooperativen, Arbeitervereinigungen“. Er definierte den christlichen Sozialismus als „Sozialismus im Namen des Gottmenschentums“.

Doch beim christlichen Sozialismus kommt noch ein wichtiger Aspekt dazu: „Die Lehre von der Gottessohnschaft, von der absoluten Würde des menschlichen Individuums, das das göttliche Bild trägt-- -so kann das Christentum die Grundlagen jeder Freiheitsbewegung bekräftigen: das Ideal der Freiheit des Individuums und die gegenseitige Achtung“.

Dazu kommt bei ihm die dogmatische Grundlage: die allgemeine Idee der Kirche, welche gleichsam wie der Sauerteig in der ganzen Welt wirksam ist. „Aber diese Idee ist nichts anderes Neues als die Idee der Fleischwerdung Gottes. Christus nahm die menschliche Natur in seiner ganzen Fülle an und in seinem ganzen historischen Umfeld. Die Heiligung und Erlösung, und die letzte Verklärung und Umwandlung geschieht nicht nur an einem persönlichen Wesen, sondern an dem ganzen Menschengeschlecht, seinem sozialen Wesen – darüber wird der Mensch beim Letzten Gericht befragt und beurteilt. Und die christliche Gemeinschaft trägt diese neuen Gesetze der Fleischwerdung Gottes, die sich aus eigenen Kraft eröffnen zu allen Zeiten der menschlichen Geschichte in verschiedenen Bereichen, und heute besonders auf dem sozialen Bereich“.

## Das soziale Ideal von S. Bulgakov im westeuropäischen Kontext

Ich möchte mich beschränken auf die Denker, die besonders in dieser Frage Einfluss genommen haben auf S. Bulgakov: Plato, die deutschen Klassiker, die Neokantianer und Max Weber.

Plato untersuchte die Beziehung zwischen Staat und Gesellschaft. Er verband diese Frage auch schon mit der Ästhetik. Er dachte an eine Führung in Staat und Gesellschaft durch Sozial-Aristokraten, durch eine Herrschaft der Weisen und der Gerechten.

Doch fand S.B. in Plato zu wenig an Entwicklung, an Evolution und neuen Perspektiven, sondern zuviel Statik, wenig Dynamik.

Aber es war es das Verdienst Platos, dass er schon eine neue Epoche des Denkens in dieser Frage einleitete und damit das Christentum vorbereitete. Aber erst der christliche herausragende Denker, der hl. Augustinus, konnte dann diese Epoche beschreiben.

Einen bedeutenden Einfluss in dieser Frage hatte dann die Philosophie von I. Kant. Wenn Platon beim Aufbau seines gesellschaftlichen Ideals beim Staat begonnen hatte, so beginnt Kant beim *Menschen*, bei seiner Natur und seinem Wesen. Für Kant und S.B. war es offensichtlich, dass eine neuer Aufbau nur der sein kann, wo ein Mensch den anderen Menschen sieht als das höchste Ziel und den höchsten Wert, und nicht als Mittel zu untergeordneten Zielen. Auch war für beide als Ziel gesehen die Vervollkommnung der ganzen Gesellschaft. Von Kant entnahm S.B. die Idee von der stufenweisen, friedlichen, nichtrevolutionären Entwicklung der Gesellschaft; der Aufbau der Gerechtigkeit stand im Mittelpunkt.

Doch kritisierte S.B. auch Kant, weil bei ihm das gesellschaftliche Ideal nicht verbunden war mit der Anerkennung der *religiösen* Prinzipien des sozialen und des persönlichen Lebens. Für S.B. ist die Verwirklichung der moralischen Prinzipien in der Welt nur möglich mit der Bezeugung der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit des Menschen.

S.B. polemisierte mit den Positivisten, den Anhängern eines ökonomischen Determinismus. Darin fand er Unterstützung durch die Autorität von I.G. Fichte. Die Persönlichkeit als das „Ich“ ist das lebendige Fundament der Freiheit. Das ist gegen jeden Determinismus gesagt. S.B. schätzte es, dass Fichte die Bedeutung der moralisch-religiösen, inneren geistig/geistlichen Beziehungen der Menschen in der Gesellschaft betonte. Wichtig schienen ihm auch die Gedanken von Fichte in seinen „Reden an die deutsche Nation“, die auch für Russland gelten könnten: die Idee der Selbständigkeit und Besonderheit eines jeden Volkes. Außerdem die Verantwortung der geistigen und der geistlichen Elite vor den zukünftigen Generationen.

Fruchtbar schien auch für S.B. der Gedanke von Schelling über die stufenweise Bewegung zum Aufbau und zur Errichtung „eines allgemeinen Areopags der Völker, der aus den Vertretern aller kulturellen Nationalitäten bestehen sollte“. Das stimulierte die Idee von S.B. von einer positiven weltweiten Gesellschaft der Völker, auf der Basis der Synthese ihrer zivilisierten und geistig/geistlichen Errungenschaften.

S.B. schreibt: „die neue, noch nicht erreichte Zivilisation muss die Antithese lösen zwischen Hedonismus und Aszетismus, zwischen dem Recht des Geistes und dem Recht des Fleisches, damit so jedem Volk die Bedingungen zu einer freien Entwicklung gegeben seien.

Dank Schelling entwickelt S.B. ein mystisch – künstlerisches und die religiöses System, wodurch die Fragen dieser Gegensätzlichkeit um die Jahrhundertwende sich der mystischen Sicht zuneigte.

S.B. nahm auch die fruchtbaren Seiten des hegelschen Ideals auf, wie Dialektik, Historismus, genaue Erkenntnis des Ideals, die Beziehung zwischen Absolutem und Relativem.

In Anlehnung an V. Solov'ev kritisierte S.B. den Panlogismus Hegels. Er sprach von „luziferischem Stolz“. Im Gegensatz zu Hegel, der die Verwirklichung in der Aufrichtung eines bürgerlich-bürokratischen Ordnungssystems im Preußen von Friedrich-Wilhelm III sah, war S.B. in seiner philosophischen Sicht überzeugt, dass man in religiös-mystischer Sicht und nicht historisch diese Frage einer Lösung zuführen darf.

Der Einfluss der Neokantianer zeigte sich bei S.B. auch in der Verteidigung der Autonomie des Ideals gegenüber dem in sich widersprüchlichen marxistischen Determinismus. Ihm lagen die Gedanken G. Rickerts näher über die Wichtigkeit der gegenseitigen Beziehungen der historischen Ereignisse mit den moralischen Werten. Dadurch können wir das Gute und das Böse unterscheiden und gegen das Böse vorgehen.

S.B. sah viel Gleichlautendes zwischen Webers Konzeption vom Primat des religiösen Typs der Ethik im Prozess des Aufkommens eines neuen Typs von Ökonomik. Im Aufsatz „Volkswirtschaft und religiöse Persönlichkeit“ (1909) konnte er in der (protestantischen) Ethik die ideale vorwärts treibende Kraft sehen, die einen realen Einfluss auf die Geschichte ausübt.

So ging die Thematik des gesellschaftlichen Ideals bei S.B. auf der Spur der weltweiten intellektuellen Kultur. Sie wurde das Resultat einer kulturellen Synthese der platonisch-augustinischen, christlichen und europäischen Denktradition der Neuen Zeit. Die Annahme des Ideals als Stufe, die zum Absoluten führt, die Betonung des allgemeinen universalen Zieles, das hinter allem liegt, charakterisierten die Gedanken von S.B. von der Fortführung der klassischen Philosophietradition. Das stand im Gegensatz zum Denken Nietzsches mit seiner Apologie der Gewalt, des gesetzlosen und anarchischen Individualismus und Atheismus.

*Serebrjakov M. M. Moskau*

### **Die Immanenz des Sakralen** ***Morphologische Analyse der religiös-philosophischen Konzeptionen von S.B.***

Es geht dem Vortragenden um die „Einwohnung“ Gottes. Diese Einwohnung findet ihren besonderen Ausdruck in der Sophia. Das neue religiöse Bewußtsein führt zur Kriste des alten, auch des orthodoxen religiösen Bewußtseins.

Im Westen waren alle großen Heiligen Mystiker.

*Bendin A. J., Minsk*

### **Die Beziehungen von Kirche und Staat in Rußland bei S.B.**

Gegen Ende des XIX und Anfang des XX. Jahrhunderts wurde sowohl in der weltlichen als in der kirchlichen Presse die Frage der Gewissensfreiheit im russischen Reich diskutiert. Wie steht die ROK selbst als Staatskirche gegenüber den Andersgläubigen, den Sektierern usw.

Die Liberalen forderten eine völlige Trennung von Kirche und Staat. Sie schlugen eine völlige Rechtsgleichheit aller religiösen Gemeinschaften vor und eine Änderung des Rechtsstatus der ROK als „führende Staatskirche“. Sie wollten eine freie Kirche in einem freien Staat. Und: in einem Rechtsstaat kann es nicht eine „vorherrschende Kirche“ geben – das waren die Losungen der antimonarchischen „Freiheitsbewegungen“.

Die Konservativen, darunter auch die Führer der orthodoxen Hierarchie und des Klerus, waren für eine Freiheit in der inneren Verwaltung entsprechend dem Kirchengesetz. Man dachte an eine „Symphonie“ der weltlichen und der geistlichen Macht, welche nach ihrer Meinung durch die synodale Reform Peters des Großen zerbrochen worden war. Sie dachten an einen Erhalt der traditionell privilegierten Situation der ROK im Imperium als „erste und führende“ und rechneten mit dem direkten Schutz des Imperators in den gegenseitigen Beziehungen der Kirche mit den staatlichen Strukturen.

S.B. nimmt bei dieser Auseinandersetzung eine besondere Position ein. In der ersten Zeit konnte man bei ihm von einem orthodoxen antimonarchischen Radikalismus sprechen, er war gegen den herrschenden „Cäsaropapismus“, der Zar kann vom „Schutzherrn“ der Kirche zum Feind der Kirche werden.

Der Primat in der Kirche eines „Orthodoxen Zaren“ als den Gesalbten Gottes war für ihn unannehmbar, vor allem aus dogmatischen Gründen. Er lehnt auch jede „mystische“ Verbindung zwischen Orthodoxie und Monarchie ab. Das widerspricht der Natur der Kirche. Das würde zur völligen Unterordnung der Kirche führen. Darum muß man für die Befreiung aus

dem Joch des Cäsaropapismus kämpfen. Im Namen der Freiheit der Kirche. Der Neue Staat soll weltlichen Charakter haben, mit politischer und religiöser Freiheit.

Diese theologische Position von S.B. in der Ekklesiologie war auch im Landeskonzil Diskussionspunkt, so wurde dort eine Deklaration vorbereitet mit dem Thema „Über die Beziehung der Kirche zum Staat“. Die Entwicklung nach dem Fall der Monarchie brachte auch im Denken von S.B. einige Korrekturen.

In der Deklaration, die von S: B stammt (er war Deputierter), ist er gegen eine völlige Trennung von Kirche und Staat und er betont, dass unter den nun neuen politischen Bedingungen die Notwendigkeit der Christianisierung des weltlichen Staates in seinen beliebigen Formen erwächst. Die Kirche kann den Staat nur annehmen wenn er sich mit dem Geist Christi eins weiß. Andernfalls wird der Staat – ob monarchisch oder demokratisch – zu einem „Reich des Tieres“. Der neue Staat sollte die historische Tradition und die Vorrangstellung der ROK schützen gegenüber den aus dem Ausland kommenden Andersgläubigen, die sich aufdrängen wollen.

Die grundsätzlichen Prinzipien seiner Deklaration wurden vom Landeskonzil damals angenommen, die vor allem darin bestanden, dass: „Die Kirche im Verbund mit dem Staat sein muß, aber unter der Voraussetzung ihrer inneren Unabhängigkeit“.

Das war eine Antwort auf die neue revolutionäre (sowjetische) Epoche.

*Morozov A. A., Omsk*

### **Die Bilder der göttlichen Gewalt und der weltlichen Über das Göttliche Wesen und die tierische Gestalt**

1. S.B. unterscheidet stark zwischen dem Transzendenten und dem Immanentem. Die göttliche und die irdische Welt sind voneinander verschieden, sie wären ewig einander fremd. Aber durch die Menschwerdung Gottes ist das Transzendente absolut immanent geworden, die obere und die untere Welt verbinden sich maximal. Der Mensch vereinigt in sich beide Welten. S.B. spricht von der Mit-Ewigkeit der geschaffenen Welt mit Gott. Der Mensch wird freier Mit-Schöpfer, seinetwegen „entäußert Gott sich, begrenzt Gott seine Allmacht“. So kann die Welt nicht mehr gänzlich zerstört werden.
2. Der Mensch ist vor allem ein soziales Wesen, d.h. er kann interpersonal kommunizieren, er wäre ohne das entweder unterentwickelt oder überentwickelt, wie Aristoteles sagt.  
Die Staatsmacht kann dabei helfen, den Menschen in der gefallenen Welt zu lenken. Sie kann aber auch „tierisch“ werden, d.h. sich selbst göttliche Eigenschaften zuschreiben. Das wäre eine Lügen – Theokratie, das wäre Götzenanbetung, das würde bedeuten, dem „Tier“ (s. *Apokalypse*) ein Opfer darbringen.
3. Aber S.B. geht noch weiter. Die Menschheit ist ein Organismus, in dem nicht einfach Gleichheit herrscht, sondern funktionale Verschiedenheit und Einheit zugleich.
4. Doch will er mit seiner Idee der Alleinheit nicht Pantheismus vertreten wie andere seiner Zeitgenossen, sondern das höchste Ziel ist für ihn die Einheit mit Gott.
5. Viele moderne Religionsphilosophen wie Jürgen Habermas sehen die Macht des Staates nur innerweltlich.
6. Nach S.B. darf man die Staatsgewalt nicht vergöttern, sonst nimmt sie die Gestalt des Tieres an, dem man die menschliche Freiheit und das Leben zum Opfer darbringen muß.

*Bessonova L. A. Kazan*

### **Kein Prophet gilt etwas in seiner Heimat Die Idee des Christlichen Sozialismus bei S.B.**

Bei uns klingt das Wort „Christlicher Sozialismus“ paradoxal. Wir sind gewöhnt, den Sozialismus mit Atheismus zu verbinden, mit Marx, Engels Lenin. Christlicher Sozialismus ist eine christlich gedachte soziale Ethik. Er ist zugleich liberal und sozial, d.h. auf die Freiheit des Einzelnen und auf die Hilfe der Schwachen ausgerichtet. Und er

ist auf die Idee der Gottessohnschaft ausgerichtet auf die absolute Würde des Menschen, der Gottes Antlitz trägt, das muß Politik und Ökonomie prägen.

Reine nur staatliche Gesetze nützen nicht viel. Gewaltsame gesetzgeberische Maßnahmen können zur Diktatur und sogar zur Gewissensdiktatur führen. Es muß ein System der Freien Theokratie entstehen.

Der damals herrschende Kapitalismus ist für S.B. ungerecht, weil aufgebaut auf Gewalt und Ungerechtigkeit – er muß abgelöst werden durch Sozialismus und Kollektivismus, aber nicht durch einen solchen, der nur die äußerliche Regulierung und den Ausgleich der Interessen und der Einhaltung der Bürgerrechte im Blick hat. Er kritisiert auch schon Umweltverschmutzung und Umweltzerstörung.

Die christliche Politik muß zum Ziel haben die gesamt menschliche Emanzipation, die globale Freiheit, wo es keine Unterscheidungen geben darf zwischen Nationalitäten, Religionen, Glaubensbekenntnissen, deswegen müssen letztere sich vereinen: die Orthodoxen und die Katholiken, die Protestanten und die Altgläubigen, die Sektierer und die Kirchentreuen, die weltlichen und die geistlichen Menschen. In der orthodoxen Kirche soll es eine Reform, eine Renaissance geben. Besonders muss sie frei werden vom Servilismus gegenüber dem Staat.

Welches ist der Unterschied zwischen christlichem und atheistischem Sozialismus? Auch wenn sie teilweise ähnliche Ideen haben (das Liebesgebot zu erfüllen, liegt auch dem atheistischen Sozialismus zugrunde), doch sind sie prinzipiell verschieden. Die Atheisten wollen einen Sozialismus, der nur „von dieser Welt“ ist: Menschen-göttlich. Der christliche Sozialismus will das Ideal der Gottmenschlichkeit verwirklichen. Der eine kennt nur den irdischen Wohlstand, damit „die Steine zu Brot werden“; er will das Gottesreich völlig und ausschließlich in dieser Welt errichten, der Christ weiß um Sünde und letzte Vollendung nach dem irdischen Leben.

Heute befreit sich auch die Orthodoxie allmählich von der Idee einer „herrschenden Religion“, einer staatlichen Religion, erhält volle innere Unabhängigkeit, die Lösung von dem Staat, und kann ihren inneren Aufbau nach den Gesetzen der Kirche vollziehen. Die Frage des Kirchenbesitzes muß noch in gemeinsamer Anstrengung gelöst werden.

S.B. setzte sich auch ein für freie Wahlen, für rechtliche und ökonomische Gleichstellung der Menschen

Leider wurden damals die Worte von S.B. nicht in unserem Vaterland gehört, doch sie hatten großen Einfluß im Ausland und z. T. auch jetzt bei uns.

13.30 – 17.00 **Exkursion** zum Landsitz der Zaren **Kolomenskoje**

18.00 Uhr Abschließendes **Abendessen**

**Abreise** am Abend oder am nächsten Morgen.