

Modell, stillschweigend geliebt, ohne es zu merken, begegnet einer Dame, bestellt sie am nächsten Morgen zu sich, schickt Mascha, um Blumen für die Fremde zu holen. Ehe aber jene zurück ist, kommt die Fremde und (hier ist das, was kein anderer machen konnte) es zeigt sich, daß in dem kurzen Gespräch, das die beiden, der Maler und die Fremde, gestern Abend hatten, alle ihre künftigen Liebesmöglichkeiten schon vorweggenommen waren und daß ihnen nun nichts mehr bleibt, als Abschied zu nehmen wie nach einem langen gemeinsamen Leben: „Heute werden sie erzählen, daß der Maler Millner mir den Hof gemacht hat. Morgen wird meine Tante mir sagen, sie würde sich freuen, dich kennen zu lernen und wird dann vierzehn Tage warten ob du uns nicht besuchst. Und inzwischen haben wir schon so gut wie zwanzig Jahre zusammen gelebt, gestern, während für die anderen Menschen zwei Stunden vergingen.“ Dieses selbstverständliche Glauben an das „Hinterwirkliche“ ist das Rilkesche und zugleich nicht wirken konnte und dem Stück den Erfolg verdorben hat. Der Maler tröstet sich dann auch nach dem Abschied der Fremden sehr unvermittelt mit Maschas Liebe.

Es ist ein sehr jungendliches Werk und man liest es fast mit der gleichen Verwunderung wie manche von Rilkes ersten Gedichten. Ist dies wirklich derselbe, der die „Duineser Elegieen“ schrieb? — So weit her und so hoch hinauf führt der Weg der Dichter.

Bernt v. Heiseler.

Berichtigung.

Im Aufsatz Berdjajew, Die Krisis des Protestantismus (Heft 1 von Orient und Occident, Seite 22, Zeile 7 v. u.) muß es statt Pantheismus heißen: Panentheismus.

SERGIUS BULGAKOW

Das Selbstbewußtsein der Kirche¹

Die Hierarchie bewahrt und schützt kraft ihrer Autorität das von der Kirche bereits angenommene Dogma, die kirchliche Tradition, und sie ist es auch, die da neue dogmatische Feststellungen, wie sie die Kirche vornehmen mag, hütet, und die dafür Sorge trägt, daß sie Inhalt der kirchlichen Tradition werden. Ersteres erzeugt keine Bedenken: Es ist selbstverständlich, daß das depositum fidei, daß der gegebene Besitz der Kirche durch die hierarchische Autorität geschützt wird, obwohl es Gemeingut der ganzen Kirche ist. Grundsätzlich akuter ist die zweite Frage: Die neu festgelegten dogmatischen Bestimmungen werden, sobald sie kirchlich sanktioniert sind, alle von der Hierarchie gehütet. Aber wenn sie nun auch von ihr promulgiert werden, woher empfangen sie denn ihre Kraft und die Sanktion ihrer Wahrheit? Etwa von der Hierarchie als solcher oder aber von der ganzen Kirche? Gemäß der ersten Auffassung würde der Hierarchie die ganze Vollmacht, die Wahrheit zu hüten und kundzutun, zukommen, und als Wahrheit gälte das, was sie der Kirche geböte, kraft ihres charisma veritatis. Bei einer solchen Auffassung würde die Kirche in zwei Teile zerfallen, in die lehrende und in die zu belehrende, in das Episkopat mit dem Klerus und in die Laienwelt. Ein selbständiges Urteil, ein eigenes Denken, eine eigene Meinung oder Tradition besäße die Kirche nicht, denn alles das käme der Hierarchie zu; für die Gemeinde bliebe allein die Pflicht der Unterordnung, die in der katholischen Theologie nicht ohne stillschweigende Ironie als infallibilitas passiva bestimmt wird. Alle Kräfte des Denkens, die infallibilitas activa, besitzt die Hierarchie, der ein besonderes charisma veritatis eignet. Dabei erhält der Begriff veritas eine abstrakt theoretische Bedeutung: sie ist nicht das wahre Leben der Kirche, das allen ihren Gliedern in gleicher Weise eignet, sondern ein abstraktes Wissen, das nur die Erwählten (die Hierarchen) besitzen, und das denjenigen, denen dieses Wissen an sich nicht zugänglich ist, mitgeteilt wird oder auch nicht. Aber die Wahrheit ist Christus, und das Leben in der Kirche, in dem Leibe des Christus, ist das Leben in der Wahrheit, wahres Leben, das sowohl wahres Selbstbewußtsein als auch wirkliche Selbstbestimmung charakterisiert. Mit der Unterscheidung einer infallibilitas activa und infallibilitas passiva und damit, daß die Kraft der Wahrheit demgemäß nur der Hierarchie zugeschrieben wird, ist in den Begriff der Kirche eine besondere Art Esoterismus eingeführt (wie er zuweilen sogar auf die himmlische Hierarchie ausgedehnt wird), ein Esoterismus, bei

¹) Übersetzt von Benjamin Unruh.

dem es Eingeweihte gibt, d. h. solche, die im Besitz der Gnosis sich befinden, und Uingeweihte ohne diese Gnosis, die sie aber von der Hierarchie empfangen können. Auf solche Weise wird der christliche Begriff der Hierarchie durch einen gnostischen ersetzt. Das charisma veritas, das selbstverständlich der Kirche als „der Säule und Grundfest der Wahrheit“ eignet, das Leben in der Wahrheit, d. h. in Christo, wird nicht Besitz des ganzen Leibes der Kirche, sondern nur der Hierarchie. Mit größter, aber auch erschreckender Folgerichtigkeit ist das in dem System des Papismus durchgeführt und durch das Vatikanische Dogma befestigt. Der Papst hat in seiner Person das volle Maß des charisma veritatis, das der Kirche eignet, und er verfügt darum von der Kirche aus über die Vollmacht, ex cathedra infallibel die Wahrheit zu promulgieren, und zwar ex sese non autem ex consensu ecclesiae, indem er sich ausschließlich auf sich selber stützt, auf seine persönliche Ansicht und nicht auf die allkirchliche Erleuchtung. Deswegen stellt er ein magisterium infallibile dar. Obwohl ihm diese Einsicht nicht persönlich gegeben ist, sondern in Verbindung mit der Kirche und aus Vollmacht der Kirche, ex cathedra, so gehört sie selbständig (ex sese) doch nur ihm allein, sie konzentriert sich in ihm. Folglich promulgiert der Papst die Wahrheit nicht bloß als eine von der Kirche angenommene. Das würde bedeuten non ex sese, sed ex consensu ecclesiae. Er gebietet der Kirche nicht bloß die Treue gegen die Wahrheit in seiner Eigenschaft als höchster Vertreter der Hierarchie, sondern er bezeugt diese Wahrheit, er verfügt über sie, er entdeckt sie für die Kirche, ex sese, wie eine Art Orakel, dem man gehorchen muß. Bei einem solchen Verständnis erscheint die Wahrheit als äußeres Wissen, das diesem einen eignet, das er aber all den anderen mitteilt. Diese äußere Autorität der Wahrheit veräußert und begrenzt auch die Wahrheit selbst. Es ist hier nicht der Ort in Einzelheiten der katholischen Ekklesiologie einzutreten, aber unterstrichen sei, daß in ihr mit größter Deutlichkeit die Trennung der Kirche in Lehrer und Schüler an den Tag tritt, ganz entgegen dem Befehl des Herrn (Matth. 23, 8).

Aber das monarchische Prinzip des Papismus hat im Katholizismus bei der Entwicklung des Autoritätsprinzips in der Kirchenlehre wenigstens das Verdienst der Folgerichtigkeit: Das Urteil einer Person liegt offen zu Tage, wie schwierig es auch zu bestimmen sein mag, ob und wann sie ex cathedra spricht. Aber dieses gilt nicht von dem kollektiven Papismus, mit dem man es in dem Fall zu tun hat, wo man die päpstliche Funktion einem Konzil der Bischöfe, dem kollegialen Episkopat, einräumt, wie das auf den katholischen Reformationskonzilien in Konstanz und Basel der Fall war. Die Klarheit, die dem persönlichen Papismus eignet, wäre nur im Falle einer vollen Gleichgesinntheit und Einstimmigkeit des ganzen Episkopats möglich, was die Geschichte der ökumenischen Konzilien eigentlich nicht kennt und was auf alle Fälle eine vollständige Ausnahme darstellen würde. Im entgegen gesetzten Falle würde die Stimme der Wahrheit durch Stimmenmehrheit, d. h. nach parlamentarischem System, bestimmt werden, wobei selbstverständlich eine ganze Reihe von Fragen bezüglich des Umfangs dieser Mehrheit auftauchen müßten. Aber welches auch das Organ der kirchlichen Infallibilität, das der Kirche die Wahrheit in der Form eines dogmatischen Gebotes kundgibt, sein mag, ob ein persönliches oder ein kollektives, es beraubt die Kirche in gleicher Weise der Gabe des Allgemeinen Lehr-

amts und der Infallibilität und verwandelt die Gemeinde in eine Herde. Der Herr hat nur von sich als von dem Hirten Seiner Herde gesprochen und hat Petrus „Meine Schafe“ zu hüten geboten. Das bedeutet, daß die Kirche als Leib Christi in ihm ihr Haupt hat. Er ist die Wahrheit, und die Kirche ist die Festung der Wahrheit. Im Verhältnis zu Christus kann die Kirche nur ein passiv empfangender Leib sein oder „die Herde Christi“. Und ganz umsonst würden der römische Bischof oder das Konzil der Bischöfe sich die Machtvollkommenheit Christi gegenüber der Kirche zuschreiben als Nachfolger der Apostel — und auch das nur im sakramentalen Gebiet —, ganz umsonst würde der Papst — der persönliche und der kollektive — sich als Stellvertreter Christi auf Erden darstellen, weil doch Christus keinen Vikar hinterlassen hat, sondern selber in der Kirche „immer, gestern und heute und in Ewigkeit“ bleibt. Die Kirche ist als Kirche in ihrer reinen Kirchlichkeit infallibel. Man kann sagen, daß das eine Tautologie ist; denn die Kirche ist als Leib der Wahrheit, als Leib Christi die Festung der Wahrheit. Und jedes Glied der Kirche verbleibt kraft seines kirchlichen Charakters in der Wahrheit, und daher eignet die Infallibilität der ganzen Kirche. — „Der Hüter der Frömmigkeit ist bei uns der Leib der Kirche als solcher“, d. h. das Volk selbst, das seinen Glauben unverändert bewahrt wissen will (Sendschreiben der östlichen Patriarchen 1849). Man darf nicht denken, daß das Gehirn der Kirche, ihr Selbstbewußtsein, nur einem ihrer Glieder, nämlich der Hierarchie, die über dem Leibe der Kirche steht und ihr die Wahrheit kundgibt, gehöre, von ihm getrennt steht, ist zur Kundgabe der kirchlichen Wahrheit nicht mehr als das Volk fähig, das sich von der Hierarchie trennt, oder als der einzelne Mensch in seiner Isolierung, d. h. sie ist dazu völlig unfähig. Sie erscheint in dieser Trennung und dieser ihrer Entgegensetzung zur Kirche (ex sese) als außerkirchlich und unkirchlich, denn die Kirche ist Einheit in der Liebe, und die kirchliche Wahrheit wird nur kraft dieser kirchlichen Einheit gegeben. Der Anspruch des Papstes, daß er die Stimme der Wahrheit sei, zerstört die kirchliche Einheit und setzt an die Stelle der Kirche den Papst... L'eglise c'est moi! Und dasselbe gilt auch hinsichtlich der Hierarchie als kollektiven Episkopats. Dogmatische Bedeutung hat hier das Apostelkonzil zu Jerusalem, von dem die Hierarchie — und auch das nur nach dem Maß ihres Dienstes — ihre Sukzession herleitet. Streng genommen ist das Erbe der Geistesgaben, die der Kirche an Pfingsten geschenkt und durch die Apostel auf ihre Nachfolger weitergeleitet wurden, auf die ganze Kirche ausgedehnt; doch nur zum sakramentalen Dienst, zum Priesterdienst gibt es eine ausgesprochene „successio apostolica“, aber nicht für das Lehramt und die dogmatische Selbsterkenntnis. Das sehen wir auch auf dem Apostelkonzil, wo versammelt waren die „Apostel und Presbyter“, d. h. die ältesten Vertreter der Gemeinde, im gegebenen Fall also Personen nicht hierarchischen Charakters. Und es beschlossen und gaben kund „die Apostel, Presbyter und die Brüder“ Acta 15, 23, d. h. die Erzherarchen (in Person der Apostel) in ihrer Einigung mit den Presbytern und Brüdern. Dieses „und“ ist hier von hoher Bedeutung, denn in ihm kommt die ganze positive Kraft kirchlicher Einheit zum Ausdruck, und vor diesem „und“ muß der vierte Kanon des Vatikanischen Dogmas, das von der Kirche handelt, mit seinem ex sese ver-

stommen. Kraft jener Einheit könnte jene Versammlung kundtun: „Es hat dem Heiligen Geist gefallen und uns“ (Acta 18, 25), mit anderen Worten: dem Heiligen Geist, der in uns lebt, in unserer Einheit. Dieses „uns“, das die Apostel und die Brüder verbindet, drückt die Kraft jenes „und“ aus. Nur dort, wo das einzelne „ich“ ebenso wie der einzelne „kirchliche Stand“ — in diesem Falle die Apostel, die Presbyter, die Brüder — in dem „und“ verbunden sind und damit aufhören, in Ihrer Vereinzelung zu verbleiben, nur dort entsteht ein neues Sein, eine Viel-Einheit der „Wir“, und nur dort wirkt der Heilige Geist, nur dort kommt die kirchliche Einheit im Heiligen Geist zustande. Somit birgt die Frage über das äußere Organ der kirchlichen Infallibilität schon als solche eine Haeresis in sich, weil damit der Begriff der Kirche als ein geistiger Organismus, dessen Leben die Einheit in der Liebe ist, verfälscht und durch das Prinzip der geistigen Herrschaft ersetzt wird. Hier dringen wir zu dem eigentlichen Kern der orthodoxen Lehre über die Kirche durch, in der die eigentliche Kraft der orthodoxen Ekklesiologie enthalten ist. Ohne die Lösung dieser Frage gibt es kein Verständnis der Orthodoxie, gibt es nur einen eklektischen Kompromiß, ein Schweben in der Mitte zwischen Katholizismus und Orthodoxie. Die Seele der Orthodoxie ist die sobornost¹, gemäß dem richtigen Ausdruck Chomjakows: „Dieses eine Wort enthält ein ganzes Glaubensbekenntnis“! Der russische kirchliche Sprachgebrauch und die russische Theologie verbinden mit diesem Ausdruck einen so weiten Sinn, wie er ihn in anderen Sprachen nicht besitzt, worin die eigentliche Kraft und der eigentliche Geist orthodoxer Kirchlichkeit ausgeprägt wird. Der Artikel über die Kirche im Apostolium wird übersetzt: „wo jedinu swjatuju sobornuju i apostol'skiju Zerkow“². Hier wird mit dem Wort „sobornaja“ das griechische καθολικὴ¹ wiedergegeben. Der direkte Sinn des Wortes sobornost¹ sobornij von dem Wort sobor, Konzil deutet hin auf die Verbindung der Kirche mit den Konzilien, auf ihre Conciliabilität, das Wort bestimmt die Kirche als Organismus, der die Lehrbestimmungen der ökumenischen und lokalen Konzilien besitzt, oder im weiteren Sinne als Organismus, der im Konzil das Organ der Selbstbestimmung besitzt³. Weiter schließt diese äußerliche Definition, die in dem griechischen Wort καθολικὴ und in allen seinen Übersetzungen nicht enthalten ist, auch den Gedanken in sich, daß die Kirche „sobirajet“, sammelt, sie umfaßt alle Völker und erstreckt sich über die ganze Welt. In diesem Sinne bedeutet sobornost¹ auch Universalität. Die sobornaja Kirche ist die ökumenische Kirche. Eine solche Auffassung war selbstverständlich auch den Schöpfern des Glaubenssymbols nicht fremd. Diese Auffassung kann man als die quantitative bezeichnen, sie ist für den römischen Katholizismus charakteristisch³.

¹) Die verschiedene Aussprache des griechischen Wortes καθολικὴ (katholikeskaja bzw. katolitscheskaja) spiegelt den Unterschied zwischen Orthodoxie und Katholizismus wider: jene (die Orthodoxen) sind Katholiker, diese Katholiken.

²) Der Begriff der sobornost¹ der Kirche in diesem Sinne, d. h. der Kirche der ökumenischen Konzilien, ist dem Begriff der römischen Papstkirche, die im Papst konzentriert ist, entgegengesetzt.

³) Es ist charakteristisch, daß die innerliche Auffassung der Universalität der Kirche als ihres Wahrheitsbesitzes sich in dem christlichen Schrifttum des Orients findet. Bei dem hl. Ignatius: „Wo Jesus Christus ist, da ist auch die katholische Kirche“, Smyrna 8, ebenso, Murator, Fragm. 61, 66, 69; bei Clemens von Alexandrien, Strom.

Es ist aber auch eine qualitative Definition des Begriffes sobornost¹ oder der Katholizität möglich. Das entspricht auch der ursprünglichen Bedeutung dieses Begriffes in der Geschichte der Philosophie, vor allem bei Aristoteles, bei dem καθ' ὅλον das Allgemeine bedeutet, das in den einzelnen Erscheinungen (τὸ καθ' ἑκαστον) existiert. Das ist nach aristotelischer Auffassung eine platonische Idee, die jedoch nicht über den Dingen und im gewissen Sinne vor den Dingen wie bei Plato, sondern in den Dingen als deren Grundlage und Wahrheit existiert. In diesem Sinne bedeutet der Begriff „katholische Kirche“: die in der Wahrheit wesende, die an der Wahrheit teilhabende, die ein wahrhaftiges Leben lebende Kirche. Bei dieser Begriffsbestimmung deutet τὸ καθ' ὅλον, d. h. gemäß dem Ganzen, im Ganzen, darauf hin, worin diese Wahrheit, diese Wesenhaftigkeit besteht, und zwar in der Einheit mit dem Ganzen (ὅλον), in der Totalität und Integrität, in der Vielheit und Alleinheit. In der sobornost¹ als Katholizität lebt jedes einzelne Glied der Kirche wie auch die Gesamtheit der Glieder in der Einheit mit dem Ganzen der Kirche, jener „unsichtbaren“ Kirche, die, in ununterbrochener Verbindung mit der sichtbaren stehend, deren Fundament bildet. Folglich ist der Begriff der Katholizität hier nicht nach außen, sondern nach innen gekehrt. Und als katholisch erscheint ein Glied der Kirche insoweit, inwieweit es sich in der Einheit mit der unsichtbaren Kirche und somit in der Wahrheit wesend befindet. Katholisch können sowohl die Einsiedler in der Wüste sein als auch diejenigen, die mitten im Weltleben stehen, und die Erwählten, die der Wahrheit inmitten im Strom von Unglaube und Irrlehre treublieben. Die Katholizität in diesem Sinne ist die mystische und metaphysische Urtiefe der Kirche, und sie bedeutet nicht einfach bloß äußere Expansion. Sie hat nicht äußere, geographische Merkmale und tritt überhaupt nicht empirisch in die Erscheinung. Sie wird durch den Geist erkannt, der in der Kirche lebt und alle Dinge erkennt. Doch muß sie mit der empirischen Welt verbunden sein, also mit der „sichtbaren“ Kirche. Die Katholizität ist sobornost¹ als aktives Gesammeltsein, Verbundensein in der Totalität des kirchlichen Lebens (soborowanije), als gemeinsames Leben in der all-einen Wahrheit.

Doch warum wird gewöhnlich die Katholizität in dem mehr äußeren Sinne als Ökumenizität seitens der Väter und Lehrer der Kirche, besonders bei dem heiligen Cyprian und dem sel. Augustin, in der Zahl der Merkmale der wahren Kirche aufgeführt? Die Kirche wird hier nicht als lokal und national begrenzte, sondern als überräumliche und übernationale, auch nicht als auf einen engen Kreis oder eine Sekte beschränkte, sondern als weite, allgemein-menschliche bestimmt. Freilich, zwischen der Katholizität in dem dargelegten innerlichen Sinn und der Universalität besteht eine direkte und positive Wechselbeziehung, so wie zwischen Substanz und Erscheinung, zwischen dem ποσότητος und ποιοτήτων. Das, was als im höchsten Grade tief und innerlich erscheint, ist darum auch allgemein-menschlich, weil es die Menschheit einigt, die auf der Oberfläche des empirischen Seins zerrissen ist. Und

VII, 17; 107, 5. — Im Westen dagegen versteht man unter Katholizismus die Verbreitung über die ganze Welt. So Optatus de Schism. dogmat. 11, 2 und besonders der sel. Augustin de unitate eccl. 2. Im Osten wird die Katholizität als besondere Eigenschaft, im Westen mehr quantitativ verstanden, und dieser Unterschied ist bis zu dem heutigen Tage lebendig.

auf alle Fälle offenbart es die Tendenz, in möglichster Fülle und Weite zu erscheinen, obwohl es in seiner Ausbreitung durch entgegenwirkende Faktoren gehemmt wird, wie sie die Sünde, die in der Menschheit wirksam ist, wie sie Versuchung und Verführung darstellen. Faktisch werden gemäß den direkten Ansprüchen des Herrn und auf Grund anderer biblisch-eschatologischer Texte in den letzten Zeiten nur die Ausgewählten unter den alle menschlichen Kräfte übersteigenden Versuchungen in der Wahrheit standhaft bleiben („Wenn jene Tage nicht verkürzt würden, so würde kein Fleisch gerettet werden“). D. h. also, daß, obwohl kraft der gegebenen positiven Grundlagen die Wahrheit eine Wahrheit für alle werden soll, die negativen Ursachen, die dieser Universalität entgegenwirken, es verursachen, daß diese Universalität nur in begrenztem Ausmaß sich verwirklicht, weshalb das bloß quantitative Kriterium für die Wahrheit in seiner Unzulänglichkeit offenbar wird und die Regel des Vincentius v. Lerinum: quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est mehr als abstraktes Prinzip und regulierende Norm, denn als historische Wirklichkeit erscheint: kaum wird sich in der Geschichte der Kirche auch nur eine Epoche nachweisen lassen, in der dieses Prinzip ohne Einschränkungen sich verwirklicht hätte. Um einzelnes zu berühren: die Orthodoxie hat in der christlichen Welt auch heute nicht einfach die Mehrheit, wie auch der Katholizismus bei all seiner äußeren Universalität sich nicht der quantitativen Alleinherrschaft oder auch nur des quantitativen Übergewichts rühmen kann. Obwohl die äußere Ökumenizität eine natürliche und notwendige Äußerung der inneren Katholizität sein muß, so doch nur eine abgeleitete, geschichtlich bedingte und nicht eine primäre, urtümliche. Die Ökumenizität als Wesenhaftigkeit, als Katholizität, ist durchaus nicht durch quantitative Maßstäbe bedingt und bestimmt, denn „wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen“.

Die innere sobornost¹⁾ ist Qualität, nicht Quantität, sie ist das Partizipieren am Leibe Christi, in dem der Heilige Geist wirksam ist. Das Leben in Christo durch den Heiligen Geist ist ein Leben in der Wahrheit und in der Einheit, einem Leben, dem Weisheit und Ganzheit, die Weisheit der Totalität und die Totalität der Weisheit, die Integrität¹⁾, eignet. Die kirchliche Wahrheit ist vor allem und wesentlich das Leben in der Wahrheit, das Bleiben in der Wahrheit, kurzum ein konkret-religiöses Sein, nicht ein bloß abstrakt-theoretisches Erkennen. Gerade von dieser Weisheit hat die Weisheit selber gesprochen: „Erkenne die Wahrheit, und die Wahrheit wird euch freimachen“ (Johannes 8, 32), vor allem von der Sünde und darum auch von dem Irrtum. „Die Kirche ist die Säule und Grundfeste der Wahrheit“. Diese Worte des Apostels Paulus besagen nicht, daß die Kirche die Wahrheit kundtut, sondern daß sie die Wahrheit in ihrer Wesenhaftigkeit besitzt und nur kraft dieser Tatsache sie auch kundtut. Die Wahrheit ist die Norm des Seins und nur darum auch Norm des Bewußtseins. Man muß hier das ab-

¹⁾ In dem altrussischen kirchlichen Bewußtsein ist diese Kraft der Integrität, der Keuschheit, die Göttliche Sophia, die da die ewige erkennbare Kirche darstellt, das wahre Fundament und die Quelle der kirchlichen Katholizität. S. meine „Skizzen zur Frage der Kirche“ (Put', 1927), und ebenso die sophiologische Trilogie „Der brennende Dornbusch“ 1927, „Der Freund des Bräutigams“ 1928, „Die Jakobsteiter“ 1929 (russisch), wie auch „Das abendlose Licht“, Moskau 1917 (Deutsch gekürzt in „Ostl. Christentum“ Bd. II).

strakt-intellektualistische Verständnis der Wahrheit als des Gegenstandes und der Norm der Erkenntnis überwinden: wenn der Mensch in der Wahrheit ist, so wird er als erkennendes Subjekt dem Objekt der Erkenntnis nicht entgegengesetzt oder von ihm losgerissen, sondern er ist eins mit ihm, er west, er lebt in der Wahrheit. Aber wenn dieses Leben in der Wahrheit dem Menschen nur in der Verbindung mit dem Gegenstand der Erkenntnis zugänglich wird und nicht durch Entgegensetzung, so kann es ihm auch nicht in der Isolierung gegenüber und in der Entgegensetzung zu den anderen Menschen zuteil werden, sondern nur in lebendiger, unmittelbarer Einheit, in der konkreten Vielheit des Lebens, nach dem Vorbilde der Heiligen Dreieinigkeit, der die wesenhafte und unzertrennbare Einheit eigen ist.

Die kirchliche Wahrheit erschließt sich der Kirche. „Lasset uns einander lieben und in Gleichgesinntheit also bekennen“, heißt es in der kirchlichen Liturgie vor dem Verlesen des Glaubensbekenntnisses, und diese Einigung in der kirchlichen Liebe bildet die Grundlage der kirchlichen Selbsterkenntnis. Hier tritt das Wort des Herrn in Kraft: „Wer sein Leben retten will, muß es verlieren“. Nur in der Einigung, in der Befreiung von der Begrenztheit seines Ichs und in dem Exodus aus dem Ich wird die Wahrheit zugänglich. Aber dieser Auszug aus dem eigenen Ich vollzieht sich nicht in die metaphysische Leere, sondern führt zur Fülle. Die Kirche als Leib Christi, lebendig durchwaltet vom Heiligen Geist, ist die höchste, die wirklichsie Wirklichkeit in uns selber, die wir in unserem kirchlichen Sein für uns selber erlangen mögen, und wenn das kirchliche Sein an der Überwindung des persönlichen Isolierseins erkannt wird, so ist damit wiederum unterstrichen, daß Kirchlichkeit sobornost¹⁾ bedeutet, ein Eingegliedertsein in das wahre universelle Leben des Leibes Christi, ein Eintauchen in die unausschöpfbaren Tiefen des gottmenschlichen Lebens. Die Kirchlichkeit als sobornost¹⁾ ist rational nicht zu erfassen und zu bestimmen, offenbart sie sich doch erst jenseits der Grenzen aller Reflexion, alles isolierenden Denkens. Sie ist jedem Individuum transzendent, obwohl sie für dasselbe, sobald es Mitglied der Kirche geworden, zur immanenten Wirklichkeit wird. Sobornost¹⁾ ist wesenhafte Wahrheit, wesenhafte Wahrheit ist sobornost¹⁾. Das ist ja auch der Sinn der kirchlichen Infallibilität. Das bedeutet nicht eine äußere Irrtumslosigkeit (infallibilitas) des Urteils, auf die sie in der katholischen Theologie reduziert wird: das wäre zu wenig, das bedeutete eine rein negative Eigenschaft aus der Sphäre des rein rationalen Denkens. Fehlerlos oder falsch kann nur dieses oder jenes Urteil sein: so z. B. ist es richtig, daß $2 \times 2 = 4$, und falsch, daß $2 \times 2 = 5$ ist; es ist unbestreitbar, daß die Wolga in das Kaspische Meer mündet, und eine falsche Behauptung, sie münde in das Schwarze Meer. Die Richtigkeit des Urteils und das Gegenteil bezieht sich hier auf eine zutreffende, der Wirklichkeit entsprechende Verknüpfung zwischen Gegenstand und Aussage. Es ist das eine rein formale Bewertung des Urteils, nicht sowohl nach seinem Inhalt (Subjekt und Prädikat), sondern nur hinsichtlich der Zulässigkeit oder Nichtzulässigkeit ihrer Verknüpfung; sie beschränkt sich auf eine rein formale Nachprüfung und hat zu ihrer Verfügung nur das Ja oder Nein, die Behauptung oder die Verneinung. Somit darf man das in Rede stehende Verständnis der Unfehlbarkeit, dem das katholische Verständnis nahekommt, durchaus nicht als ein die Idee der kirchlichen Wahrheit ausdrückendes beurteilen. Die

Kirche ist durchaus nicht oder doch nicht bloß darin unfehlbar, daß sie vom Gesichtspunkt der Zweckmäßigkeit und des praktischen Zeitbedürfnisses aus die Wahrheit zum Ausdruck bringt, sondern darin, daß sie die Wahrheit besitzt. Kirche, Wahrheit, Unfehlbarkeit sind Synonyma. Das Leben der Kirche ist Leben in der Wahrheit, und darum sind wahr, haben teil an der Wahrheit dem Inhalt nach diejenigen kirchlichen Urteile, die da diese Wahrheit im Gedanken reflektieren, widerspiegeln. Das Sein geht hier dem Bewußtsein sowohl voran, als dieses auch bestimmt, und diesem Sein an sich entspricht nicht sowohl die Unfehlbarkeit, als das „wesen“ in der Wahrheit.

So ist die Kirche Leben in der Wahrheit und das Leben in der Wahrheit ist Kirchlichkeit oder, was dasselbe ist, sobornost¹⁾; das Bleiben in der Einheit mit der Kirche ist Bleiben in der Wahrheit und umgekehrt. Hier haben wir einen offenbaren, direkten logischen Zirkel, wenn man es rational nimmt. Aber dieser Kreis, der im Gebiet formal logischer Definition verwerflich ist, bildet die natürliche und unaufhebbare Eigenschaft ontologischen Denkens. In der Tat, wollte man die „Kriterien“ der Wahrheit kirchlichen Denkens nicht in ihm selber suchen, sondern absichts von ihm, außerhalb seiner, so würde das bedeuten, daß man eine Art überkirchlichen Bewußtseins postuliert und eine Definition, in deren Licht der Kirche die eigene Kirchlichkeit klar würde. Eine solche „äußerliche“ Bestimmung im außer- oder überkirchlichen Sinne existiert aber nicht und kann nicht existieren. Die Kirche ist sich selber ursprünglich evident und diese ihre Selbstidentität erkennt sie denn auch als ihre Unfehlbarkeit.

Der klassische Versuch, eine äußere, d. h. überkirchliche Autorität für die Unfehlbarkeit im Papst zu finden, hat zu einem Mißerfolg geführt, und sogar für das Vatikanische Konzil war es unmöglich, jedes persönliche Urteil des Papstes für unfehlbar, d. h. für ein kirchliches zu erklären und damit zwischen dem Papst und der Kirche ein volles Gleichheitszeichen zu stellen. Der Papst wird nur als unfehlbar beurteilt, wenn er ex cathedra redet, d. h. im Namen der Kirche, als Kirche, kirchlich oder „soborno“, d. h. in der Einheit mit der Kirche. Mit anderen Worten, auch das Vatikanische Dogma hat die Tautologie: die Wahrheit ist Kirchlichkeit und die Kirchlichkeit oder die sobornost¹⁾ ex cathedra ist das wahre Denken der Kirche! nicht überwinden können. Der Papst ist unfehlbar nur, wenn er kirchlich redet, und er redet kirchlich, wenn er nicht irrt. Aber irgendeine Definition des ex cathedra ist nicht gegeben und kann nicht gegeben werden. Auch die direkte Erklärung des Papstes — man nähme an, er sei in Ketzerei verfallen oder psychisch unnormal oder er befände sich unter einem äußeren Druck — ist noch nicht an und für sich ein Zeugnis dafür, daß er nun kirchlich redet und urteilt, d. h. ex cathedra. Über den kirchlichen Charakter seiner Rede kann nur die Kirche selbst urteilen, die sich selber erkennt, und die Katholiken selbst geraten in Widerspruch mit dem Vatikanischen Dogma, soweit sie den Papst in ein dogmatisches Orakel verwandeln und jedes seiner dogmatischen Urteile mit dem Gewand der Unfehlbarkeit bekleiden und die Idee „ex cathedra“ erst dann zu verteidigen sich veranlaßt sehen, wenn in den Bestimmungen der Päpste offenkundiger Widerspruch und deutliche Ungereimtheiten zu Tage treten. Die Kirche erkennt sich in ihrer Gegebenheit, die Wahrheit ist axiomatisch, nicht

problematisch, sie braucht nicht bewiesen zu werden, sie erweist sich als Wahrheit ex ipsa natura rerum.

In ihrem Verhältnis zu dem individuellen Wissen entspricht die kirchliche sobornost¹⁾ etwa dem, was man heute Unterbewußtsein nennt, aber genauer Überbewußtsein genannt zu werden verdiente. Im seelischen Leben gibt es Komplexe, die nur für eine Vielheit existieren, obwohl sie durch die Individualpsychologie verwirklicht werden. Es sind das Phänomene der kollektiven Psychologie in ihren verschiedenen Ausprägungen. Aber diese Phänomene beziehen sich vorzüglich auf das Seelenleben, auf das emotionale und das Willensgebiet, obwohl sie auch zu der überindividuellen Sphäre gehören¹⁾. Die kirchliche sobornost¹⁾ bezieht sich aber in erster Linie auf das geistige Leben. Sie ist das Aufgelöstsein des persönlichen Geistes in der Vielheit, des Ich in dem Wir („Es hat dem Heiligen Geist gefallen und uns“, d. h. nicht mir, ihm usw. in unserer Vereinzelung), wobei in dieser Vielheit der Kirche, des Leibes Christi, der Heilige Geist lebt. Den polarischen Gegensatz zu der sobornost¹⁾ als einer geistigen Einheit bildet das Herdendasein als seelisch-leibliche Einheit. Der Gegenpol der kirchlichen Alleinheit, in welcher die Persönlichkeit ihre höchste Wirklichkeit erfährt, stellt das Kollektiv dar, in dem die Persönlichkeit, die in sich und bei sich beharrt, ein Abkommen mit den anderen trifft, das für sie einen Zwangscharakter trägt, während die freie Einigung in der Liebe das eigentliche Wesen kirchlichen Seins ausmacht. Im Leben hüllt sich dieser geistige Inhalt in eine seelische Hülle, eine nationale, historische. Aber unter verschiedenem Gewand haben wir es immer mit einem und demselben Leben im Heiligen Geist zu tun, und in diesem Sinne ist die Kirche eben überräumlich und überzeitlich, katholisch und stets sich selber gleichbleibend. Die äußere Ökumenizität ist nur eine Hülle, die ihr Wesen und ihren Charakter indelebilis herzustellen. Und nur in diesem innerlichen und durchaus nicht in dem dargelegten äußerlichen Sinn dürfen die Worte des Vincentius v. Lerinum akzeptiert werden: quod semper, quod ubique, quod ab omnibus traditum est.

Auf Grund des Dargelegten kann es keine äußere Autorität für die kirchliche Ökumenizität geben, ja eine solche Autorität würde sich unfehlbar über die Kirche und den in ihr lebenden Geist selber stellen. Die Kirche ist Kirche, und man darf über diese selbstevidente Selbstidentität nicht hinausgehen.

Die Katholizität der Kirche ist ihrem Inhalte nach sehr viel reicher als das, was die Kirchenlehre über sie explicite herausgestellt hat. Die Dogmatik, die verpflichtende Kirchenlehre, die in den „symbolischen Büchern“ dargelegt ist, drückt immer nur einen gewissen Teil des kirchlichen Selbstbewußtseins aus, das von ihr in keiner Weise ausgeschöpft werden kann. In dem Leben der Kirche gibt es feststehende Wirklichkeiten, die niemals Gegenstand dogmatischer Erörterungen und Bestimmungen geworden sind. Hierher gehört vor allen Dingen das ökumenische Selbstbewußtsein der Kirche als solches, über das es kein Dogma gibt und gegeben hat, obwohl dieses, wie man meinen sollte, die eigentliche Grundlage aller übrigen Dogmen hätte sein müssen (die römische Kirche hat erst im Jahre 1870 ihre constitutio de ecclesia

¹⁾ In der modernen wissenschaftlichen Statistik gehört hierbei der Begriff der „Association“ (sovkopnost').

herausgebracht, wobei es doch noch zu keiner Definition des Kirchenbegriffs als solchen gekommen ist). Die ganze Lehre von der Gottesmutter und ihrer Verehrung (s. jedoch die Bestimmungen des dritten ökumenischen Konzils), die Heiligenverehrung, die sog. *communio sanctorum*, die Schicksale jenseits des Grabes, die letzten Dinge, das Verhältnis der Kirche zum Leben, zur Kultur, zum Schöpfungstum und vieles andere, was in der kirchlichen Sobornost¹ enthalten ist und offenbart wird, hat in der Orthodoxie noch keine dogmatischen Feststellungen veranlaßt. Der Katholizismus verrät die Neigung, nach Möglichkeit alles zu dogmatisieren, indem er den Apparat des *infalibilis magisterii* gebraucht, aber dennoch ist diese Aufgabe selbstverständlich unlösbar, was schon daraus folgt, daß das Dogma von der Kirche erst im Jahre 1870 promulgiert wurde, d. h. nachdem die Kirche 18 Jahrhunderte ohne dieses Dogma existiert hatte. Vielleicht kann es überhaupt auch kein Dogma geben, das die Kirche zum Gegenstand hätte, weil dasjenige, was nicht diskursive, sondern intuitive Voraussetzung alles Dogmatisierens ist, nicht Gegenstand rationaler Definition, zergliedernder Begriffsbestimmungen werden kann. Die Kirche ist für die Kirche eine ursprüngliche selbstvidente Gegebenheit, die die Grundlage jeder Begriffsbestimmung ist, das Licht, das in sich das volle Spektrum enthält, aber gerade darum ganz weiß erscheint und durch andere Farben gar nicht dargestellt werden kann, wie das Licht, in dem die Farben überhaupt existieren. Die Kirche entzieht sich begrifflicher Bestimmung, wie auch der Heilige Geist, der in ihr lebt. Die Kirche ist Kirche, sie umfaßt alles, aber nur in ihr, in ihrem Kirchesein, lassen sich kirchliche Dogmen unterscheiden.

Kann es eine dogmatische Bestimmung der Kirche geben oder bildet sie selber das Fundament aller dogmatischen Bestimmungen als Säule und Grundfeste der Wahrheit? Kann das Licht etwa durch die Farben bestimmt werden, die nur dank des Lichtes existieren? In der Dogmatik kann man darum über die Kirche eigentlich immer nur so urteilen, daß man von ihr weniger aussagt was sie ist, sondern was sie nicht ist (via negationis), indem man die falschen, abstrakten und häretischen Lehren von der Kirche abweist, so den Ekkesiopapismus im Katholizismus, der die Kirche offenbar in gewissen Beziehungen ihrem Organ gleichstellt, oder die protestantische Lehre von der Unsichtbarkeit der Kirche, sofern sie deren Realität aufhebt¹.

Die Sobornost¹ ist nicht bloß eine passive Bewahrung der Wahrheit, sondern deren aktives Erfassen, die Aufnahme der Offenbarung des Geistes Gottes. Mit anderen Worten, die Sobornost¹ als Faktum schließt in sich die „soborowanije“ als Aktus, der sich in der Zeit verwirklicht und der teilweise das verwirklicht, was dem Ganzen als solchem eignet. Die Sobornost¹ ist eine Tatsache nicht bloß mystischer Ordnung, sondern auch historischer, sie ist sozusagen ein Substrat der Geschichte der Kirche. Sie ist nicht bloß, sie geschieht, sie ist eine fortlaufende Offenbarung, die in der Geschichte als sogenannte dogmatische Ent-

¹ Weil die Notwendigkeit besteht, irtümliche Auffassungen über die Kirche, wie sie im Katholizismus und Protestantismus herrschen, zu beseitigen, scheint es manchmal, als ob die Orthodoxie zwischen ihnen balanciere und zwischen den beiden eine Art Mittelstellung einnähme, sich an ihnen orientierend und nicht an sich selbst. Dieser Irrtum hat seinen Ursprung darin, daß man mit rationalen Kategorien arbeitet, während die Orthodoxie doch in erster Linie eine rationale nicht faßbare Realität ist.

wicklung geschieht. Die Sobornost¹ ist Leben, und im Leben kann es keine Unbeweglichkeit geben. In dem Leben der Kirche offenbart sich in verschiedenen Zeiten vorzüglich bald die eine und bald die andere Seite, so daß sich demgemäß verschiedene Epochen in der Geschichte der Kirche bestimmen lassen (eine christologische, eine pneumatologische u. a.).

Die kirchliche Sobornost¹ offenbart sich im Leben, im Aktus, eher als im Bewußtsein. Ein solcher Aktus der Kirche ist das Gebiet und die beschauliche Betrachtung, die *lex orandi* ist die natürliche Grundlage für die *lex credendi*. Die Kirche ist früher im faktischen Besitz einer gewissen Lehre, als diese formuliert ist, und zwar im Kultus, in Gebräuchen, im Gebet, im Heiligenbild. Auf diese Weise ist die Verehrung der Gottesmutter früher als die theologische Mariologie entstanden. Nicht das Dogma schreibt die religiöse Praxis vor, sondern umgekehrt: diese ist die Grundlage für das Dogma (obwohl das Dogma, einmal formuliert, selbstverständlich weiterhin die Praxis reguliert). Das Dogma sucht seine Begründung immer schon in der „kirchlichen Tradition“, deren Zeugnis aufgesucht und herangezogen wird, selbstverständlich zusammen mit den Beweisen aus der Heiligen Schrift. Aber im gegebenen Fall offenbart sich die heilige Tradition als lebendige Sobornost¹ der Kirche. — Wenn die Sobornost¹, eine unterirdische, aber doch reale Quelle des kirchlichen dogmatischen Selbstbewußtseins, das jedoch supranaturalen intuitiven Charakters ist, bildet (Erkennen fließt aus dem Schauen), so fragt es sich, in welchem Verhältnis zu ihr das Dogma steht, als Erkenntnis nämlich, als Wahrheit, die in Verstandsbegriffen ausgedrückt ist. Und was ist das Dogma? Das ökumenische Bewußtsein ist überpersönlich, die Wahrheit erschließt sich nicht einem individuellen Erkennen, sondern der kirchlichen Gemeinschaft der Liebe. Sie ist in ihren Wegen geheimnisvoll und unerforschbar, wie die Ausgießung des Heiligen Geistes in die Herzen der Menschen. Ist nicht dieses in den Worten des Herrn an Nikodemus gemeint: „Der Geist wehet, wo er will, du hörst seine Stimme, aber du weißt nicht, woher er kommt und wohin er fährt. So geht es mit jedem, der aus dem Geist geboren ist“. Joh. 3, 8? Hier sind die Grundkennzeichen kirchlicher Erkenntnis gegeben: ihre keinem Zweifel unterliegende Gewißheit („du hörst“) und ihre Unerforschbarkeit, weil sie ja keinem individuellen Bewußtsein als solchem gehört. Der ökumenische Charakter des kirchlichen Bewußtseins ist zu Pfingsten an den Tag getreten, als die neutestamentliche Kirche gegründet wurde, als der Geist niederfuhr, in dem sie lebt und weht. In den Acta wird besonders unterstrichen, daß Er auf die Apostel niedergefahren sei, als sie einmütig beisammen waren *ὁμοῦ ἐπι τὸ αὐτό*. „Und sie wurden alle voll des Heiligen Geistes“ (Acta 21, 4). Die erste Predigt des Apostels Petrus, die selbstverständlich persönliche Rede sein mußte, war ihrem Wesen nach ökumenisch, sie wurde im Namen der kirchlichen Sobornost¹ gesprochen, was in den Worten zum Ausdruck kommt: „Petrus aber zusammen mit den Zwölfen erhob seine Stimme“ (2, 14), und am Schlusse der Predigt in den Worten über Christus: „Des sind wir alle Zeugen“ (2, 32). Und diejenigen, die Petrus hörten, hörten in ihm nicht die Stimme eines einzelnen Predigers, sondern aller Apostel: „Als sie dieses vernahmen, ging es ihnen durchs Herz, und sie sagten zu Petrus und den übrigen Aposteln: ‚Ihr Männer und Brüder, was sollen wir tun?‘“

(2, 37). Und von der ersten Gemeinde, die Pfingsten ins Dasein trat, heißt es, womit ihr Geist gekennzeichnet ist: „Alle aber, die gläubig waren geworden, waren beieinander und hielten alle Dinge gemein“ (hier braucht man das *ἀναπα κοινά* nicht ausschließlich vom Eigentum, von dem V. 45 handelt, zu verstehen). „Und sie waren täglich und stets beieinander *ὁμοθυμαδόν* einmütig im Tempel“ (2, 46). Dieses *ὁμοῦ ἐπι ζῶ κοινῶ* ist überhaupt die Norm aller Kirchlichkeit, eine besondere Qualität der *sobornost'* (*καθ' ὅλον*), des Beisammenseins, das unmittelbar keine quantitative Bedeutung hat, sondern ein Heraustreten aus sich selbst in höchster überpersönlicher, geistiger Wirklichkeit bedeutet. Die apostolische Kirche, begrenzt durch die Schranken der jersusalemischen Gemeinde, war selbstverständlich nicht weniger universell katholisch als die Kirche in späteren Zeiten der Ausbreitung des Christentums in der Welt. Gewiß, in Jerusalem waren Vertreter der Welt zugegen, „Juden, gottesfürchtige Männer aus allerlei Volk, das unter dem Himmel ist“ (Acta 2, 5). Aber das ist selbstverständlich nur ein Symbol der Universalität und des übernationalen Charakters der Kirche, das rein historisch genommen offenbar einen hyperbolischen Inhalt hat. Wird doch zudem von dem Herrn bezeugt, daß nur in den letzten Tagen das Evangelium „in der ganzen Welt, zu einem Zeugnis über alle Völker“ gepredigt werden wird (Matth. 24, 14). Folglich haben wir in den geschichtlichen Zeiten der Existenz der Kirche keine Katholizität im äußeren Sinne, d. h. keine alle Völker umschließende Kirche, und die Zeugnisse der heil. Väter wie auch die Urteile der gegenwärtigen Theologen können nur beziehungsweise zu der größeren oder geringeren Verbreitung der Kirche verstanden werden, im Gegensatz zum Sektentum und dem Konventikelchristentum, die sich in bestimmter Weise gegen eine universelle Ausbreitung sperren. Aber die Kirche kann schon da zugegen sein, wo zwei oder drei im Namen Christi versammelt sind¹.

Diese Zellen der Kirche oder die lokalen Kirchen können tatsächlich von einander nichts wissen, unter einander in keinem direkten Kontakt stehen. Doch will das nichts bedeuten, weil die Einheit im Geiste davon nicht berührt wird. Ein und dasselbe Leben in Christus durch den Heil. Geist bricht in verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten durch; mit einem Wort, die Katholizität ist die höchste Realität der Kirche als des Leibes Christi, sie wird in der lebendigen Erfahrung der Einheit erkannt, die eben die *sobornost'* ausmacht. Somit ist die *sobornost'* der einzige Weg und das wahre Gesicht der Kirche. Das ist ein ständig geschehendes Wunder, die Transzendenz in der Immanenz, und kann in dieser Eigenschaft Gegenstand des Glaubens sein². Die Kirche entzieht sich als Wahrheit dem Besitz des Einzelnen, und nur in der Liebe und im Glauben erschließt sie sich als die höchste Wirklichkeit, in die die Glieder der Kirche in dem Maße ihres Verbundenseins gemeinsam hineinragen.

¹) Zur Zeit der Verfolgungen und der dogmatischen Streitigkeiten (wie z. B. im Jahrhundert des Arianismus) stellte die wahre Kirche in Wirklichkeit die Minderheit dar.

²) Diese Ideen der Transzendenz, des Unsichtbaren in der Kirche, darf man nicht mit der protestantischen Idee einer unsichtbaren Kirche identifizieren; diese setzt einen Unterschied und eine Entgegensetzung zweier Welten voraus, deren gegenseitige Undurchdringlichkeit, Unerkennbarkeit und Unzulänglichkeit, während die Idee der kirchlichen *sobornost'*, der Transzendenz des inneren Lebens im Immanenten, umgekehrt den Bruch zwischen beiden abwehrt und ein starkes und positives Verhältnis zwischen ihnen be-

Aber, werden die Positivisten erwidern (der Katholizismus ist ein solcher kirchlicher Positivismus), das ist eine Metaphysik von der Kirche, durch die diese der Erfahrung entrückt wird, während doch die Empirie, die die Kanonik, notwendig ist. Dieses Urteil ist ganz richtig, aber der Weg geht von der Metaphysik zur Kanonik und nicht umgekehrt.

Gemäß der Bedeutung des Wortes *sobornost'* (*καθ' ὅλον*) ist diese nicht bloß eine innere *sobornost'*, Leben in dem Heiligen Geiste, sondern auch ein gewisser kirchlicher Kollektivismus, der sich auch auf eine gleiche Lehrmeinung erstreckt:¹ — Die ökumenische Kirche sammelt ihre Glieder an allen Orten und sie beruft ökumenische Versammlungen, Konzilien genannt, ob diese nun einen mehr lokalen oder einen geographisch-universellen Charakter tragen, um so „die einerlei Erkenntnis“, von welcher der Apostel spricht, zu erreichen. Die Kirche verwirklicht ihre innere *sobornost'* in einem ökumenischen Bekenntnis, in einem allkirchlichen Dogma. Der Weg von der inneren Katholizität zu dieser ist folgender: Das, was im Überbewußtsein vorgeht, hinter den Schranken des persönlichen Isoliertheits, und was eine Berührung mit der höchsten geistigen Wirklichkeit darstellt, ein Inspiriertsein durch diese, wird dann Besitz des persönlichen Bewußtseins, reflektiert sich in ihm, mit anderen Worten, es wird das, was das Bewußtsein transzendiert, bewußt erkannt. Die überpersönliche, die gemeinkirchliche Erfahrung wird zu einer persönlichen, sie bildet in dieser einen Niederschlag als Gedanke, Wissen, Faktum, als innere Wahrnehmung und innere Schau. Die Griechen hielten das „Staunen“ (*θαυμάζειν*) für den Anfang alles Philosophierens. Eben dieses Staunen über die Geheimnisse Gottes, die in der Kirche sich offenbaren, ist auch der Anfang aller theoretischen und praktischen Theologie². Die religiösen Wahrheiten tragen vor allem einen praktischen Charakter, — die Religion beginnt nicht mit der Gottesgelehrtheit, sondern mit dem Gottesleben, aber dieses verbindet sich notwendigerweise mit der Lehre, der Predigt, der Theologie. Die Wahrheit, die sich lebensvoll offenbart, wird Gegenstand der Aneignung durch Vernunft und Wille auf Grund der persönlichen und historischen Daten, die dieser oder jener Person eigen sind. Eine und dieselbe Wahrheit offenbarte sich den galläischen Fischern und ihren demütigen Nachfolgern wie auch den hochaufgeklärten griechischen Kulturmenschen, wie Augustin, Basilius der Große, Gregor

gründet als ein Verhältnis zwischen Form und Inhalt, zwischen Erscheinung und Wesen, zwischen dem *γεννώμενον* und *σοφώμενον*. Gemäß der protestantischen Lehre gibt es gleichsam zwei Kirchen, die einander nicht berühren, während nach der orthodoxen Lehre es nur eine Kirche gibt, die als eine lebendige im Himmel und auf Erden existiert. Doch kann man in beiden Lehren eine gewisse Ähnlichkeit feststellen, was darin beobachtet und Wahrnehmung unzugänglich bleibt. Die Kirche ist ein Transzendentes, und sie kann weder als ganz unsichtbar, noch auch als ganz sichtbar verstanden werden, zu welcher Auffassung in einzelnen Darlegungen die katholische Theologie neigt. Die Orthodoxie bewahrt hier ein Gleichgewicht. Die Kirche ist das Unsichtbare im Sichtbaren, das Transzendente im Immanenten. Sie ist eine überempirische Wirklichkeit, durch die die empirische Wirklichkeit begründet und durchdrungen wird.

¹) Es folgt hier nun ein Wortspiel, das schlechterdings nicht übersetzbar ist. Ich transkribiere den Satz hier und biete oben eine ganz freie Übersetzung: „cerkow' sobornaja jest' i cerkow' soborowanija i soborow usw.“ (Unruh).

²) Im Kirchengesang hört man oft von dem Staunen der Engel über die göttlichen Schicksalswege, sie — die Reinen — schauen und sind hingerissen. Dieses Staunen ist selbstverständlich ein Wahrnehmen und ein Begreifen der abgrundtiefen Gottesgeheimnisse.

von Nyssa u. a. Das Bewußtsein verwirklicht notwendigerweise als persönlichen Besitz, was ihm das Überbewußtsein, die sobornost¹⁾, das Leben der Kirche, zuführt. In der Kirche wird die Vielheit als Gemeinde, als societas realisiert. Deswegen erscheint das kirchliche Selbstbewußtsein nicht als individuelles, sondern als kirchlich-kollektives, als soborwanije. Die Kirche strebt als Kollektiv ganz naturgemäß zur Kollektivierung ihres Lebens. In diesem Sinne unterscheidet die Kirche sich durchaus nicht von den übrigen Formen des gesellschaftlichen Lebens: Staat, Nation, Privatverbände streben auch wie die Kirche nach kollektiver Selbstbestimmung und Willensbetätigung. Der Unterschied der Kirche besteht darin, daß sie eine übermenschliche Wahrheit aufnimmt, die sich ihr erschließt, und sie strebt danach, daß dieses Finden ein gemeinsames sei, in Frieden und Einigkeit. Derselbe Inhalt muß auch zu einer gemeinsamen Ausdrucksform führen, — der Kollektivismus des Gedankens wird zum Ausdruck einer und derselben Wahrheit, die sich der Kirche offenbart. Aber bei aller Gleichheit der Personen stellt doch niemand eine Wiederholung des anderen dar, und so wird im Ausdruck eines und desselben Inhalts doch individuelle Verschiedenheit sich spiegeln. Bei dem Apostel Paulus finden wir diesen Gedanken wunderbar ausgedrückt und die Gesetzmäßigkeit solcher Unterscheidungen dargelegt: „Denn es muß Parteiungen (ἀιρέσεις) unter euch geben, auf daß die, so rechtschaffen sind, offenbar unter euch werden“ (1. Kor. 11, 19). Mit dem „es muß — δεῖ —“ bezeugt der Apostel die Unvermeidlichkeit auseinandergehender Meinungen, mit denen die Möglichkeit der Spaltungen, der Häresien gegeben ist, aber andererseits wird hier auch eine höhere Zweckmäßigkeit erkannt und gesegnet. Muß doch die Verschiedenheit des Denkens nicht unbedingt zu einer Geschiedenheit der Denkenden führen; die Norm ist das Gleichgesinntsein, die ihrerseits in der kirchlichen Liebe und Gemeinschaft wurzelt: „Es ist ein Leib und ein Geist“. Für das kirchliche Bewußtsein ist es ein ganz natürliches, unveräußerliches Bedürfnis, in Sachen des Glaubens Einheit, Gemeinschaft herzustellen. Dem entspricht ja auch die Aufgabe, die sich die theologische Arbeit stellt, die ein dauernder Austausch der Gedanken ist auf dem Boden dieser Gemeinschaft stiftenden Kirchlichkeit. Diese sammelnde Tätigkeit verläuft in den Formen, die jeweilen nach Ort und Zeit und deren Bedingungen gegeben sind: persönliche Gedankenaustausch, schriftlicher Verkehr, wissenschaftlich-theologische Fühlungnahme auf Konferenzen, in Versammlungen und auf Kirchenkonzilien. Dieses soborwanije durchläuft Stufen der Reife und des Ausdrucks der Gedanken und der kollektiven Erkenntnis. Ein Konzil ist kein Parlament, wo umstrittene Meinungen durch Majoritätsbeschlüsse entschieden werden, es bedeutet autoritativen Vertretern um einen Ausdruck ringt. Ausgehend von der Einheit des Lebens muß die Kirche notwendigerweise zur Einheit des Bewußtseins und zur Einheit in der Lehre streben. Diese Lehreinheit erhält in gewissen Grenzen auch eine normative Bedeutung und wird Gegenstand der Predigt. Die unmittelbare konkrete Erfahrung der Kirche enthält in nuce das Dogma (wenn man sich so ausdrücken darf, einen dogmatischen Mythos¹⁾), und aus diesem Kern erwächst dann

¹⁾ Zum Begriff des Mythos siehe mein Buch „Das abendlose Licht“.

später das Dogma als Formulierung der Wahrheit im Wort und in Begriffen. Diese Formulierung stellt einen historisch bedingten und in diesem Sinne einen pragmatischen Charakter dar. Das Dogma drückt eine bestimmte Seite der Wahrheit aus, zuweilen polemisch — in Abwehr dieser oder jener Abweichungen von der Wahrheit. Es stellt eine kirchliche Antwort auf die Fragen dar, die in der Epoche aufgeworfen werden, wobei selbstverständlich in dieser pragmatischen, historischen bedingten Antwort die allgemeine kirchliche Wahrheit enthalten ist, die anders als auf dem konkreten historischen Wege gar nicht gefunden und der Menschheit vermittelt werden kann. Aber selbstverständlich kann man bei aller Wichtigkeit der Formen ihnen nicht eine den Gläubigen erschöpfende, ausschöpfende Bedeutung zuschreiben. Sie sind nur Wegweiser, nicht mehr. Die Totalität der Erfahrung enthält in ihrer Tiefe viel, viel mehr als der rationale Ausdruck in Wort und Begriff, und man darf jenen fundamentalen Grundsatz niemals vergessen: *primum vivere, deinde philosophari*.

Aber in welchem Verhältnis steht die kollektive Erfahrung der Kirche zu der sobornalen (konziliaren)? Dassoborne, überpersönliche Bewußtsein kann nicht überpersönlich bleiben. Es muß unbedingt persönliche Erfahrung werden, persönlicher Besitz, es muß sich dem persönlichen Bewußtsein vermitteln. Das konkret-religiöse Sein in der Wahrheit spiegelt sich wieder in ihrer intuitiv — vernunftmäßigen Erkenntnis. Selbstverständlich ist der Charakter dieses Vermitteltwerdens, die Stufe der erkenntnismäßigen Durchdringung und des Wissens für die verschiedenen Personen sehr verschieden, je nach ihrem Habitus: Einfältige und Gelehrte, Kinder und Erwachsene, Laien und Theologen usw. Das persönliche religiöse Selbstbewußtsein ist jedem eigen, aber es kann verworren und undifferenziert bleiben, es kann andererseits sich ausbreiten und vertiefen, in welchem Falle es zum Theologisieren und zur Theologie kommt. In jenem und in diesem Fall haben wir es mit einem normalen Reflex der religiösen Erfahrung in ihrer Totalität zu tun. Das individuelle Bewußtsein und der persönliche theologische Versuch strebt nach Breite und Tiefe, nach Festigkeit, nach Rechtfertigung seines Glaubens, nach Einswerdung mit dem überpersönlichen allkirchlichen Bewußtsein. Der durch das Medium des Bewußtseins hindurchgegangene Glaube wiederum strebt zurück nach seinem Urquell, zum Zusammenschluß mit der kirchlichen Erfahrung in ihrer Totalität, von der die kirchliche Tradition Zeugnis gibt. Die theologische Funktion, die als persönliches Schöpferum und persönliches Selbstbewußtsein innerhalb der Kirche notgedrungen persönlichen Charakter tragen muß, kann nicht und darf nicht eigensinnig-persönlich bleiben (das ist die Quelle aller Häresie, aller Schismen), sie muß danach streben, Theologie der Tradition zu werden und darin für sich die letzte Rechtfertigung und den letzten Halt finden. Das bedeutet ganz und gar nicht, daß hier der Inhalt der Tradition mit eigenen Worten einfach paraphrasiert wird, wie das enge und formalistische Köpfe meinen, „Schriftgelehrte und Pharisäer“ unserer Tage. Ganz im Gegenteil, das Theologisieren soll immer neu, lebendig, schöpferisch sein; denn das Leben der Kirche bewegt sich immer weiter und weiter, und die Tradition ist nicht ein toter Gesetzesbuchstabe, sondern Geist, der die Kirche belebt. Die Kirche ist lebendige, schöpferische Tradition, Neues über Altes und Altes im Neuen. Darum ist jeder neue, oder

besser, jeder neuausgedrückte theologische Gedanke bestrebt, sich zu rechtfertigen, zu begründen, zu entfalten auf Grund der allkirchlichen Tradition, diese im weitesten Sinne genommen, d. h. in erster Linie als Heilige Schrift, dann aber auch als Überlieferung in Wort und Monument. Wenn wir uns in die Akten der Konzilien vertiefen, so erkennen wir, welche einen breiten Platz dort diese Begründung aus der kirchlichen Tradition für jedes der vom Konzil gefällten Urteile einnimmt. Darum ist der Gehorsam gegen die Tradition und die Konformität mit ihr die innerliche Norm für das persönliche kirchliche Bewußtsein. Die erkenntnismäßige Verarbeitung der kirchlichen Erfahrung auf dem Boden der Gemeinde wird unbedingt eine persönliche Funktion sein: Es ist dieses ein Stehen der Seele vor Gott, Gott und mein Ich befinden sich in lebendiger und unmittelbarer Wechselwirkung. Aber diese ganze Erkenntnisfunktion kann nicht eine persönliche bleiben, sie wird bestrebt sein, eine allgemeine zu werden, auf dem Wege über die kirchliche Gemeinschaft zu neuer sobornost' zu gelangen, mit anderen Worten, das persönliche kirchliche Bewußtsein, das persönliche Theologisieren sucht die Gemeinschaft der anderen, in der ein jeder seine besondere Gabe investiert. So entsteht das soborwanije, mündlich, schriftlich, persönlich und kollektiv. Wir haben hier ein lebendiges Atmen der Kirche in ihren einzelnen Gliedern, in den einzelnen lokalen Kirchen, ein Atmen, das verschiedene Stärke haben mag, das aber nirgends und niemals völlig erstricht. Das ist das dogmatische Leben der Kirche. Die Glieder der Kirche, die von der einen kirchlichen Erfahrung zehren und in ihr die Grundlage ihrer Existenz haben, sind bestrebt, diese Einheit ihrem Bewußtsein zu vermitteln, diese Einheit in Wort und Begriff und Urteil, also in der Sphäre der sobornost' zu finden. Und wenn es auch verschiedene Typen der Gemeinschaftsstiftung, der Ökumenisierung, außer den direkten Konzilien geben mag, so muß doch gesagt werden, daß die kirchlichen Versammlungen und die Konzilien deren natürlichstes und direktestes Mittel darstellen¹⁾, und eben diesen Platz nehmen die Konzilien denn auch im Leben der Kirche ein, angefangen von dem Apostelkonzil in Jerusalem. So stellen die Konzilien in erster Linie den faktischen Ausdruck des Geistes und der Verwirklichung der sobornost' dar. Man darf in ihnen nicht einfach eine äußere Einrichtung sehen, durch die kraft eines göttlichen oder kirchlichen Kanons die Wahrheit, die sonst den einzelnen Gliedern der Kirche unzugänglich bliebe, kundgetan wird. Die Konzilien haben ihren natürlichen Platz in der Kirche und sind darum zu einer permanenten Einrichtung geworden. Aber die Einrichtung jure ecclesiastico hat nur einen praktischen und nicht einen dogmatischen Charakter. Wenn die Kirche aus irgendwelchen Gründen an der Einberufung von Konzilien behindert ist, so hört sie damit doch nicht auf, Kirche zu sein, und sie bleibt ein soborwanije im innerlichen Sinne des Wortes, weil die Katholizität ihre zweite Natur ist. Außer den Konzilien gibt es noch andere Mittel der kirchlichen Gemeinschaft, wie das schon die Apostelzeiten lehren, andere Mittel zur Herstellung der ökumenischen Gemeinschaft unter den lokalen Gemeinden. Es muß unterstrichen werden, daß gerade in unserer Zeit des gedruckten Wortes und der entwickelten Verkehrsmöglichkeiten die Konzilien ein gutes Stück ihrer Bedeutung, die sie in

¹⁾ Schon der Name *ἐκκλησία*, hebr. *kahal* bedeutet ursprünglich Versammlung.

früheren Zeiten, so in der klassischen Epoche der ökumenischen Konzilien besaßen, eingebüßt haben. Die ökumenische Gemeinschaft wird in unseren Tagen im stillen durch Schrift und wissenschaftlichen Austausch verwirklicht. Dennoch behalten die Konzilien auch heute ihren besonderen, ihren hervorragenden Platz in der Ökumenisierung des kirchlichen Lebens, weil sie, und nur sie, die Möglichkeit darbieten, die ökumenische Gemeinschaft der Kirche zu erleben. Die Konferenzen kirchlicher Vertreter realisieren in dem Falle, wenn diese Konferenzen zu Konzilien werden, durch ihr einfaches Dasein eine ökumenische Entscheidung in Fragen, die früher nur dem individuellen Urteil sich vermittelten. Ihnen — diesen Konferenzen — ist es gegeben, die sobornost' der Kirche zu offenbaren und eben damit Konzil (sobor) zu werden. Dann können sie in der klaren Erkenntnis dieser sobornost' und gleichzeitig im Streben nach ihr über sich selber urteilen: „Es hat dem heiligen Geist, der in der Kirche lebt, und uns gefallen“, d. h., sie stellen das Gleichheitszeichen zwischen sich und die Kirche als die Gemeinschaft im Heiligen Geist. Jede Konferenz wünscht betend, als kirchliche Konferenz Konzil zu werden. Dennoch sind nicht alle kirchlichen Versammlungen kirchliche Konzilien, mögen sie auch diesen Anspruch erheben und sogar äußerlich Merkmale des Konzils an sich tragen. Man denke an die Räbersynode zu Ephesus, an die Reichssynode zu Konstantinopel 754 mit ihren bilderfeindlichen Beschlüssen, an das Konzil von Florenz, die alle von der Kirche nicht als Konzilien anerkannt werden. Man muß festhalten, daß das Konzil durchaus nicht, auch das ökumenische Konzil nicht, ein äußeres Organ einer irrtumlosen Promulgierung der Wahrheit quod même ist, ein besonderes Organ der Kirche, das für diesen Zweck creiert worden wäre. Eine solche Annahme müßte vor allen Dingen zu dem Schluß führen, daß die Kirche bis zu den Konzilien und ohne Konzilien aufhörte, ökumenisch und infallibel zu sein. Aber auch abgesehen hiervon, jede Idee eines äußeren Organs für die Kundgebung der ökumenischen Wahrheit an sich würde dieses der Kirche überordnen und dem äußeren Faktum der Kirchenversammlung notwendig eine Wirkung im Heiligen Geist vorschreiben¹⁾. Eine kirchliche Wahrheit kann nur die Kirche in ihrer sobornost' und in ihrer Identität mit sich selber bezeugen und wissen. Ob eine gegebene Versammlung der Bischöfe wirklich ein kirchliches Konzil darstellt, das im Namen der Kirche die kirchliche Wahrheit bezeugt, kann nur die Kirche selber wissen, die ihr stumm, zuweilen aber auch nicht stumm Ja zu dem Selbstzeugnis des Konzils gibt: „Es hat dem heiligen Geist gefallen und uns“. Für diese Selbstbezeugung der Kirche kann es keine vorher festgelegten äußeren Formen geben. Hier gilt es, jenes schon angeführte Wort des Herrn über den Heiligen Geist ins Gedächtnis zurückzurufen. Das Leben der Kirche ist ein Wunder, das man keinem äußeren Gesetz unterwerfen kann. Die Anerkennung einer gegebenen kirchlichen Versammlung als Konzil, das die kirchliche Wahrheit promulgiert und das in diesem Sinne ökumenisch ist, geschieht in der Kirche oder geschieht nicht, sie ist ein historisches Faktum oder sie ist es nicht. Ein rein historisches Faktum ist auch das, daß für jene Aner-

¹⁾ Ein Vergleich mit der priesterlichen Konsekration ist nicht am Platze, weil beim Abendmahl unter dem äußeren Zeichen die Gabe des heiligen Geistes vermittelt wird, und weil die Kirche kein besonderes Sakrament des Konzils als eines Organs der Kundgebung der Wahrheit kennt.

kennung seitens der Kirche eine einseitige Selbstattestierung der betr. kirchlichen Versammlung, „sie sei ein wahres kirchliches Konzil“, durchaus nicht genügt. Es handelt sich hier nicht um formaljuristische Dinge. Es wird hier nicht behauptet, daß die Beschlüsse des Konzils zu ihrer Bestätigung ein allgemeines Plebiszit verlangen oder daß sie keine Autorität hätten. Ein solches Plebiszit existiert überhaupt gar nicht. Es wird hier vielmehr mit einer Art Selbstvidenz klar, daß die Stimme des Konzils in Wirklichkeit die Stimme der kirchlichen sobornost' war oder auch nicht war — that's all! Und es kann keine äußeren Organe oder Mittel geben, um diese innere kirchliche Selbstvidenz zu bezeugen, — das muß direkt und sehr bestimmt gesagt werden. Und wer durch dieses Abhandeln äußerer Merkmale der Kirche konfus wird, der glaubt einfach nicht an die Kirche, die er kennt sie nicht. Die Wirkung des Heiligen Geistes in der Kirche ist ein unergründliches Wunder, das in den menschlichen Taten und Bewußtseinsvorgängen geschieht. Das schreckliche Symptom dieses Halbgläubens ist der kirchliche Fetischismus, der ein Orakel für den Heiligen Geist sucht und es bald in der Einzelperson des Papstes bald in dem Bischofsstand und bald in dem Konzil findet.

Das Konzil realisiert die Sammlung der Kirche, die es darstellt. Als höchstes Organ der kirchlichen Gewalt überschreitet es, indem es dogmatische Feststellungen trifft, im Vertrauen auf jenes „es hat dem heiligen Geist gefallen und uns“ durchaus nicht seine Machtbefugnisse, indem es der Überzeugung ist, daß in der bindenden Lehrbestimmung die unfehlbare Stimme der Kirche zum Ausdruck kommt. Aber mit dieser Promulgierung gelangt dieses Organ der kirchlichen Gewalt an sich ganz und gar nicht in den Besitz einer Infallibilität ex sese, die allein der Kirche als Ganzem eignet. Das Kirchenregiment, das Konzil der Bischöfe und zuweilen auch der einzelne Bischof in den Grenzen seiner Eparchie, stellt nur das gesetzliche Organ für die Promulgierung dessen, was als Ausdruck der kirchlichen Wahrheit gilt, dar, es erscheint gleichsam als pars pro toto. Obwohl die Bestimmung des Konzils inhaltlich in eine gesetzliche Form gekleidet erscheint, so muß sie doch noch von der Kirche angenommen werden. Das kann bereits durch die Kundgebung als solche geschehen, und dann empfängt die Lehrfeststellung des Konzils der Bischöfe unmittelbar einen ökumenischen, allkirchlichen Charakter. Doch nicht immer geschieht das, weil die Konzilsbeschlüsse in der Kirchengeschichte teilweise zeitweilig (so nach dem ersten Konzil von Nicäa) oder auch endgültig von der Kirche abgelehnt wurden, womit die betreffenden Konzilien als Pseudo-Konzilien erschienen (die Räubersynode von Ephesus und die Reichssynode zu Konstantinopel mit ihren bilderfeindlichen Beschlüssen). In solchen Fällen kommt es zu Konflikten zwischen den einzelnen Gliedern der Kirche und dem Kirchenregiment. Daraus folgt, daß auch die dogmatischen Bestimmungen der Konzilien nicht blind und in passivem Gehorsam, wie das durch das Vatikanische Dogma im Verhältnis zum Papst gefordert wird, akzeptiert werden, sondern nach Maßgabe persönlicher, bewußter Einsicht oder auf Grund von Vertrauen und Gehorsam gegenüber dem Konzil, das die Lehrbestimmung getroffen hat, und zwar als Ausdruck der kirchlichen Wahrheit. So vollzieht sich das soborwanije vor und nach dem Konzil in Annahme oder Ablehnung seiner Bestimmungen. So hat die Praxis der Kirche immer

ausgesehen, und einen solchen dogmatischen Sinn trug stets die gemeinlichliche Promulgierung einer dogmatischen Wahrheit in sich. Es wird hier mit dem Konzil durchaus kein Organ der Infallibilität in das Leben der Kirche eingeführt, das ex sese der Kirche ihre Glaubenslehre vorschriebe, — ein derartiger kollektiver Papismus würde sich dogmatisch in keiner Weise von dem individuellen unterscheiden, praktisch stützt er sogar tief unter ihm, weil er sich auf das Majoritätsprinzip stützt und nicht auf das individuelle Urteil. Ein dogmatisches Orakel, ob es nun kollektiven oder individuellen Ursprungs ist, hat in der kirchlichen sobornost' keinen Platz. Der Heilige Geist selber, der in der Kirche lebt und webt, weist ihr den Weg zur Einheit, für die auch ein ökumenischer Beschluß nichts als ein Mittel ist. So kommen wir zu dem Schluß, daß angesichts der Tatsache der Abwesenheit eines mit äußerer Autorität bekleideten Organs und eines Stellvertreters des erhöhten Herrn auf Erden alle Konzilsbeschlüsse an sich nur bedingte Autorität haben, die erst durch die Annahme der Lehrbestimmungen seitens der kirchlichen Gemeinschaft eine bedingungslose wird. Mit dieser Unfehlbarkeit hat die Kirche bereits die Beschlüsse der sieben ökumenischen Konzilien begleitet, wie auch die einzelner lokaler Konzilien (z. B. die Konzilien von Karthago und Konstantinopel im 14. Jahrhundert mit ihren Lehrbestimmungen über die göttlichen Energien und das Licht von Tabor).

Wird nun aber die Orthodoxie nicht die Arena des Kampfes persönlicher Meinungen, die dann dieselbe autonome Bedeutung gewinnen wie im liberalen Protestantismus? Wird aus der Freiheit nicht eine kirchliche Anarchie, persönliche Willkür, Usurpation? Eine derartige Aberration ist natürlich möglich als persönlicher Mißbrauch, als Sünde wider die Kirche. Liegt doch die Welt im Argen, und ist doch jeder Mensch ein Lügner. Allein für ein Glied der orthodoxen Kirche gibt es eine kirchliche Wahrheit, die es zu erfassen persönlich eifrig bestrebt ist. Und es muß bestrebt sein, in Übereinstimmung mit der Kirche zu bleiben, sowohl in seiner subjektiven kirchlichen Erfahrung, ohne die es eine Annäherung an die kirchliche Wahrheit überhaupt nicht gibt, als auch auf dem Gebiete der objektiven kirchlichen Tradition in ihrer ganzen Fülle. Das bewahrt ihn einerseits vor einem todbringenden Rationalismus, wie es ihn auch nötig, sein persönliches Bewußtsein in das allkirchliche Bett einmünden zu lassen. Seine persönliche Meinung durch die kirchliche Tradition rechtfertigen lassen, das ist die innere Norm für alles Streben nach Wahrheit.

Sodann existiert auch ein Gerichtshof des Kirchenregiments, das kraft der kirchlichen Disziplinarmittel gegen die Irrenden zu handeln berufen ist. Davon zeugt die Geschichte der Kirche in genügender Weise. Die Behauptung ist also ganz falsch, daß die Orthodoxie keine allgemein gültige theologische Norm besäße und jeder nur von seinen eigenen Meinungen bestimmt wäre. Andererseits ist richtig, daß die Orthodoxie dem einzelnen Theologen größeren Spielraum für seine persönliche Stellungnahme im Gebiet der sogenannten theologischen Meinungen (theologumena) gewährt als der Katholizismus. Das kommt daher, daß die Orthodoxie, die doch auch für den Glauben wesentliche und notwendige Dogmen bekennt, keine allgemein verpflichtende Doktrin gemäß dem Prinzip in necessariis unitas, in dubiis libertas kennt.

Dem orthodoxen Lehramt ist es überhaupt nicht eigen, über das praktische Bedürfnis hinaus die Zahl der Dogmen zu vergrößern, im Gegenteil, es hält sich im dogmatischen Gebiet an die Regel „pas trop gouverner“ oder „dogmatiser“. Das entspricht der grundlegenden Tatsache, daß die Fülle des Lebens, das in der Kirche strömt, sich durchaus nicht in dem Bekenntnis und in den allgemein anerkannten Dogmen erschöpft. Diese stellen eher Schranken und Wegweiser dar, über die hinaus die orthodoxe Lehre nicht gehen darf. Sie sind eher negative Bestimmungen a contrario als positive. Es ist ganz falsch, wenn man annimmt, daß durch die fixierten Dogmen (dogmata explicita) nach der katholischen Terminologie die Glaubenslehre (d. h. auch die dogmata implicita) erschöpft wäre; nein, das Gebiet der Glaubenslehre, über das die Kirche faktisch verfügt und das sich in der Kirche faktisch ausbreitet, ist viel breiter als alle vorhandenen dogmatischen Bestimmungen, und man darf das Urteil wagen, daß es — das Gebiet — niemals von diesen ausgemessen werden kann, weil die Dogmen einen diskursiven, rationalen Charakter tragen, während der kirchlichen Wahrheit Totalität eigen ist. Damit ist aber nicht gesagt, daß sie nicht in Begriffen ausgedrückt werden kann, im Gegenteil, die Fülle der Wahrheit stellt einen unerschöpflichen Born für die theologische Gedankenarbeit dar. Diese trägt bei Mystikern und Asketen einen mehr intuitiven Charakter, bei dem Theologen dagegen einen mehr rationalen, philosophisch-theologischen. Wir haben es hier mit einem legitimen und einem unveräußerlichen Gebiet persönlichen Schöpfungstums zu tun, das nicht durch die Doktrin gefesselt werden darf.

Subjektive Einseitigkeiten können in einzelnen Fällen den Gedanken auf Irrwege führen, die von der allkirchlichen Vernunft abgelehnt werden; aber es kann und es darf hier nicht einfach bloß eine allgemeingültige theologische Doktrin geben, wie sie der Katholizismus im Thomismus allen theologischen Denkern aufzuzwingen bestrebt ist. Denn die Theologie ist in ihrer Lehre nicht identisch mit Dogmatismus, und es muß zu großen Mißverständnissen führen, wenn dieser Unterschied vergessen wird. Die drakonischen Maßnahmen gegen den Modernismus (der nicht bloß im engeren und speziellen Sinne aufgefaßt wird, sondern so, daß dieser Begriff jede zeitgenössische freie und lautere Theologie trifft), sodann auch die Verurteilung einer Reihe von Denkern wie Rosmini, Gioberti und anderer versuchen die Theologie in das Flußbett einer offiziellen Doktrin zu leiten, was unvermeidlich zur Heuchelei führen muß. Die Freiheit in dem dargelegten Sinn ist der Nerv jeder Theologie. Die alte Kirche kannte viele theologische Schulen wie auch einzelne theologische Persönlichkeiten, die eine von der anderen sehr verschieden waren, und man kann sagen: je größer die Mannigfaltigkeit war, desto nützlicher war das für das geistliche Leben. Selbst im Katholizismus gibt es verschiedene theologische Strömungen, besonders in den Mönchsorden, und das deshalb, weil in ihm die theologische Wissenschaft zu großer Blüte gekommen ist. Die orthodoxe Theologie in Rußland kennt im Laufe des 19. Jahrhunderts und auch neuerdings eine ganze Reihe von eigenartigen und scharf ausgeprägten theologischen Persönlichkeiten, die einander wenig ähneln und doch in der Orthodoxie Raum haben. Metropolit Philaret, A. J. Bucharew, Chomjakow und Wl. Solowjew, Dostojewskij und Konst. Leontjew, der Priester Florenskij und N. A. Berdjajew usw., — sie alle drücken bei aller Ver-

schiedenheit, ein jeder auf seine Weise, das orthodoxe Selbstbewußtsein in einer bestimmten theologischen Rhapsodie aus. Darin besteht die Schönheit und die Kraft der Orthodoxie, durchaus nicht ihre Schwäche, wie katholische Theologen meinen und zuweilen sogar orthodoxe Hierarchen, die ihre eigenen Meinungen zuweilen zur Norm orthodoxer Theologie zu erheben geneigt sind. Für die Orthodoxie ist ein solcher Anspruch nichts als Mißbrauch. Die orthodoxe Theologie, die sich bis zum großen Schisma prachttvoll entfaltete, und das sowohl im Osten als auch im Westen, die nach dem Schisma sich in Byzanz weiter entwickelte, bis zur Zerstörung der byzantinischen Herrschaft, und die in der griechischen Theologie ihre Traditionen weiterpflegt, erlebte im 19. und 20. Jahrhundert eine eigentümliche Renaissance (und sie lebt auch unter dem Druck und der Vergewaltigung von außen in der Emigration weiter). Über die orthodoxe theologische Gedankenarbeit ist zu sagen, daß sie, trotzdem sie klassische Zeiten gekannt hat, so in der patristischen Zeit und später in Byzanz, sich damit doch nicht erschöpft hat, daß ihr vielmehr noch eine große und ehrenvolle Zukunft offen steht. Die Orthodoxie beginnt jetzt erst in zeitgenössischer Sprache und für das zeitgenössische Bewußtsein sich zu äußern. Damit soll selbstverständlich nicht etwa die normative Bedeutung der patristischen Periode der Theologie verkannt und abgeschwächt werden. Aber gegen Rom ist zu sagen, daß eine wirkliche Theologie immer modern sein muß, d. h. ihrer Zeit entsprechend. Unsere Zeit kennt kolossale Umwälzungen auf allen Gebieten des Gedankens, des Wissens, der Praxis, und diese Umwälzungen wollen in dem orthodoxen Gedanken ein Echo finden und können sich nicht mit einer archaisierenden Theologie oder mit mittelalterlicher Scholastik begnügen, die zum Glück oder zum Unglück von der Orthodoxie nicht gekannt wird. Die Treue gegenüber der Tradition ist nicht eine archaisierende Stilisierung, die unlauter und unwahr sein müßte, sondern Erkenntnis des Alten im Neuen und lebendiger Kontakt mit ihm. Darum können die Schöpfungen der Kirchenväter nicht einfach nur als Monumente orthodoxen Bewußtseins betrachtet werden, in denen es durch das Prisma der Zeiten sich ausgeprägt hat, das ist nicht die lex credendi, sondern das Zeugnis der Kirche selbst durch den Mund ihrer Männer auf den Wegen der Theologie, die jedoch in ihrer Zeit wurzelt, die ja nicht unsere Zeit ist. Hieraus resultiert die Möglichkeit einer unendlichen Entwicklung der orthodoxen Dogmatik, nicht der orthodoxen Dogmen selber, die keine Entwicklung kennen, sondern die Evolution ihrer Erfassung und ihres Ausdrucks. Ob dieser Reichtum der Gedanken autoritativ auf ökumenischen Kirchenkonzilien in Lehrbestimmungen fixiert werden wird, kann nicht gesagt werden und hat auch keine entscheidende Bedeutung. Wichtig ist, daß das ökumenische Bewußtsein der Kirche in dauernder Bewegung bleiben muß, um sich immer mehr zu bereichern, ganz gemäß der Bewegung, in der wir uns in der Geschichte der Menschheit befinden, und die Tatsache, daß die westeuropäischen Völker den Weg des orthodoxen Bewußtseins betreten und daß andererseits die östliche Orthodoxie sich mit dem theologischen Gedanken dieser Völker berührt, die historisch von den orthodoxen Nationen getrennt sind, verspricht der orthodoxen Theologie eine reiche und herrliche Zukunft. Diese Zukunft ruht schon in den Tiefen des kirchlichen Bewußtseins und wir schreiten ihr entgegen.

Aus der besprochenen Eigenschaft der Orthodoxie, die mit der Natur ihrer sobornost' zusammenhängt, fließt ihre letzte Irrationalität und gleichsam ihre Unabgeschlossenheit, ein Eindruck, der bei ihr besonders bei Vergleichung mit der katholischen Bestimmtheit und Abgeschlossenheit, die von der Kuppel des Papismus überwölbt wird, entsteht. In einer ganzen Reihe von Fällen sekundärer Natur, wo die Orthodoxie nur eine Frömmigkeitspraxis und theologische Meinungen aufweisen kann, verfügt der Katholizismus über fertige Formen oder doch über offiziell fixierte Doktrinen (z. B. die Lehre über das Leben jenseits des Grabes, über die Indulgentien, über die Gottesmutter usw.). Viele sehen darin einen Vorzug des Katholizismus und ein Symptom der Unreife und Schwäche der Orthodoxie. Wir können allerdings nicht leugnen, daß hier eine Unreife und ein Unvollendensein besteht, das historisch in den Schicksalen der Orthodoxie begründet ist. Das Unvollendensein ist letzten Endes aber Wesen der Kirche auf Grund ihrer unerschöpflichen Tiefen. Und das abgeschlossene, ausgebaute Lehrgebäude des Katholizismus ist eigentlich nicht aus einer inneren Reife entstanden, sondern ist Frucht einer verfrühten und zwangsweisen Gestaltung der Lehre, eines dogmatisierenden Utilitarismus, weshalb dieses Lehrgebäude eher einen geistigen Käfig darstellt, der für die Schwachen seine Bequemlichkeiten hat, der aber den christlichen Geist in Ketten schlägt, während dieser doch fortgerissen wird in die Weite und in die Höhen. Denn „Wo der Geist des HERRN ist, da ist Freiheit“ (II. Kor. 3, 17); „Zur Freiheit seid Ihr berufen, Brüder, und in Liebe diene einer dem andern“ (Gal. 5, 13).

FRITZ LIEB

Das Problem des Menschen bei Dostojewskij¹⁾ (Versuch einer theologischen Exegese)

Es gibt anscheinend nichts, was dem Menschen näher steht als der Mensch selber, und doch gibt es kaum etwas Rätselhafteres und Geheimnisvolleres und Undurchdringlicheres als gerade der Mensch, als unser eigenes Selbst. Man könnte ja ganz gut — ohne jede Übertreibung — die ganze Menschheitsgeschichte betrachten als ein ständiges Suchen des Menschen nach sich selber.

Diese einfache Tatsache weist jedenfalls darauf hin, daß im Menschen selbst irgendwie ein Abgrund aufgetan ist, den er selber nicht auszufüllen, nicht zuzudecken vermag, ein Abgrund, der sich oft nur allzu deutlich als eine offene Wunde entpuppt, die den Menschen laut aufschreien läßt. Es gibt ja nun allerdings viele Menschen und vielleicht dem Anschein nach ganze Perioden der Geschichte der Menschheit, bei

denen davon im ganzen wenig zu spüren ist, dann aber wieder solche — und es sind dies vor allem die kritischen —, da der Mensch, ja eine ganze Generation von Menschen, bis ins Innerste ihres Wesens aufgewühlt und erschüttert, gerade in solchem Zustand sich der tiefen Problematik ihres Daseins bewußt wird.

Es gibt ein Volk, das als solches dadurch ausgezeichnet und zugleich immer aufs tiefste geprüft zu werden scheint, daß es ganz besonders stark die Rätselhaftigkeit und dunkle Tiefe seines eigenen menschlichen Daseins empfindet, darüber nachgrübelt, und das gerade im Bewußtsein solcher Problematik seines eigenen Menschseins einmal in dumpfer Kontemplation resigniert dahindämmert, dann aber wieder, wie von Fiebern erfaßt, in wilder, ungehemmter Entfesselung seiner ungeheueren Kräfte in gewaltiger Tat das Problem gerade des menschlichen Daseins gleichsam auf einen Schlag praktisch zu lösen sucht. Es ist das russische Volk. Vom russischen Menschen, wie er sich selber betrachtet und zum Problem wird, hat die gesamte russische Dichtung von Puschkin und Gogol bis zu den Allerjüngsten (etwa Leonow) mit unerhörter Kraft der Veranschaulichung zu sprechen verstanden — am gewaltigsten aber von allen Dostojewskij. Der Mensch ist das Problem aller Werke Dostojewskij's, all seiner großen Romane.

Gerade das macht seine Schriften theologisch besonders wertvoll. Ist doch die Frage nach dem Menschen, die Anthropologie, in untrennbarer Verbindung mit der Frage nach Gott stehend, von grundlegender Bedeutung für die Theologie. Wir erinnern nur an die berühmten Worte Calvins im Eingang zu seiner Institutio: Summa fere sacrae doctrinae duabus his partibus constat: Cognitione Dei ac nostri, um damit die große Bedeutung der Anthropologie für die theologische Selbstbesinnung zu erhärten. Die Frage ist doch wohl ein grundlegendes Problem für die Theologie, in der gefragt wird: was ist das für ein Mensch, mit dem es Gott zu tun hat? Mögen wir von Gott aussagen was wir wollen, mögen wir von ihm sprechen als vom Schöpfer, vom Richter, vom Erlöser, so sagen wir das alles von Ihm, gerade insofern, als er der Schöpfer, Richter und Erlöser der Menschen ist. Die Frage nach dem in der Heiligen Schrift bezeugten Gott, der dies alles sein soll, wird darum notwendigerweise immer zugleich zu einer Frage nach dem Menschen, nach dem ganz bestimmten konkreten Menschen, in Beziehung auf den ja eben von dem einen und selbst lebendigen Gott die Rede ist. Wir können von Gott nur reden, sofern er sich uns offenbart hat: er hat sich aber offenbart, insofern, als er sich um den Menschen, und zwar diesen bestimmten Menschen, den wir meinen, wenn wir von Geschichte reden, bekümmert. Die Tatsache der Bekümmernis Gottes — ja sagen wir kühn des Leidens Gottes um und für den Menschen — macht allein Gott zum Gott für uns — mit Luther zu reden — zum Immanuel, zu einem „geschichtlichen“ Gott, insofern, als er wesentlich Gott, der Herr eines Geschehens ist — eines Unheils- oder eines Heilsgeschehens —, an und in und unter dem er sich dem Menschen offenbart. Diese wesentliche Beziehung Gottes aber auf Geschichte bedeutet nun eben Beziehung auf den konkreten Menschen, der eine Geschichte hat, dessen Dasein ein zeitgebundenes ist. Wollen wir also verstehen, was der in der Heiligen Schrift verkündigte Gott, „der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und nicht der Philosophen“ (Pascal), ist, so können wir das immer nur, wenn wir uns zugleich klar machen, was der Mensch ist,

¹⁾ Aus der umfangreichen Literatur erwähne ich als besonders beachtenswert: N. Berdjajew: Die Weltanschauung Dostojewski's Münch. 1925; A. Z. Schreinberg: Sistema svobody Dostoevskogo (System der Freiheit Dost.'s) Berl. 1923; L. Schestow: Offenbarungen des Todes, deutsch in „Auf Hubs Wage“, Berl. 1929; Ed. Thurneysen: Dostojewskij, 3. Aufl. Münch. 1925; K. Nötzel: Das Leben Dostojewskis, Leipz. 1925; D. Tschyżewskij: Schiller und die „Brüder Karamazow“ in Zeitschr. f. slav. Phil. VI, ^{1/2}, 1929. Zitate nach der Ausgabe von Piper.