

Sophiologie im Überblick

11. März 2025 * Prof. Barbara Hallensleben

Bulgakovs Einführungskapitel

Wir haben in der vergangenen Woche die „Grundintuitionen“ der Sophiologie entdeckt: Leid - Exil - Entideologisierung - Wirtschaft - Christlicher Materialismus - Erkenntnislehre als negative Theologie - Christologie, besser: Jesus der Christus als personaler Schlüssel der Geschichte.

Heute sind wir gut gerüstet, um in die Lektüre von Bulgakovs Text einzutreten. Er selbst verfasst eine „Einführung“, die wir heute mit der Aufmerksamkeit lesen, wie er selbst Leser und Leserinnen an seine Überlegungen heranzuführen will. Es ist eine Einführung in eine *Summa theologiae*, denn im Anschluss an die Einführung wird er die grundlegenden Themen der Dogmatik behandeln:

- Der Dreieine Gott (Natur – Göttliche Sophia)
- Der Dreieine Gott (Hypostasen – Personen in Bezug zur Göttlichen Sophia)
- Schöpfer – Schöpfung (göttliche Sophia – geschaffene Sophia)
- Inkarnation (personale Verbindung von ungeschaffener und geschaffener Sophia)
- Pfingsten (sophianische Rolle des Geistes in der Heilsgeschichte)
- Maria (das geschöpfliche Ja zur Gott-Menschheit)
- Kirche (die gemeinschaftliche Gestalt der Gott-Menschheit)

Wir könnten auch fragen: Was behandelt Bulgakov in diesem knappen Überblick von ca. 100 Seiten nicht? Was ist für unsere Erfahrung besonders stark präsent?

- Das Kapitel zur Menschwerdung/Fleischwerdung steht markant in der Mitte.
- Zuvor finden wir eine starke Gotteslehre, mündend in eine Schöpfungslehre unter dem Gesichtspunkt der Beziehung von Schöpfer und Schöpfung – unter dem Gesichtspunkt dessen, was beide verbindet: die Sophia/Natur.
- Ausgehend von der Menschwerdung finden wir eine Darlegung der Heilsgeschichte, gewirkt durch den Heiligen Geist (von Gott her gesehen) und durch Geist-begabte Personen, für die Maria exemplarisch steht.
- In der Kirche wird das Ziel der Heilsgeschichte sichtbar: Gottes Wohnen unter seinen Geschöpfen nimmt die Form der erlösten Gemeinschaft an.
- Bulgakov braucht weder eine Sakramentenlehre noch eine Eschatologie, weil in seiner gesamten Dogmatik die „Letzten Dinge“ die ersten sind ...

Es folgt der gesamte Text des Einführungskapitels. Ich kann Ihnen die sorgsame Lektüre nicht ersparen. Die Vorlesung wird dazu da sein, um „Lesehilfen“ zu geben. Kursiv gedruckte Teile, die den Text unterbrechen, stammen von mir. Ihre persönlichen Hervorhebungen können Sie in Ihrem eigenen Buch anbringen.

Einführung

Wie immer beim Eintritt in ein neues Buch, sollten Sie die ersten Abschnitte besonders langsam und sorgfältig lesen. Ein guter Autor sagt Ihnen darin „alles“!

Wer je die **Kathedrale der Heiligen Sophia in Konstantinopel** besucht und ihre Offenbarung erlebt hat, ist für immer bereichert um ein neues Wissen über die **Welt in Gott**, über die göttliche Sophia. Diese himmlische Kuppel, die sich an die Erde schmiegt und sie beschirmt, bringt in endlichen Formen und Bildern das Unendliche zum Ausdruck [πέρας/ἄπειρον], die **Alleinheit**, die unbewegte Ewigkeit in der Gestalt der geschaffenen Welt, das Wunder der *Harmonie*. Diese Leichtigkeit, Klarheit und Einfachheit, eine wunderbare Harmonie, bei der die Schwere von Kuppel und Wänden völlig schwindet – dieses Meer von Licht, das sich von oben ergießt und diesen ganzen Raum beherrscht, zieht in Bann, bezwingt und überzeugt: **ich in der Welt, und die Welt in mir**. Das ist **Platon, christlich getauft**, seine erhabene Sphäre, in welche die Seelen sich zur Kontemplation der Ideen erheben. Doch die heidnische Sophia Platons schaut und erfasst sich selbst in der göttlichen Sophia, die Kathedrale der Heiligen Sophia ist wahrhaft ihr künstlerischer Beweis und Erweis, der göttliche Schutzmantel über der Welt. Es ist die letzte wortlose Offenbarung des griechischen Genius über die Sophia, die Weisheit Gottes, vererbt den Zeitaltern. Dieses Wunder der Architektur, entstanden im theologischen Zeitalter nach dem Willen eines Theologen-Kaisers, blieb **ohne erkennbare Verbindung zur Theologie** des Justinianischen Zeitalters, in dem diese Fackel für die kommenden Jahrhunderte entzündet wurde. Die Kuppel der Heiligen Sophia krönt und bündelt gleichsam das theologische Schaffen der **Epoche der Ökumenischen Konzilien**.

Hier wird ein Symbol vor Augen gestellt, das der Theologie gleichsam vorausgeht und ihr eine Frage stellt. Zugleich taucht eine zentrale theologische Vision auf: die gegenseitige Einwohnung von Gott und „Welt“ – als „Alleinheit“, und die gegenseitige Einwohnung von „Welt“ und „Ich“.

Die Kathedrale der Heiligen Sophia, der göttlichen Weisheit, als weltweit zum Gottesdienst rufender Glockenklang der universalen Kirche in der Stadt des Neuen Rom – was bedeutet sie? Handelt es sich nur um eine in Stein gemeißelte Allegorie wie etwa die Kirchen, die dem Frieden, dem Glauben und der Hoffnung geweiht sind? Jedenfalls prägte sie den Kirchenbau der Epoche, denn Sophia-Kathedralen wurden trotz der geheimnisvollen Unbestimmtheit und Mehrdeutigkeit dieses Symbols in Byzanz wie auch auf slawischem Boden errichtet. Mag es auch eine Christuskirche sein, so ist es doch Christus unter dem Aspekt der Sophia, als Christus-Sophia. Was bedeutet das? **Die byzantinische Theologie gab keine Antwort** auf das, was die Kunst des Kirchenbaus bezeugte, und hinterließ ihre hieratische Sophiologie den kommenden Zeitaltern als theologische Aufgabe.

Das **Alte Rom**, die *civitas Dei* als *civitas Romana*, hat diese Aufgabe nicht vernommen oder auch nur bemerkt. Die Universalität der Kirche wurde hier als geistige Festung verstanden, als *imperium Romanum*, eine Organisation kirchlicher Macht mit ihrem Mittelpunkt in der Person des römischen Ersthierarchen. Das luftig schwebende Himmelsgewölbe der Weisheit wurde hier an der irdischen Säule der Hierarchie festgemacht. Das Gewölbe erwies sich nicht als Zeichen der Unendlichkeit, sondern der **Geschlossenheit des Endlichen**. Alles ist festgelegt, abgeschlossen, einverleibt, untergeordnet und zusammengeführt in der Einheit der Macht des Stellvertreters Christi. So setzte man im Westen der frohen Botschaft der Kirchen der Heiligen Sophia und ihres Reiches eine Grenze, die für den Osten nicht bestand. Als sich von **Byzanz** aus die Flamme des Christusglaubens in den nördlichen Landen, im Russischen Reich des „Dritten Rom“ entzündete, traf mit dem Christentum auch die geheimnisvolle, noch nicht erschlossene Offenbarung der Sophia dort ein, eingeprägt der Hieroglyphe des Kirchenbaus. Der Hauptsitz **Kiew**, die „Mutter der russischen Städte“, schmückte sich als erste mit einer Sophia-Kathedrale (11. Jh.). Dann begannen Sophia-Kirchen sich auch nach Norden auszubreiten, zusammen mit der Verbreitung russischer Kirchlichkeit, Staatlichkeit und Kultur: **Moskau**, die freie Stadt Nižnij Novgorod, Jaroslavl’ und andere Städte errichteten ihre Sophia-Kirchen zu Ehren der Weisheit Gottes. Der theologische Sinn dieses Symbols blieb auch hier lange ein geheiligtes Geheimnis. Doch **hier begann es sich tatsächlich zu lüften, nicht in der Theologie**, die wegen der kindlichen Unmündigkeit des Volkes fehlte, sondern in der weiteren Entwicklung der sakralen Symbolik.

Vor allem begann sich das sophianische Symbol durch die **Festlegung des Kirchweihfestes** anfänglich zu erschließen. Es wurde einem anderen Ideenkreis zugeordnet als in Byzanz. Die Sophia-Kathedralen in Russland feierten ihre Patronate in der Regel an Marienfesten (beispielsweise in Kiew am Fest der Geburt der Gottesgebärerin [8./21. September]; in Novgorod und anderen Orten am Fest der Entschlafung Mariens [15./28. August]). Zu erwähnen sind auch die Texte von besonderen, der Sophia gewidmeten Gottesdiensten. Sie sind zwar nicht zahlreich, doch außerordentlich bedeutsam. Neben der christologischen Färbung im Verständnis der Sophia in Entsprechung zur göttlichen Weisheit gibt es also eine andere, mariologische Färbung, die der geschaffenen Sophia entspricht, der Verherrlichung der Kreatur. Noch bedeutsamer sind die sophiologischen Symbole bei der ikonographischen Darstellung der göttlichen Sophia, dieser Theologie in Farben und Formen. Hier finden wir sehr vielschichtige und gehaltvolle dogmatische Kompositionen, die sich kaum vollständig entschlüsseln lassen. Sie beruhen auf Betrachtungen voll göttlicher Weisheit durch die unbekannten Schöpfer dieser Ikonen, die von der Kirche stillschweigend angenommen und autorisiert wurden und die sie bis heute hütet.¹ **Doch sie sind stumm, diese Denkmäler der symbolischen Sophiologie.** Waren sie zu ihrer Entstehungszeit verständlich, bleiben sie rätselhaft und teilweise unverständlich für die Epigonen, denen die sophianische Inspiration fremd ist. All diese erhabene Symbolik der sophianischen Kirchen und Ikonen einschließlich der zugehörigen liturgischen Texte wird von der scholastischen Theologie manchmal, als für unsere Zeit veraltet, in den Bereich der Archäologie verwiesen oder böswillig als theologisches Missverständnis erklärt, als Folge allegorischer Überladenheit (in Byzanz) oder naiver Nachahmung in Russland. Bedeckt vom Staub der Jahrhunderte, wurden die Werke, die niemand brauchte, im Archiv kirchlicher Altertümer verwahrt.

➤ Doch **nun ist es an der Zeit**, den Staub der Jahrhunderte wegzuwischen, die heiligen Schriftzeichen zu lesen und die faktisch unterbrochene kirchliche Überlieferung als *lebendige* Tradition wiederherzustellen, denn *Tradition verpflichtet*. Sie ruft uns nicht zu abergläubischem Götzendienst oder rationalistischer Verachtung, sondern zu schöpferischer Erkenntnis und Entfaltung.

1 Siehe die Abbildungen der Sophia-Ikonen bei Alexis van der Mensbrugghe, *From Dyad to Triad*, London 1935.

Und dieser Ruf gilt ganz besonders **unserer Zeit**, die mit ihren besonderen Offenbarungen eine besondere Berufung hat.

Bis hier wurde eine Linie gezeichnet, die eine Art „Advent“ benennt: Eine (künstlerische) Intuition war in der Welt, wurde aber nicht erkannt und angemessen gedeutet. Heute/jetzt/nun/in unserer Zeit ist die Stunde gekommen, „Tradition“ zu „schöpferischer Erkenntnis“ werden zu lassen.

Für die **westliche Theologie** – trotz ihrer stürmischen Blüte – war die Sophia weder im Mittelalter noch in der Reformationszeit ein theologisches Thema. Selbstverständlich nähert sich auch die westliche Theologie unaufhörlich den Fragen der Sophiologie. Die gemeinsame Problematik von **Reformation und Gegenreformation** mit ihrer Konzentration auf Fragen von persönlichem Heil, Gnade und Glauben begünstigte allerdings nicht die Weiterentwicklung der Dogmatik, insbesondere der **Anthropologie in Verbindung mit der Kosmologie**, wie es für die Sophiologie charakteristisch ist. Als äußerst unfruchtbar erwies sich hier der Protestantismus, der generell den theologischen Problembereich verengte. Das gilt besonders für den jüngeren Protestantismus, sowohl für die „liberale“ Form mit ihrem rationalistischen Adogmatismus und Historizismus der ›Leben-Jesu-Forschung‹ als auch für die orthodoxe Spielart, die mit neuer Kraft die Beschränktheit ihrer Weltsicht restauriert. Leider wirkte sich die **sophiologische Verwüstung der westlichen Theologie** negativ auch auf die östliche Theologie aus, die insgesamt unter westlichen Einfluss geriet. Daraus erwuchs eine gewisse Diskrepanz zwischen der wahren Weisheit der Kirche und einer rationalistischen Theologie. Heute müssen wir den Einklang wiederherstellen.

Unerwartet, ohne jegliche Verbindung zur östlichen Tradition der Verehrung der Heiligen Sophia, kommt im Westen die Lehre von der ›Jungfrau Sophia‹ im Denksystem des genialen Jakob **Böhme** auf, bei dem rätselhaften Schuhmacher aus Görlitz (17. Jh.), der wohl überhaupt der genialste Denker Deutschlands ist. Er ist (neben **Meister Eckhart**) die verborgene Urquelle der Philosophie von **Hegel und Schelling, Franz von Baader und den Romantikern**. Sein Einfluss auf Zeitgenossen und spätere Generationen in Deutschland wie auch darüber hinaus (in England) ist immens. Insbesondere gilt das für seine eigenständige Sophia-Lehre, die bei ihm in engem Zusammenhang mit seiner Trinitätslehre steht. Böhme beeinflusste mit seiner Sophiologie insbesondere auch einen englischen Mystiker des 18. Jahrhunderts, den Arzt **›Pordage‹**, der eine Reihe

bemerkenswerter Traktate über die Sophia schrieb. Diese westliche Sophiologie ist vor allem bemerkenswert, weil sie die Thematik bereits in all ihrer Kraft erkannte und zahlreiche wertvolle und scharfsinnige Ideen dazu beitrug. Sie fand jedoch keine gänzliche Rezeption in der gegenwärtigen orthodoxen Sophiologie, die allerdings nicht umhin konnte, ihr gebührende Aufmerksamkeit zu schenken. Die Werke von Böhme, Pordage und anderen wurden in Kreisen der russischen, mystischen Freimaurerei Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts aufmerksam studiert. Ihre Übersetzungen wurden (ungeachtet der Verbote durch die Zensur) in Russland herausgegeben und gelesen. Natürlich übten sie ihren unauslöschlichen Einfluss auch auf das russische Denken aus.

Doch die **heutige russische Lehre** über die Sophia verbindet ihre Tradition nicht mit ihnen, sondern mit einer Überlieferung, die latent die gesamte Geschichte der Ostkirche durchzieht. Es gilt anzumerken, wie stark das 19. Jahrhundert in der Geschichte des russischen religiösen Denkens durch seine außerordentliche Konzentration auf die **Frage nach dem religiösen Sinn der Geschichte, des Schöpfertums und der Kultur** gekennzeichnet ist. Dieses Thema kommt im Titel eines Werkes aus der Feder von **Aleksandr M. Bucharev** (Archimandrit Feodor), einem frühen Vertreter dieses Denkens, zum Ausdruck: *Über die Orthodoxie in ihrem Verhältnis zur Moderne* [1860]. Dieselben Fragen nach der religiösen Rechtfertigung von Kultur und Schöpfertum, die von Reformation und Humanismus gestellt wurden und ihre Antwort nur in Form der Säkularisierung fanden, bewegen auf eigene Weise schmerzlich auch das russische Denken. Das geschieht übrigens weniger in der Schultheologie, die dafür nicht genug entwickelt und überdies durch die offizielle scholastische Orthodoxie eingeengt war, als vielmehr **im Milieu künstlerischen Schaffens**. Dort war man sich der eigenen religiösen Quellen zutiefst bewusst. Im Feuer dieser Suche verbrannte der große russische Schriftsteller Gogol', der danach strebte, sein Schaffen als wahre Opfergabe Gott darzubringen. In der prophetischen Suche nach neuen Wegen des Lebens und Schaffens erwies sich das Schicksal von Archimandrit Feodor (A.M. Bucharev) als aufopferungsvolle Tragödie. Dieser asketische Mönch mit einem intensiven Gebetsleben empfand sich im geistigen Konflikt mit dem kirchlichen Umfeld. Er kehrte in den Laienstand zurück und errang um den Preis dieses unermesslichen, höchsten Opfers das Recht, den Weg seines Dienens frei zu gehen.

Die Probleme, die Gogol' und Bucharev hatten, erstrahlen in neuem Licht im Schaffen von **Dostoevskij**, der in der Welt nach den Wegen des Reiches Gottes

suchte, die er in den herannahenden Geschicken der Orthodoxie erblickte. Zugleich finden wir bei Dostoevskij ein vertieftes Empfinden für die „Mutter Erde“, den kosmischen Aspekt der Kirche, und auch für deren anthropologische Offenbarung, sowie eine geschärfte Wahrnehmung der Geschichte als Apokalypse. Neben ihm sind noch einige der größten Dichter zu nennen, die mit einem besonderen Scharfblick für die Mystik der Welt der Natur begabt waren: Zu nennen sind Fëdor Tjutčev, der Dichter des kosmischen Chaos, und andere, die ihm in dieser Hinsicht nahestehen, wie Afanassij Fet, Evgenij Baratynskij u.a. Während die Mehrheit der russischen Intelligencija von einem oberflächlichen Positivismus ergriffen war oder bestenfalls von dem beschränkten Moralismus eines Tolstoj, vollzog sich in diesem auserwählten, aber begrenzten Kreis eine wahre geistige Wiedergeburt des orthodoxen russischen Denkens. Zu den genannten Namen muss noch ein einsamer Denker hinzugezählt werden, der das Siegel unbestrittener Größe, zugleich aber auch paradoxer Rätselhaftigkeit trägt: Nikolaj Fëdorov, der das Christentum als „gemeinsames Werk“ der Auferweckung der Vorfahren durch die Nachfahren in der Kraft Christi, im Namen des Dreieinen Gottes deutete. Obwohl er abseits steht, gehört er zweifellos geistig (und selbst biographisch) zu der erwähnten allgemeinen Strömung.

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts fanden die genannten Bestrebungen bereits Ausdruck in einer eigenen Theologie, deren wichtigstes Merkmal die Lehre von der Sophia ist, die Sophiologie. Ihr erster Vertreter als Sophiologe war der brillante russische Philosoph Vladimir Solov'ëv (1853-1900), der in seiner Abhandlung *Vorlesungen über die Gottmenschheit* (1883) (die in einer der renommiertesten kirchlichen Zeitschriften erschien) die Lehre von der Weisheit Gottes philosophisch-theologisch formulierte. Er entwickelte seine Anschauung in zahlreichen Artikeln und Büchern weiter, insbesondere in ›*La Russie et l'Eglise universelle*‹ (1889). Allerdings muss auf den synkretistischen Charakter von Solov'ëvs Lehre über die Sophia hingewiesen werden: Hier lassen sich neben der altorthodoxen Tradition auch einzelne Motive aus alten gnostischen Systemen sowie der offenkundige Einfluss der westlichen Sophiologie von Böhme u.a. erkennen, und dadurch wurde seine eigene poetische Mystik noch komplexer. In seiner Poesie weicht Solov'ëv weit von der Gestalt der Sophia ab, wie sie in der Orthodoxie zu finden ist. Und doch übte er mit diesem Aspekt seiner Weltanschauung einen kraftvollen, wenn auch keineswegs positiven Einfluss auf die nächste Generation talentierter Poeten aus: Aleksandr Blok, Andrej Belyj und einige andere, die in ihrer Poesie vorwiegend erotisch-gnostische Themen zum

weiblichen Prinzip entwickelten. Unbestritten ist auch der erhebliche Einfluss von Vladimir Solov'ëv auf Dostoevskij, insbesondere auf dessen höchst wichtige Einsichten über die „feuchte Mutter Erde“ und die künftige „freie Theokratie“. Die religiöse Weltanschauung von Solov'ëv prägte das Denken der folgenden Generation unauslöschlich, unabhängig davon, ob ihre einzelnen Vertreter seine Lehre befürworteten oder nicht. Ich persönlich betrachte Vladimir Solov'ëv als meinen philosophischen „Wegbereiter zu Christus“ in der Zeit meiner weltanschaulichen Krise, als ich „vom Marxismus zum Idealismus“ übergang² und dann weiter zur Orthodoxie, auch wenn ich seine gnostischen Neigungen nicht teile.

Man muss unbedingt den allgemeinen Zusammenhang betonen, der die christliche Philosophie von Vladimir Solov'ëv mit der gesamten vorausgehenden Strömung des russischen Denkens verbindet, die er gewissermaßen zusammenführt.³ Von Chomjakov und seiner slavophilen Theologie führt über alle von mir erwähnten Denker eine direkte Linie zu Solov'ëv. Insbesondere hat die Sophiologie alle heute lebenden russischen religiösen Denker direkt oder indirekt, positiv oder negativ, geprägt. Zu nennen sind u.a. Prof. Fürst Sergej N. Trubeckoj und Prof. Fürst Evgenij N. Trubeckoj, Nikolaj A. Berdjaev und Vasilij V. Zen'kovskij, Lev P. Karsavin und der Priester Pavel Florenskij. Eine völlig orthodox-kirchliche Ausführung erhält die Frage der Sophiologie bei Pavel Florenskij, ehemals Professor der Moskauer Geistlichen Akademie. In seinem bekannten Werk *Die Säule und Grundfeste der Wahrheit* [1914] präsentiert er im Kapitel über die Sophia eine eigene theologische Deutung der bereits genannten Elemente orthodoxer Verehrung der Weisheit Gottes in Ikonographie und Liturgie und beleuchtet sie im Licht seiner eigenen Ekklesiologie. Dieses Buch hinterließ einen tiefen Eindruck im russischen theologischen Denken und rief viele Auseinandersetzungen hervor. Die darin enthaltenen sophiologischen Ideen sind jedenfalls als fester Bestandteil in die Thematik des russischen theologischen Denkens eingegangen. Parallel zu Pavel Florenskij entwickle auch ich meine theologische Weltanschauung in einer Reihe von Büchern, angefangen mit den vorwiegend philosophischen Werken *Philosophie der Wirtschaft*, 1910 [1912]; *Das*

2 Unter diesem Titel erschien der Sammelband meiner Artikel aus den Jahren 1895-1903; darin nimmt die Studie über Solov'ëv einen besonders wichtigen Platz ein.

3 Es gibt lediglich eine Besonderheit in der Weltanschauung von Vladimir Solov'ëv, die ihn von dieser Tradition trennt, und zwar sein „Romanisieren“, die Anerkennung des päpstlichen Primats, den er als eine alte kirchliche Überlieferung betrachtete.

abendlose Licht, 1917; ›*Die Tragödie der Philosophie*‹ [1927]) bis zu einer Reihe von theologischen Studien, die im Ausland publiziert wurden.

Bulgakov stellt sich in eine lange Genealogie des Denkens. Es spricht für ihn, dass er sich nicht einfach als Retter der Geschichte präsentiert, sondern als Erbe einer Reihe von Vor-Denkern ...

➤ **Das russische religiöse Denken** nimmt in der gesamten christlichen Welt noch immer eine tragische Außenseiterrolle ein und bleibt dank der seligen Unkenntnis unserer „barbarischen“ Sprache (die übrigens, abgesehen von allem anderen, Schriftsteller und Dichter von Weltrang hervorgebracht hat) in der Situation des unentdeckten Amerika. Nur durch Zufall gelangen Stücke aus der Schatzkammer des russischen Denkens in den geistigen Umlauf des europäischen Alltags, und auch nicht immer die wertvollsten und echtsten. Durch ihre Eigenart verblüffen sie die Europäer, die dann diese allgemeine geistige Atmosphäre einer bestimmten Person oder einem bestimmten Werk zuschreiben – so wie die Bolschewiken vor ahnungslosen „Intouristen“ mit dem russischen Winter, der russischen Wolga und der russischen Kunst usw. prahlen. Wir hingegen, russische Europäer, die wir alle Einsichten des europäischen Denkens verfolgen, sind nicht selten verblüfft, wie Ideenströmungen, die dürftig und für uns banal, unbedeutend und keineswegs neu sind (lassen Sie mich offen sprechen), die Bedeutung von Ereignissen annehmen, „Schulen“ begründen, Literatur hervorrufen. Natürlich betrifft das nicht rein *wissenschaftliche* Untersuchungen, bei denen der Vorrang des Westens uns gegenüber völlig unbestritten ist. Besonders schwer zu ertragen ist das für uns heute im Zeitalter der sich entwickelnden „Ökumene“. Ein russisches Sprichwort besagt: „Liebe lässt sich nicht erzwingen“. Die westliche Christenheit hat jedoch die Pflicht, uns zumindest zu *kennen*, wie wir sind, und sei es nur deswegen, weil keine andere der christlichen Kirchen eine Feuerprobe erleiden musste, wie wir sie durchschritten haben, mit all den damit verbundenen geistigen Offenbarungen. Und wenn in Bezug auf das russische Denken für den Westen bisher die Regel galt: *graeca (,barbarica’) sunt, non leguntur*, so müssen wir notgedrungen eine ‚Gehorsamsübung‘ auf uns nehmen, wie man in den Klöstern sagt, um zumindest in knappen Umrissen die verschiedenen Strömungen unseres Denkens zugänglich zu machen. Genau diese Aufgabe stellt sich die vorliegende Sophiologie im Überblick, die eigens für eine westliche Leserschaft geschrieben wurde – in der

geheimen Hoffnung, ihr Interesse zu wecken und sie anzuregen, sich mit den zugehörigen grundlegenden Werke vertraut zu machen. Es geht um die Lehre von der Sophia, der Weisheit Gottes, die gegenwärtig auch in unseren eigenen orthodoxen Kreisen eine intellektuelle Gärung hervorruft. Von einzelnen Vertretern der Hierarchie wird sie bereits mit voreiligen Verboten bekämpft, obwohl eine dogmatische Erörterung noch kaum begonnen hat. Aufgrund dieser Atmosphäre der Sensation oder des Skandals, die so ohne Weisheit um die Weisheitslehre geschaffen wurde, lernten auch westliche Leser das Wort „Sophia“ und „Sophiologie“ kennen, allerdings nur mit dem Beigeschmack von irgendeiner östlichen Exotik, „Gnosis“ und überhaupt allerlei Unsinn und Aberglauben.

Bulgakov ist als „Migrant“ in der selbstbewussten westlichen Welt ein Nichts. Und doch tritt er mit erheblichem Selbstbewusstsein auf: Er hat dieser Welt etwas zu sagen ...

Dabei geht es, wie niemand vermutet, in Wirklichkeit um „**das Wesen des Christentums**“, über das zur Zeit auch die gesamte westliche Christenheit diskutiert (Harnack, Schleiermacher, Barth usw. usw.). Ja, es geht in der Tat um die Berufung des Christentums im Einklang mit seinem Wesen – ganz allgemein um eine gewisse dogmatische *μετάνοια* [*metanoia*], eine Wandlung und Erneuerung der Herzen –, nicht mehr und nicht weniger. Dabei verkündet die Lehre von der göttlichen Sophia nicht irgendein besonderes neues Dogma und ist in diesem Sinne keine neue Häresie im Christentum, obwohl es dessen Hütern bisweilen so scheint, da sie in unbeweglicher geistiger Trägheit eine Garantie für Rechtgläubigkeit sehen und daher jede neue Idee fürchten. Die Sophiologie ist eine theologische oder, wenn man so will, eine **dogmatische Weltanschauung** im Christentum, so typisch für eine bestimmte (wenn auch keineswegs vorherrschende) Strömung in der Orthodoxie wie zum Beispiel der Thomismus oder der Modernismus im katholischen Bereich, der liberale „Jesuanismus“ oder das Barthianertum bei den Protestanten. Der sophiologische Gesichtspunkt stiftet ein **besonderes Verständnis aller christlichen Lehren und Dogmen**, von der Trinität und der Inkarnation bis zu den heutigen Fragen des praktischen Christentums. Es ist einfach falsch zu behaupten, die Entwicklung der Lehre über die Weisheit Gottes würde die christlichen Dogmen verneinen oder untergraben. Ganz im Gegenteil, die Sophiologie bejaht *alle* Dogmen, die von der Orthodoxen Kirche wahrhaft (und nicht durch ein scholastisches, teils von außen herangetragenes

Missverständnis) verkündet werden. Worin besteht dieser sophiologische Gesichtspunkt? Und wie wird er auf die Grundlehren des Christentums angewendet? Eine kurze Antwort darauf gibt der hier vorgelegte Überblick.

Sophiologie ist nicht ein Bereich der Theologie, sondern eine bestimmte Zugangsweise zur gesamten Theologie. Wie soll zugleich eine „Weltanschauung“ sein, d.h. etwas auf Lebensfragen antworten können.

➤ Hier kann nur kurz dargelegt werden, worum es geht. Die zentrale Frage am Ausgangspunkt der Sophiologie ist das Verhältnis *zwischen Gott und Welt* oder, was im Grunde dasselbe ist, *zwischen Gott und Mensch*. Mit anderen Worten, es geht um die Frage nach der Kraft und dem Sinn der *Gottmenschheit*⁴ – nicht nur um den Gottmenschen selbst, den inkarnierten Logos, sondern eben auch die Gottmenschheit, in der Gott sich mit der gesamten geschaffenen Welt durch den Menschen und im Menschen eint. Das Christentum führt in sich selbst in dieser Frage einen ewigen *Kampf mit zwei Extremen – Dualismus und Monismus* – auf der Suche nach der Wahrheit, die nur im *Mono-Dualismus* liegt, d.h. in der Gottmenschheit. Im christlichen Weltgefühl bestehen zwei wesentliche Pole, die in ihrer Einseitigkeit beide gleichermaßen falsch sind: der weltentsagende Manichäismus, der Gott und die Welt durch einen unüberbrückbaren Abgrund voneinander trennt und daher die Gottmenschheit aufspaltet und somit aufhebt, und die Annahme dieser Welt, so wie sie ist, mit der Unterwerfung unter ihre Werte – die „Säkularisierung“.

Das *erste Extrem* beobachten wir in verschiedenen, manchmal unerwarteten Kombinationen, größtenteils dort, wo eine intensive religiöse Ernsthaftigkeit, ein Gefühl für Gott, den Menschen vor das Dilemma stellt: *entweder– oder, entweder Gott oder die Welt*. Die Entscheidung für Gott bringt den Menschen dazu, der Welt den Rücken zu kehren, ihre Werke und Werte zu verachten und sie dem Los ihrer eigenen Nichtigkeit und ihrem Abfall von Gott zu überlassen. Einen solchen Akosmismus oder gar Antikosmismus finden wir einerseits in der historisch vorherrschenden Strömung der Orthodoxie, der pseudo-„monastischen“ Weltanschauung, und andererseits in der protestantischen „Orthodoxie“,

4 So gab Vladimir Solov'ëv seinem Abriss der Sophiologie den Titel: *Vorlesungen über die Gottmenschheit*, und denselben Titel trägt auch mein wichtigstes theologisches Werk *Über die Gottmenschheit*, Teil 1: Das Lamm Gottes; Teil 2: Der Tröster; Teil 3 (in Vorbereitung): Über das Kommende (Eschatologie und Ekklesiologie) [Die Hochzeit des Lammes].

die ebenfalls die Transzendenz Gottes gegenüber der Welt betont und damit die Welt faktisch entgöttlicht.

Das **zweite Extrem**, die **Säkularisierung des Lebens**, zeigt sich als allgemeine geistige Lähmung im neueren Christentum, das faktisch nicht imstande ist, das Leben anzuleiten, und sich stattdessen der Realität beugt. Eine solche Anbetung der Fakten hat keine Antwort auf das Leben. Und wenn „Erlösung“ als Weltflucht verstanden wird, die zugleich mit der Versklavung an die Welt einhergeht, dann wendet sich auch die Welt zunehmend von einem solchen Christentum ab und erklärt sich und ihr eigenes Leben zum Selbstwert. Von dieser Art ist die moderne Gottlosigkeit, die in Wirklichkeit eine Weltvergötterung und eine Menschenvergötterung ist, eine besondere Art des Heidentums. Das ist keine *Null* an Religion, wie nicht selten die Selbstdefinition lautet, sondern ein *Minus* an Christentum. Das Christentum ist zu schwach, um diese Entzweiung von Religion und Welt im modernen Leben zu überwinden, denn sie findet sich nicht nur außerhalb des Christentums, sondern auch im Inneren seiner selbst. Versuche, das Christentum mit dem Leben zu vereinen (falls dies nicht auf der Grundlage der *Unterwerfung* der Welt unter eine mächtige kirchliche Organisation wie im römischen Modell erfolgt), gleichen dem Bemühen, heterogene Körper zusammenzuleimen, die miteinander unvereinbar sind, da jeder nach seiner eigenen „Totalität“ und Exklusivität strebt. In einer derartig **tragischen Ohnmacht** befindet sich jetzt auch das **„soziale“ Christentum**, weil es lediglich eine bestimmte Anpassung, eine Art Opportunismus darstellt, denn es kennt seine *Dogmen* nicht. Es möchte ein „angewandtes“ Christentum werden, ein **„Nicäa der Ethik“** (Bischof Söderblom). Dieser „angewandte“ Charakter zeugt jedoch nur vom **Fehlen des wahren dogmatischen Nicäa**, eher von einem gewissen Handel mit dem Leben, von einem Zugeständnis oder Kompromiss, nicht von schöpferischer Leitung und Inspiration. Seither hinkt das Christentum dem Leben hinterher, bleibt hinter ihm zurück und leitet es nicht an. Denn wie könnte man etwas **anleiten**, das man nicht anerkennt, an das man nicht glaubt, zu dem man sich nicht anders verhält als in der Weise missionarischer Anpassung, Philanthropie und Moralismus?

Die soziale Ökumene, absorbiert von ihren praktischen Aufgaben, hat sich ihrer dogmatischen Aufgabe noch nicht gestellt – der Rechtfertigung der Welt in Gott, im Gegensatz zur Abspaltung der Welt von Gott, die faktisch an verschiedenen Polen des Christentums gepredigt und verkündet wird: in der Orthodoxie wie auch im Protestantismus. Gibt es die Leiter von der Erde zum Himmel, auf der die Engel auf- und niedersteigen? Oder ist sie eher eine Plattform, von der sich jeder

„Erlösungsbedürftige“ abstoßen muss, um die Welt hinter sich zu lassen? Ist die Himmelfahrt des Herrn der allerletzte, sozusagen allumfassende Akt unserer Erlösung, oder folgt danach noch ein **neues, zweites Kommen Christi in die Welt**, eine Parusie, die nicht nur Gericht, sondern auch Beginn einer neuen, ewigen Gegenwart Christi auf Erden ist? Diese Frage hat der christliche Glaube längst beantwortet, die Antwort wurde jedoch bislang nicht vernommen. Sie besteht im grundlegenden Dogma des Christentums über die *Gottmenschheit*. In der göttlichen Sophia ist die geschaffene Welt mit der göttlichen Welt geeint, der Himmel hat sich zur Erde geneigt, die Welt ist nicht nur Welt in sich, sondern Welt in Gott. Gott ist nicht nur im Himmel, sondern auch auf Erden; mit dem Menschen ist Christus, ist der Heilige Geist, ist die Kirche. Christus sagt von sich: „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden“ (Mt 28,18). Die Gottmenschheit ist der dogmatische Ruf zu geistiger Askese und zum Schöpfertum, zur Erlösung von der Welt wie auch zur Erlösung der Welt. Das ist das dogmatische Banner, das heute mit ganzer Macht und Herrlichkeit in der Kirche Christi entrollt werden muss.

Das Dogma der *Gottmenschheit* ist auch das grundlegende Thema der Sophiologie, die nichts anderes ist als die Entfaltung dieses Dogmas in all seiner Kraft. ► Warum diese Entfaltung gerade mit der Lehre von der göttlichen Weisheit zusammenhängt, und wie sich dieser Zusammenhang auswirkt, wird der hier vorgelegte Überblick zeigen. Er bildet gleichsam einen kurzen Abriss oder Leitfaden für die Lehre der Sophiologie, wie der Autor sie in seinen Werken entwickelt.

Die heutige Zeit muss die dogmatischen Formeln, die von der Kirche in ihrer lebendigen Überlieferung bewahrt werden, dogmatisch neu durchdenken, ja man kann sagen: Es gibt derzeit kein einziges dogmatisches Problem, das einer solchen Neufassung nicht bedürfte. Im Zentrum der Aufmerksamkeit steht heute wie von jeher **das christliche Grunddogma der Fleischwerdung Gottes: „Das Wort ist Fleisch geworden“** (Joh 1,14), in der dogmatischen Ausgestaltung, die Chalcedon uns hinterlassen hat. Die Wurzeln dieses Dogmas erstrecken sich bis in die Tiefen von Himmel und Erde, in das Innere des Dreieinen Gottes und in die geschaffene Natur des Menschen. Das „Inkarnationsdenken“ ist derzeit der Hauptfaktor im dogmatischen Selbstverständnis bei Anglikanern wie bei Protestanten, ganz zu schweigen von den ältesten Kirchen: der orthodoxen und der katholischen Kirche. Doch dieses Dogma ist nicht primär, sondern abgeleitet, und es fragt sich, ob dies hinreichend berücksichtigt wird. Vorausgesetzt ist eine Reihe von notwendigen

dogmatischen Prämissen in der Lehre von Gott und Mensch, von der ursprünglichen Gottmenschheit, und gerade diese Prämissen werden in der Lehre von der göttlichen Weisheit bzw. der Sophiologie erschlossen. In noch höherem Maße gilt dies für das andere Dogma der Gottmenschheit, das zwar anerkannt, im dogmatischen Bewusstsein jedoch vergleichsweise weniger entwickelt ist: das **Pfingstereignis, das Dogma vom Heiligen Geist**, der in die Welt herabkommt und in ihr verbleibt, in seiner *Verbindung* mit der Fleischwerdung Gottes. Diese Verbindung sowie die Kraft des Pfingstereignisses in der einen Gottmenschheit erschließt ebenfalls die Sophiologie.

Ferner bleibt eine grundlegende Schwierigkeit in unserem **Zeitalter des „ökumenischen“ Strebens der Kirchen nach Vereinigung** unüberwindbar, insofern ein Dogma über die Kirche und ihr Wesen fehlt. Es geht hier nicht um die äußeren Merkmale der Kirche – kanonisch, liturgisch usw. –, sondern um die Frage: Was ist sie selbst? Was bedeutet „Vereinigung der Kirchen“ in der einen Kirche? Ist sie ein „Pakt oder ein Akt – die Erscheinung der einen Kirche als erschienene Gottmenschheit, Sophia, göttliche Weisheit? Solange das kirchliche Bewusstsein diese Tiefe des Selbstverständnisses nicht erlangt, bleiben alle „ökumenischen Pakte“ vergeblich. Die einzelnen „Kirchen“ werden immer wieder mit dem Kopf gegen trennende Mauern stoßen, im tragischen Bewusstsein nicht nur ihrer Ohnmacht, sondern auch der objektiven Unmöglichkeit einer wahren Vereinigung. Und doch gibt es einen einzigen wahren Weg: Er besteht darin, die Kirche zu erkennen als die in Erscheinung tretende Gottmenschheit, Sophia, göttliche Weisheit.

Wir werden hier nicht über die vielen theologischen Einzelfragen sprechen, die von der Weisheitslehre neu beleuchtet werden. Nur auf eines wollen wir noch eingehen. Nie zuvor stellten sich dem christlichen Bewusstsein die Fragen nach dem Geschick des Menschen in der Geschichte und jenseits der Geschichte, nach seinem Schaffen und der Verantwortung angesichts seiner eigenen Gottmenschheit so eindringlich. **Die Geschichte enthüllt sich vor uns als Apokalypse; die Apokalypse als Eschatologie; das „Ende“ als Vollendung; Christi Kommen in der Parusie als seine Begegnung mit der Kirche:** „Und der Geist und die Braut sprechen: Komm! ... Amen, komm, Herr Jesus!“ (Offb 22,17.20). Ist der Fluch der Säkularisierung (ebenso wie die blasse Ohnmacht der manichäischen Weltentsagung) ein Symptom für die Ohnmacht, für das „Scheitern“ des historischen Christentums, oder handelt es sich einfach um das Morgengrauen vor dem Sonnenaufgang, das die Morgenröte des kommenden Tages erwartet? Ist die

Welt die sich erfüllende Gottmenschheit, die in Erscheinung tretende Weisheit Gottes, die Frau, „mit der Sonne bekleidet“ (Offb 12,1), obwohl sie bislang vom Drachen in die Wüste getrieben wurde? Oder ist sie selbst nur eine Wüste, ein „leeres Haus“, das der Herr verlassen hat (Lk 13,35)?

➤ **Kosmismus und Antikosmismus** – in der Welt bekämpfen sich beide Kräfte als zwei Grundströmungen, als zwei getrennte und voneinander abgesonderte Seiten des einen **gottmenschlichen Theokosmismus**. Historisch gesehen, wurde die Säkularisierung durch Reformation und Renaissance in die Welt eingeführt – zwei parallele Verläufe ein und derselben Strömung, des antikosmischen Kosmismus, so widersprüchlich diese paradoxe Bestimmung auch klingen mag. Die Bejahung der Welt im Humanismus ist eine Reaktion auf ihre Verneinung in der Reformation, die ihr allerdings ein Recht auf naturhafte Existenz zusprach. Hier besteht eine schlechte „Dialektik“ äußerster Widersprüche, an denen die Moderne sich erschöpft. Eine solche „Dialektik“ ist jedoch nicht der Weisheit letzter Schluss. Im Bezug zur Welt muss eine rechte christliche Askese grundgelegt werden: als Kampf gegen die Welt aus Liebe zu ihr. Es gilt die säkularisierenden Kräfte von Reformation und Renaissance zu überwinden, nicht negativ, „dialektisch“, noch dazu abstrakt und ohnmächtig, sondern positiv – in Liebe zur Welt. Das kann aber durch eine Art von *μετάνοια*, eine Wandlung des Weltgefühls bewirkt werden, durch die sophianische Bejahung der Welt in der Weisheit Gottes. Nur so erlangen wir die Kraft zu einer neuen Inspiration, zu neuem Schöpfungertum, und überwinden das mechanische Verständnis von Leben und Mensch. Im sophianischen Verständnis der Welt liegt die lebendige *Zukunft* des Christentums, sein künftiges Geschick. Die Sophiologie bildet den Knotenpunkt aller dogmatischen und praktischen Fragen der heutigen christlichen Dogmatik und Askese. Sie ist im wahrsten Sinne des Wortes eine Theologie der *Krise* – nicht des Zerfalls, sondern der Erlösung.

Wenden wir uns schließlich angesichts der Kultur, die durch Säkularisierung und neues Heidentum entkräfteten Kultur zu, die ihre Inspiration verloren hat, sowie der Unlösbarkeit der historischen Tragödie, die scheinbar ihren Sinn eingebüßt hat, so finden wir den Zugang zum lebendigen Wasser nur in unserem erneuerten Glauben an den sophianischen, gottmenschlichen Sinn der Geschichte und des Schöpfungertums. Die Sophia, die göttliche Weisheit, beschirmt diese sündige und doch geheiligte Erde, so wie ihr prophetisches Symbol, die Hagia Sophia in der Kaiserstadt, durch ihre Kuppel den Himmel offenbart, der sich zur Erde herabneigt.