

sich mühen, mit dem „neuen“ Menschen, den jede Revolution in frevelhafter Anmaßung nur Gott eigener Schöpferkraft zu schaffen unternimmt, denn es ist der alte, wirkliche, der Erlösung bedürftige Mensch. Unmöglich ist die Illusion, es gäbe ein Tun, das der Vergabung nicht bedürftig wäre — „Mit Gott!“ „christliche Politik“ —, denn sie wissen, daß sie „ihre Seelen mit Sünde beladen müssen“, wenn die Geschieke Rußlands in ihre Hand gegeben werden. Diese „Wissenden“ bleiben unter der Not dieses begrenzten Daseins, unter der Not der zwischen Verheißung und Erfüllung aufgerichteten Schranke. An dieser Stelle, in dem Wissen um das Wirkliche als das Begrenzte und Beschränkte, d. h. unter der Not und Last gemeinsamen Sündereins müssen das postrevolutionäre Bewußtsein und der Protestantismus einander begegnen.

Literatur

Abhandlungen des ukrainischen wissenschaftlichen Institutes in Berlin. Band III. Berlin: W. de Gruyter & Co. 1931. (166 S.) 4^o. RM 12.—.

Der dritte Band dieser Sammelschrift, auf die in Or-O schon früher hingewiesen wurde, bringt vorwiegend historische Arbeiten. D. Doroschenko bespricht „Die Namen Ruß, Rußland und Ukraine in ihrer historischen und gegenwärtigen Bedeutung“ (S. 3—23). Der Verfasser gibt eine gute Übersicht über den Gebrauch dieser Namen und ihre ursprüngliche Bedeutung. Allerdings scheint es uns, daß die übertriebene Aufmerksamkeit für die an sich recht belanglose terminologische Frage nur aus den nationalen Kämpfen in Vorkriegsrußland zu erklären ist. B. Krupnykyj veröffentlicht eine Arbeit über J. Chr. Engels „Geschichte der Ukraine“ (1796), vorwiegend über deren Quellen (75—110). V. Kutschabskyj schreibt über „Die polnische Diplomatie und die ostgalizische Frage auf der Pariser Konferenz im Jahre 1919“ (127—156). S. Volodymiriv versucht die Zahl der Ukrainer in allen Ländern der Erde auszurechnen (24—53). Recht zweifelhaft scheinen uns die Ergebnisse des Artikels von M. Dolnykyj zu sein, der eine Charakteristik der Ukraine als einer „geographischen Individualität“ entwirft (S. 54—74), jedenfalls sind die Gedanken des Verfassers so allgemein formuliert, mit so wenig Material belegt, daß man aus dem Aufsatz nichts lernen kann. Für die geistesgeschichtlich interessierten Leser von „Orient und Occident“ haben nur zwei Aufsätze unmittelbares Interesse: „Die Weltanschauung der ukrainischen Dichterin Lesja Ukrainka“ von J. Mirschuk und eine Würdigung des vor kurzem verstorbenen ukrainischen Historikers V. Lipinski aus der Feder von D. Doroschenko.

I. Mirschuk (S. 111—126) stellt die Haupttendenzen der Weltanschauung der bedeutenden ukrainischen Dichterin L. Ukrainka (1874—1913) dar, und zwar auf Grund der Analyse der einzelnen Werke; diese Art scheint wirklich die einzig richtige zu sein, denn auf solche Weise erhält der Leser unter anderem eine lebendige Vorstellung von dem dichterischen Werk L. Ukrainkas. Leider stand dem Verfasser zu wenig Raum zur Verfügung, so daß er eine Reihe von Problemen nur andeutungsweise gestreift hat: so das wichtige Problem von der Stellung L. Ukrainkas zum Christentum. Die Verbindungen der Dichterin mit dem russischen Symbolismus sind bei der Aufzählung seiner Beziehungen zu der Weltliteratur gar nicht erwähnt. Versuche, den slavischen Charakter (Parallele mit Tolstoj und gar Masaryk!) der Weltanschauung L. Ukrainkas aufzuzeigen, sind nicht überzeugend. Einige Unebenheiten hätte man im Artikel gern nicht gesehen, so z. B. die Bezeichnung Boehmes: „Begründer der deutschen Mystik“ u. ähnl. Der Artikel ist als Einführung ins Werk L. Ukrainkas sehr zu empfehlen. — D. Doroschenko charakterisiert die geschichtlichen Ansichten V. Lipinskis (157—166). Leider sind die Werke Lipinskis, die seine Geschichtsphilosophie darlegen, nur erwähnt.

Fr. Erienbusch.

Verordnung des Moskauer Patriarchats an den Hochheiligen Metropolit von Litauen und Wilna Eleutherius¹⁾.

Wir haben von der folgenden Anregung Seiner Heiligkeit Kenntnis genommen:
I.

Es ist mir zu Ohren gekommen, daß der Professor der dogmatischen Theologie an dem russischen theologischen Institut zu Paris, der bekannte Schriftsteller Oberpriester S. N. Bulgakov, in seinen gedruckten vorliegenden Werken, wie in seinen Predigten eine besondere Lehre von der Sophia, der Weisheit Gottes, verkündet. Es gibt Leute, bei denen diese Theorie begeisterte Zustimmung findet und die sich die christliche Lehre im Sinne dieser Auffassung von der Sophia zu eigen machen und sie dementsprechend interpretieren; andere dagegen fühlen sich durch die Fremdartigkeit dieser Doktrin und ihre bisweilen ganz offen zu Tage tretende Unvereinbarkeit mit der Lehre der Kirche verwirrt. Ich habe mich daher an den Hochheiligen Metropolit von Litauen, dem die Verwaltung unserer ausländischen Kirchen in Westeuropa anvertraut ist, mit der Bitte gewandt, mich genauer über Bulgakovs Lehre zu unterrichten. Das vorliegende Material gibt uns nunmehr die Möglichkeit, uns folgendes Urteil über diese Lehre zu bilden:

Es sei hier zunächst bemerkt, daß es unzweckmäßig wäre, auf einzelne Punkte hinzuweisen, in denen Bulgakovs Anschauung in offenem Widerspruch zu der Lehre der Kirche steht, indem sie, wie dies bisweilen geschieht, häretische Ansichten erneuert, die bereits von der Kirche verworfen wurden. Nicht diese besonderen, der orthodoxen Lehre widersprechenden Lehrmeinungen sind charakteristisch für Bulgakov. Das sind bloss Einzelheiten, die direkte Folgerungen aus dem fundamentalen Prinzip, das dem ganzen System zugrunde liegt, darstellen: einem Prinzip, auf dem auch die ganze Lehre Bulgakovs von der Sophia, der Weisheit Gottes, beruht. Dieses Prinzip selbst entspricht nicht dem Geiste der Kirche, und das darauf errichtete System hat einen so selbständigen und eigenartigen Charakter, daß es entweder an die Stelle der kirchlichen Lehre treten oder ihr Platz machen müßte, sich jedoch in keinem Falle mit dieser zu verschmelzen vermag. Hierbei ist zu betonen, daß Bulgakov selbst durchaus nicht auf dem

¹⁾ Vgl. die unten folgenden Erläuterungen. — Uebersetzer der beiden ersten russischen Beiträge ist Dr. Otto Bueck.

«kirchlichen» Charakter seiner Lehre zu bestehen scheint. Ganz im Gegenteil blickt er als echter Intellektueller auf die kirchliche Ueberlieferung ein wenig von oben herab, als auf einen Standpunkt, über den man bereits hinweggeschritten ist und der schon hinter uns liegt. Dennoch bleibt Bulgakov seiner geistlichen Würde als Oberpriester und seinem Amt als Professor der Dogmatik am orthodoxen Theologischen Institut nach, im gewissen Sinne ein Repräsentant der rechtgläubigen Kirche. Daher kann es dieser durchaus nicht gleichgültig sein, wie die Lehre beschaffen ist, die er als Lehre der Kirche verkündet. Im allgemeinen erinnert Bulgakovs System an die halbpantheistischen und halbchristlichen Lehren der Gnostiker sowie anderer Denker der ersten christlichen Jahrhunderte, und dies um so mehr, als gerade die Lehren von der Weisheit, vom Logos und von der Vermittlung zwischen Gott und der kreatürlichen Welt das eigentliche Grundproblem der Gnostiker darstellen.

Da die Gnostiker noch gewisse Reste der heidnischen Philosophie mit sich schlepten, als sie zum Christentum gelangten, war es ganz unvermeidlich, dass sie hierdurch in Gegensatz zur christlichen Lehre gerieten. . . . Wonach die Gnostiker suchten, was sie erstrebten, war eine *philosophische* Erkenntnis, und da die Lehre vom unerkennbaren Gott kein konkretes Material für ihre philosophischen Konstruktionen darbot, so ergänzten die Gnostiker das Fehlende durch ihre Phantasie, indem sie das unsichtbare, gestaltlose Sein mit Hilfe sinnlicher Bilder der Einbildungskraft zu erfassen suchten. So entstanden bisweilen wahrhaft schwunghafte grossartige Dichtungen, die durch ihre Tiefe und Schönheit in Erstaunen setzen . . .

Auch Bulgakovs System ist kein blosses Produkt des philosophischen Gedankens, sondern in demselben Masse ein Werk der schöpferischen Einbildungskraft. Es ist gleichfalls eine Dichtung, die durch die Höhe ihrer Ideen und durch ihre äussere Gestaltung zur Bewunderung zwingt. Bulgakov operiert mit einer Terminologie und mit Begriffen wie sie auch in der orthodoxen Dogmatik und in der Heiligen Schrift verwendet werden. Und doch fragt man sich: ob das wirklich noch die Lehre der Kirche ist, die Bulgakov in diese neue Form kleidet? Kann unsere orthodoxe christliche Kirche die Lehre Bulgakovs noch als ihre eigene Lehre anerkennen? Um diese Frage zu beantworten, brauchen wir nicht das gesamte System Bulgakovs zur Darstellung zu bringen und zu analysieren. Wenn wir nicht seiner hypnotisierenden Wirkung verfallen wollen, tun wir gut, dieses System von einer andern Seite her zu betrachten. Nehmen wir einige Grundsätze der orthodoxen Dogmatik und sehen wir zu, worin sich ihr Inhalt in der Interpretation durch Bulgakov verwandelt.

1. *Gott* ist seinem Wesen nach ein *einiger* Gott und zugleich dreifaltig in seinen Personen. Wie ein einiger, absolut einfacher, reiner unteilbarer Geist drei Personen in sich zu fassen vermag, d. h. wie er ein dreifaches Bewusstsein oder drei «Iche» besitzen kann, die nicht auf einander zurückführbar sind — das wird für uns stets ein Geheimnis bleiben. Und das Gleiche gilt für den Satz von dem *einen* Prinzip der Gottheit in der heiligen Dreifaltigkeit. Der Vater gebiert den Sohn und

lässt den Heiligen Geist von Sich ausgehen. Dieser Satz ist eher eine dunkle Hindeutung auf weitere Geheimnisse im Schosse der Gottheit, als ein Versuch, diese Geheimnisse aufzuhehlen.

* * *

Nach Bulgakovs Lehre hat man in der Heiligen Dreieinigkeit ausser den drei Hypostasen noch die *Sophia*, die Weisheit Gottes, zu unterscheiden. Die Sophia ist der Gott seit Urbeginn eigene Gedanke von der kreatürlichen Welt, das ideale Urbild der Welt. Und da ein Gedanke Gottes nicht ein blosser Gedanke ohne Verwirklichung, kein blosser Schein eines Seins bleiben kann, so ist auch die Sophia eine geistige Realität, ein Wesen, und zwar ein lebendiges Wesen. Die Sophia ist nicht allein Gegenstand der göttlichen Liebe, sondern sie erwidert auch die Liebe Gottes mit ihrer eigenen Liebe, d. h. sie liebt Gott. Als ein lebendiges Wesen, das einer geistigen Liebe fähig ist, müsste die Sophia Bewusstsein und somit auch eine Hypostase besitzen. Das ist es auch in der Tat, was Bulgakov anfänglich behauptet hat, wobei er freilich in jeder Weise betonte, dass diese Hypostase anderer Art wäre als die drei göttlichen Hypostasen, und sich von ihnen unterschiede. Allein allen solchen Reservaten zum Trotz bedeutete das dennoch eine offenkundige Neuerung der christlichen Lehre von der Heiligen Dreifaltigkeit. Neuerdings identifiziert jedoch Bulgakov die Sophia mit der nichthypostasenhaften *Usia*, mit dem Wesen Gottes. Und da nunmehr die Sophia keine Hypostase darstellt, erwidert sie die Liebe Gottes nur noch in passiver Weise, durch eine hingebende, weibliche Liebe. Nach christlicher Anschauung muss die Liebe, selbst als passive, hingebende Liebe, um geistige, und um so mehr noch Göttliche Liebe sein zu können, Bewusstsein haben, d. h. einer Hypostase und nicht etwa einem seiner Natur nach nicht-hypostasenhaften Wesen angehören. Sonst wäre sie nichts mehr als ein blosser Instinkt, eine «wortlose» Regung, die nicht von der Vernunft gelenkt wird, d. h. sie wäre ein Vorgang, der im absoluten Geiste völlig undenkbar ist. Selbst Eva ward erst *nach* dem Sündenfalle eine solche unbewusste, natürliche Liebe, ein «Verlangen nach dem Manne» zuteil (vgl. Gen III, 16).

Was nun das Verhältnis der drei Hypostasen zur Sophia anbetrifft, so ist Bulgakov der Ansicht, dass die Sophia allen drei Hypostasen zugehört; er macht jedoch einen Unterschied zwischen der Selbstoffenbarung der zweiten Hypostase, wobei die Sophia zum Logos oder zur Weisheit im eigentlichen Sinne wird, und der Selbstoffenbarung der dritten Hypostase, wo die Sophia Gottes Herrlichkeit, Gottes Freude über Sich Selbst darstellt. Indem Bulgakov seinen anthropozentrischen Standpunkt näher zu begründen sucht, von dem aus er sein ganzes System konstruiert (wobei er anscheinend vergisst, dass die Geschichte der Menschheit nicht einmal das Leben der kreatürlichen Welt auszumachen vermag — man denke z. B. nur an das Leben der Engel — um wie viel weniger also das Leben der Gottheit!), — behauptet er weiter, dass «das Axiom, das den eigentlichen Ausgangspunkt der Offenbarung bildet», die «Ebenbildlichkeit der Gottheit und der Menschheit» wäre. Darnach wäre also Sophia die ewige Menschheit in Gott, als das Urbild und der Urgrund des menschlichen Seins. Den Unter-

schied zwischen Sohn und Heiligem Geist in ihrem Verhältnis zur Sophia, als der Menschheit in Gott, will Bulgakov gleichfalls als den Unterschied zweier geistiger Prinzipien in Gott, nach Analogie der beiden Prinzipien im Menschen, dem männlichen und weiblichen, verstehen. Für das rechtgläubige Bewusstsein ist die Behauptung, dass die Sophia als die Herrlichkeit Gottes dem Heiligen Geiste zugehöre (heißt doch gerade der *Sohn Gottes* «der Glanz der Herrlichkeit des Vaters»), etwas höchst Unerwartetes. Genau so überraschend und befremdend ist jedoch die Behauptung, dass der Heilige Geist der Vollender des Werkes Christi sei. Ueberraupt ist es schwer zu sagen, welch konkreten Nutzen für die Aufhellung des Geheimnisses, welches das Leben der unerschöpflichen Gottheit umschwebt, diese, wer weiss wo hergeholte Unterscheidung zweier Prinzipien in dem einfachen Wesen Gottes — des männlichen und weiblichen — haben soll . . . [Metropolit Sergius sieht in dieser Lehre, die ihn an die des Religionsphilosophen Rosanov erinnert, eine besondere Gefahr].

Es ist wohl kaum nötig hinzuzufügen, dass Bulgakovs Lehre vom Wesen Gottes nichts mit der kirchlichen Ueberlieferung, noch mit der orthodoxen christlichen Kirche im allgemeinen zu tun hat.

II. Von der Menschwerdung des Sohnes und des Wortes Gottes.

Wir glauben, dass des Menschen Sündenfall, zu dessen Wiedergutmachung der Sohn Gottes zu uns herniederstieg, keineswegs mit zu dem Schöpferplan Gottes gehörte. Der Mensch ward frei erschaffen, wobei allerdings immer die theoretische Möglichkeit seines Falles in die Sünde bestand; allein diese Möglichkeit wurde mehr als wett gemacht durch die Fähigkeit, in seiner ursprünglichen Sündlosigkeit zu verharren, auch konnten die erstgeschaffenen Menschen hierzu stets auf den Beistand der auf sie gerichteten göttlichen Fürsorge zählen. Wäre der Mensch standhaft geblieben, so wäre die gesamte Geschichte der Menschheit völlig anders verlaufen als jetzt. Gleich den sündlosen Engeln hätte sich der Mensch in normaler Weise zum Ebenbilde Gottes emporentwickelt. Er hätte unaufhaltsam alle guten Anlagen seiner Natur zur Entfaltung gebracht und, ohne zu schwanken, die theoretische Möglichkeit des Sündenfalls überwunden, bis diese sich, wie bei den Engeln, in eine tatsächliche Unmöglichkeit verwandelt hätte. Da der Mensch «stark» gewesen wäre, hätte er «des Arztes nicht bedurft» (Matth. IX, 12) und daher wäre es gar nicht zu einer Menschwerdung des Gottessohnes gekommen. Dies war der ursprüngliche Plan der Ordnung für die irdische Welt, wie ihn der Schöpfer im Hinblick auf die menschliche Freiheit entworfen hatte, doch der von dieser nicht verwirklicht wurde. Natürlich hat der Herr in seiner Allwissenheit auch den Sündenfall vorausgesehen und daher auch den Erlösungsplan — durch die Menschwerdung des Sohnes — vorentworfen. «Vorhersehen» heisst jedoch nicht etwa «Wollen» oder «Vorherbestimmen». In diesem Sinne kann man — im Hinblick auf die Wünsche und Absichten Gottes — den Sündenfall des Menschen und die hierdurch veranlasste Menschwerdung des Gottessohnes eine Zufälligkeit nennen, die durch den freien Willen der Kreatur in den ursprünglichen Weltplan hineingetragen wurde . . .

* * *

Nach Bulgakovs Auffassung hingegen ist die Menschwerdung des Gottessohnes nicht bloss keine Zufälligkeit in dem Weltplane, sondern hat umgekehrt «Gott die Welt gerade um der Menschwerdung willen erschaffen». Von der «Notwendigkeit der Liebe» getrieben schaffte Gott die Welt aus dem Nichts, d. h. aus seinem eigenen Wesen heraus, da ein anderes Material nicht zur Verfügung stand. Im Schöpfungsakte «entäußert sich» Gott, tritt Er aus der ihm eigenen Ewigkeit heraus und in eine fremde, ihm unnatürliche Region des Seins, in die der Zeit hinüber. Neben der ewigen göttlichen Sophia erscheint damit eine neue kreatürliche Sophia, eine zwar unter ihrer kreatürlichen Beschränkung leidende, nichtdestoweniger aber dennoch göttliche Sophia. Dieselbe Notwendigkeit zu lieben, treibt nunmehr Gott dazu, die kreatürliche Sophia von ihrer kreatürlichen Unvollkommenheit zu befreien und sie der Fülle des göttlichen Lebens wieder zurückzugeben. Das aber geschieht durch die Fleischwerdung Gottes. Der Logos, die Hypostase der göttlichen Sophia, nimmt den Menschen, die Hypostase der geschöpflichen Sophia, in sich auf und führt hierdurch, indem sie alle Geschöpfe vergöttlicht, alles seinem Endziel zu, da Gott «alles in allem» ist. Wir müssen besonders darauf aufmerksam machen, dass Bulgakov dort, wo er sich über die Art der Vereinigung zweier Wesenheiten in der Person des Herrn Jesus Christus äussert, die von der Kirche verworfene, dem Apollinarius zugeschriebene Häresie erneuert. (Ob sie ihm zu Recht oder Unrecht zugeschrieben wird, mag hier unerörtert bleiben.) Die Möglichkeit, ja mehr noch, die Notwendigkeit der Menschwerdung Gottes ist in der Natur der Dinge selbst begründet, insofern eine Ebenbildlichkeit in dem Verhältnis von Gottheit und Menschheit vorliegt. «Die göttliche Sophia, als Organismus der Ideen ist die ewige Menschheit in Gott.» Daraus scheint hervorzugehen, dass der göttliche Logos sich nicht vollständig verwirklicht hätte, wenn Er sich nicht auf Erden in Gestalt des Menschen verkörpert hätte. Das Wort ward Fleisch, nicht etwa weil der Mensch Gottes die Erlösung des sündigen Menschen. Diese ist jedoch nur eine Nebenabsicht, die gegenüber dem unendlich viel grossartigeren Hauptziel: die gesamte kreatürliche Sophia in die Gottheit zurückzuführen, völlig verblasst . . .

Sehr unklar bleibt im System Bulgakovs auch die Lösung des Problems der Möglichkeit des Sündenfalles. Nach der Lehre der Kirche ist die Selbstäußerung Gottes bei der Schöpfung so zu verstehen, dass der Allmächtige sich zu einer Selbstbegrenzung entschliesst, indem Er neben Seinem schöpferischen Willen noch eine Selbstbestimmung der geschaffenen Geister zulässt. Etwas ganz anderes dagegen ist es, wenn die Welt die zwar auch kreatürliche, aber immer noch göttliche Sophia, und der Mensch das «hypostasenhafte Zentrum» der kreatürlichen Sophia, ja «sogar ein erschaffender Gott» sein soll. Nach Bulgakov ist der menschliche Geist (die Seele) nicht natürlicher, sondern göttlichen Ursprungs. Die göttliche Natur dieses Geistes ist «ebenso ewig wie Gott». Er nimmt auch selbst an Seiner Erschaffung teil; das biblische: «Lass uns schaffen!» (in dem die kirchliche Tradition einen Hinweis auf die Dreifaltigkeit der göttlichen Person erblickt), wird von Bulgakov auch auf das Geschöpf bezogen. Der Schöpfer fragt dieses gewissermassen,

ob es damit einverstanden sei, erschaffen zu werden, und der Geist setzt durch sein zustimmendes «Ja» selbst die Absicht des Schöpfers in die Wirklichkeit um. Vom Standpunkt der Kirche aus ist es schwer zu verstehen, wie der Geist geschaffen wurde, d. h. wie ein erst in einem bestimmten Moment ins Dasein tretendes Wesen noch vor seiner Entstehung sich für etwas entscheiden und seinen Willen kundgeben konnte. Allein Bulgakov rechnet auch in diesem Punkte nicht mit der Meinung der Kirche, die ja die Hypothese von der Präexistenz der Seelen zurückgewiesen hat . . .

III. *Von der Versöhnung.* Das Wesen der Lehre von der Versöhnung lässt sich kurz dahin formulieren, dass unser Herr Jesus Christus, indem Er Sein Leiden auf Sich nahm, damit Gott, dem Vater, einen gewissen Wert einbrachte, der die Forderungen der göttlichen Gerechtigkeit, die sich aus dem Sündenfall ergaben, überreichlich befriedigte. Er schuf damit ein Äquivalent (um ein Wort Bulgakovs zu gebrauchen) für die Bestrafung der Sünde.

Ist denn aber der Gedanke tatsächlich zulässig, dass sich die Göttliche Gerechtigkeit mit der Sünde als solcher, d. h. mit dem Bösen abfinden kann, wenn Gott bloss einen Gegenwert für dieses erhält? Und ferner: Wenn es sich nur um dies «Äquivalent» handelte, und dieses Äquivalent bezahlt — ja sogar überreichlich bezahlt wurde —, warum gibt es dann überhaupt noch die ewigen Qualen für die unbussfertigen Sünder?

Demnach wird also die göttliche Gerechtigkeit nur dann befriedigt, wenn der Sünder Busse tut, d. h. wenn er aufhört, ein Sünder zu sein. Man kann hiernach die erlösende Kraft des Leidens Christi darin erblicken, dass Er durch dieses Leiden die Sünde aus der menschlichen Natur austrieb und sie damit vor dem göttlichen Zorne bewahrte. Wenn es jedoch auf die Erneuerung der menschlichen Natur ankommt, wieso war hierzu gerade der Kreuzestod Christi erforderlich, da ja der Allmächtige zu diesem Zwecke auch andere, weniger schmachvolle Mittel hätte wählen können?

Die geoffenbarte Lehre erklärt dies durch die historische Situation und die tatsächlichen Verhältnisse, unter denen die Tat der Erlösung vollzogen werden musste. Als der Erlöser in diese Welt eintrat, fand Er hier ein «Reich der Finsternis» vor, ein Reich, das «vom Fürsten dieser Welt», samt seinen Sklaven — den Menschen — regiert wird. Die Erlösung nahm so die konkrete Form einer Befreiung der Menschen «von der Arbeit für den Feind und von der Versklavung an den Feind» an, wobei dieser, nämlich der Feind, natürlich alles nur Mögliche tat, um eine solche Befreiung zu verhindern. Der Schöpfer hätte freilich dieses Reich durch den Hauch Seines Mundes vernichten können; allein Er hielt an Seiner Selbstentäußerung fest, durch die Er bei der Erschaffung freier Wesen, sich sozusagen selbst zu begrenzen für gut befunden hatte. Er nahm die irdischen Verhältnisse so hin, wie sie sich infolge des Missbrauches der Freiheit durch den Teufel und die Menschen gestaltet hatten. Gerade um sich nicht über den gegebenen Stand des Lebens zu erheben, sondern um sich ihm unterzuordnen, nahm der Herr alles in Kauf, auch die «Knechtsgestalt», und nannte Sich in diesem

Erdenleben nicht anders als den «Menschensohn», indem Er so dem Teufel die Freiheit und die Möglichkeit zugestand, gegen Ihn aufzutreten und Ihm entgegenzuwirken. Als nun der Teufel bei der Versuchung nichts erreichte, «suchte er» Ihn durch seine Kinder «zu töten» (Joh. VIII, 40-41), ja er brachte es dahin, dass Er den schimpflichen Tod am Kreuze erleiden musste, auf dass Er ein Fluch in den Augen der Menschen würde und der Teufel sein Reich behauptete.

Das Leiden und der Kreuzestod hingen also mit den gegebenen Lebensverhältnissen zusammen, denen sich der Herr, um der Erlösung der Menschen willen, freiwillig unterordnete. Das ist es, was jenes: «Er erniedrigte sich selbst» bedeutet. — Er entäußerte Sich (Phil. II, 7) — das ist der eigentliche Sinn der Kenosis des Sohnes Gottes.

Wenn man so will, beginnt die hohe Tat des Erlösers schon mit dem ersten Moment Seines Erdenlebens, ja bereits von Ewigkeit her (wegen der Herr Jesus Christus auch das «Lamm» heisst, «das erschaffen ward seit der Schöpfung der Welt»). Der wichtigste und abschließende Akt dieser hohen Tat war ohne Zweifel der Tod am Kreuz: weil der Mensch Jesus nur dadurch, dass Er den Gehorsam des getreuen Knechtes bis in den Tod übte, das ganze Werk der Gerechtigkeit vollendete, das der Herr den Menschen nach dem Sündenfall auferlegt hatte. So wie alle Menschen durch den Tod (d. h. durch die Trennung der Seele vom Leibe) den Bruch mit dem Irdischen vollziehen und der Verwesung anheimfallen, um mit der Seele der Gerechten das Kommen «eines neuen Himmels und einer neuen Erde» (II. Petr. III, 13) mitsamt ihren neuen Lebensverhältnissen zu erwarten, hat sich auch der Mensch Jesus nur durch Seinen leiblichen Tod von der Erdenwelt samt ihrer Herrschaft des Teufels etc. losgelöst. Daher ist auch der Tod (oder das Blut Christi) im wesentlichen das Lösegeld, durch das uns unsere Befreiung von den Sklavenbanden des Teufels zuteil wurde. Als freiwilliger Tod aber stellt dieser Tod das Versöhnungsoffer des Gottessohnes dar, das Er für die Erlösung der Menschheit brachte.

Bei der Versöhnungstat des Erlösers war Gott nicht etwa nach der Art eines geistigen Oberhaupts aller Kreaturen, noch auch als Oberhaupt der gesamten Menschheit tätig (dem hätte ja auch die «Knechtsgestalt», die Er annahm, nicht entsprochen), so dass die Früchte Seiner Tat sich gleichsam mechanisch oder formal-juristisch auf die ganze Welt und alle Menschen erstreckten. Er wurde ein «neuer» oder ein «zweiter Adam», der Stammvater eines neuen Menschengeschlechtes. Er erkaufte und vergöttlichte damit vor allem Seine eigene «Empfangnis», um hierdurch den Grund zu einem neuen Geschlecht von «Christenmenschen» (I. Kor. XV, 3) zu legen. Daher können auch nur jene die Früchte Seiner Tat geniessen, die im Geiste zu neuen Menschen wiedergeboren und in allem eins werden mit Christus . . .

* * *

Wenn Bulgakov den Sündenfall nicht als den einzigen Grund für die Menschwerdung des Logos ansieht, wenn die Gründe hierzu sozusagen in den Tiefen der Gottheit selbst liegen sollen, so kann auch die Erlösung des gefallenen Menschen nur eine Art Zugabe zu der Menschwerdung darstellen. Man muss «die Kenosis der Fleischwerdung Gottes»,

sagt Bulgakov, «in dem ganzen furchtbaren Ernst dieses Aktes nehmen: als das metaphysische Gulgathia der Selbstkreuzigung des Logos bei der Verkörperung . . .» Der Kampf des Guten mit dem Bösen, der von der Lehre der Kirche als Ringen des Erlösers mit der Person des Teufels dargestellt wird, wird von Bulgakov aus der objektiven Sphäre in die Innenwelt des Erlösers selbst verlegt und zu einem Kampfe mit und in ihm selbst gemacht: etwa zu einem Kampfe der mitleidsvollen Liebe, die zur Opfertat aufruft, mit der vollkommensten Heiligkeit, die davor zurückscheut, die Sünde in sich aufzunehmen . . .

Um die psychologische Bedeutung des Kelches von Gethsemane verständlich zu machen, entwirft Bulgakov ein imaginäres Bild des neuen Ratschlusses der Allerheiligsten Dreifaltigkeit, nach der Art jenes, der bei Erschaffung des Menschen erging. Hierbei spricht Bulgakov absichtlich oder unabsichtlich einen Gedanken aus, der auch in den andern Teilen seines Systems dunkel mitschwingt: Für den Sündenfall sei nicht der Mensch allein, sondern der Schöpfer selbst mitverantwortlich, der den Menschen so und nicht anders erschaffen hätte. «Gott spricht gleichsam aufs neue in der Heiligen Dreifaltigkeit und in dem Ratschluss der über den Menschen ergeht: Da Wir den Menschen als leichtverführbar in seiner Kreativität und als einen nummehr der Sünde Verfallenen geschaffen haben, so lasset Uns ihn jetzt neu erschaffen, indem Wir es auf Uns nehmen, der Gerechtigkeit Genüge zu tun. Die Gerechtigkeit aber besteht darin, dass der, der für das Sein der Menschen verantwortlich ist, selbst die Folgen Seines Schöpfungsaktes auf Sich nimmt. Zugleich mit dem Sohne Gottes leidet die gesamte Heilige Dreifaltigkeit unter der Last der Sünde: der Vater, der als der gerechte Richter über Seinen Sohn, und in diesem über Sich selbst als Schöpfer der Welt zu Gericht sitzt.» Daraus ergibt sich anscheinend die Schlussfolgerung, dass es für den Menschen, den der Schöpfer in eine solche Lage gebracht hatte, beinahe unmöglich war, nicht zu sündigen. Sagt denn nicht auch Adam: «Das Weib, das Du mir beigesellt hast, gab mir von dem Baum und ich ass» (Gen. III, 13). Im Gegensatz hierzu deutet die Kirche diesen Versuch Adams, Gott mitverantwortlich für den Sündenfall zu machen, bereits als Zeichen der Verderbnis des menschlichen Gewissens, die durch die Sünde verursacht wurde.

Nach Bulgakov erleidet der Gottmensch um der Versöhnung willen zwei Tode: einen geistigen und einen leiblichen Tod. Da der Göttliche Logos Selbst im Gottmenschen die Stelle des menschlichen Geistes eingenommen hat, ist für Ihn der geistige Tod ein «Gottestod», der gleichsam in einer Art Loslösung des Sohnes von der Heiligen Dreieinigkeit, in Seinem «Verlassensein von Gott» besteht. «Der neue sündlose Adam identifiziert sich selbst dank seiner mitleidsvollen Liebe mit dem alten sündigen Adam.» Der geliebte eingeborene Sohn nahm die Sünde auf Sich und mit ihr und in ihr den Zorn Gottes über die Sünde, sowie die Feindschaft Gottes, und Er trennte Sich gleichsam durch sie von dem Vater.» Da dieser «Gottestod» sich in der Nacht von Gethsemane zutrug, als Christus alle Sünden des ganzen Menschengeschlechtes und jedes einzelnen Menschen im besonderen, in Sich durchlitt und durchlebte, die je in der Gegenwart und in der Vergangenheit begangen wurden, wodurch der Gerechtigkeit Gottes genug getan und das Lösegeld für sie (näm-

lich als «Aequivalent für die Höllenqualen») bezahlt ward, ward so die Versöhnung vollzogen, derart, dass damit Gethsemane völlig in den Vordergrund tritt und Gulgathia gänzlich verdunkelt. Gulgathia hat damit nur noch die Aufgabe, den leiblichen Tod sich vollziehen zu lassen: den Tod der menschlichen Natur des (entseelten) Gottmenschen, als Ergänzungsakt zu dem geistigen Tode in Gethsemane . . .

Und doch ist für jeden Dulder die Vorbereitung auf das Leiden, mag es auch von noch so qualvollen Gedanken und Erlebnissen begleitet sein, nicht das gleiche, wie das Leiden selbst. Wir dürfen nicht vergessen, dass in diesem Falle der Dulder — der Menschensohn war und dass Er daher auch nach menschlicher Art leiden musste, da er ja Seinem göttlichen Wesen nach frei von jeglichem Leiden war. Die Hilflosigkeit «des Knechts» gegenüber der triumphierenden Bosheit und der ganze Schrecken dieses ihres Triumphes über die Unschuld stellen sich Jesus Christus natürlich *nicht* in Gethsemane (d. h. in Gedanken), sondern in Gulgathia (d. h. in der Wirklichkeit) in ihrer ganzen Greifbarkeit und Realität dar. Daher erlebte Er auch das «Verlassensein von Gott», d. h. die Tatsache, dass Gott bei dem Triumph des Bösen über die Unschuld nicht eingreift und Halt gebietet — nicht in Gethsemane, sondern gerade in Gulgathia, wo Er ausrief: «Mein Gott, Mein Gott, warum hast Du mich verlassen?» Der Ersatz Gulgathas durch Gethsemane wird für Bulgakov nur darum möglich, weil es bei ihm der Logos — ja sogar die gesamte Heilige Dreieinigkeit selbst ist, die da leidet, wie sie ja bereits bei der Fleischwerdung des Wortes, ja schon bei der Erschaffung der Welt gelitten hat . . .

Mit diesen Ausführungen wollen wir die Prüfung des Systems des Professors und Oberpriesters Bulgakov beschliessen.

Diese Prüfung hat wohl mit genügender Deutlichkeit ergeben, dass die Lehre Bulgakovs

1) ihrer Idee und ihrer Absicht nach nicht dieselbe Lehre ist, die von der Kirche vertreten wird, und dass ihr Urheber nicht bereit ist, der kirchlichen Ueberlieferung Rechnung zu tragen. In einigen Punkten stimmt sie sogar ganz offen mit gewissen Irrlehren überein, die von der Kirche verurteilt wurden.

2) trägt das System, seinem Inhalte nach, soviel Eigenartiges und Willkürliches in die grundlegenden Glaubenssätze hinein, dass sie mehr an den (von der Kirche gleichfalls verurteilten) Gnostizismus, als an das Christentum erinnert, obwohl Bulgakov (ganz wie der Gnostizismus) mit den den Christen geläufigen Begriffen und Termini operiert.

3) ist diese Lehre wegen der Folgerungen, die sich aus ihr ergeben, noch um so gefährlicher, als sie durch die scheinbare Tiefe ihrer Ideen und durch ihren allgemeinen tiefenfrommen Ton einen starken Reiz ausübt. Indem durch diese Lehre die Möglichkeit nahegelegt wird, die Verantwortung für den Sündenfall auf den Schöpfer abzuschieben, vermindert diese Theorie im Menschen das Bewusstsein seiner Sündhaftigkeit, d. h. sie erschüttert die Grundlagen des geistlichen Lebens selbst. Indem sie andererseits die Erlösung des Menschen als eine Art göttlichen Weltprozesses hinstellt, der sich in der geschaffenen Natur und im Menschen im besonderen vollzieht, öffnet sie der Verderbnis des Lebens Tor und Tür.

Demgemäss haben wir auf Grund unserer Verordnung vom 24. August 1935, Nr. 93, uns dahin entschieden, dass

I. Die Lehre des Professors und Oberpriesters S. N. Bulgakov, als eine eigenartige und willkürliche (sophianische) Auslegung der orthodox-christlichen Lehren, die die kirchlichen Dogmen häufig entstellt und in einigen Punkten Irrlehren, die von den Konzilien der Kirche offen verurteilt wurden, erneuert, andererseits aber durch ihre praktischen Folgerungen geeignet ist, das geistige Leben zu gefährden — für eine der Heiligen Rechtgläubigen Kirche fremde und fernstehende Lehre zu erklären und alle ihre treuen Diener und Anhänger davor zu warnen, sich von dieser Lehre verführen zu lassen.

II. Alle rechtgläubigen Hochwürdigen Erzpriester, Kleriker und Laien, die so unvorsichtig waren, sich für die Lehre Bulgakovs gewinnen zu lassen und ihm bei der Seelsorge sowie in ihren geschriebenen und gedruckten Werken Gefolgschaft zu leisten, zur Berichtigung ihrer Irrtümer und zur unbeirrbareren Treue gegenüber der «echten Lehre» zu ermahnen.

III. Was den Oberpriester S. N. Bulgakov selbst anbelangt, der ausserhalb der rechtgläubigen Kirchengemeinschaft des Moskauer Patriarchats steht,¹⁾ vorläufig kein besonderes auf ihn bezügeltes Urteil zu fällen; doch ist für den Fall, dass die Frage der Wiederaufnahme Bulgakovs in diese Gemeinschaft aufs neue gestellt werden sollte, als Bedingung dieser Wiederaufnahme sowie der Erlaubnis zur Ausübung sakramentaler Handlungen ein schriftlicher Widerruf der von ihm gegebenen sophianischen Deutung der Glaubensdogmen und seiner sonstigen dogmatischen Irrlehren sowie ferner ein gleichfalls schriftlich abzugebendes Versprechen der unverbrüchlichen Treue gegenüber der Lehre der Rechtgläubigen Kirche von ihm zu verlangen.

Wovon Eure Heiligkeit durch die vorliegende Verordnung in Kenntnis gesetzt wird.

Den 7. September 1935.

M. P. ²⁾ Nr. 1651.

Der Stellvertreter des Platzhalters des Patriarchenstuhls:
Sergius, M. v. Moskau.

Der Geschäftsträger des Moskauer Patriarchats:
Oberpriester Alexander Lebedev.

¹⁾ Sergius Bulgakov untersteht der vom Moskauer Patriarchat unabhängigen Kirchenleitung des Metropoliten Eulogius in Paris.

²⁾ = Moskauer Patriarchat.

Rechenschaftsbericht des Professors und Oberpriesters Sergius Bulgakov, erstattet im Oktober 1935 an seine Heiligkeit den Metropoliten Eulogius.

Eure Heiligkeit,

Eure Heiligkeit hat mir den Vorschlag gemacht, mich schriftlich über den Inhalt der Verordnung des Moskauer Patriarchats zu äussern, die sich gegen meine theologische Lehre über die Sophia: die Weisheit Gottes, richtet. Zu einer Entgegnung verpflichtet mich aber nicht nur der Gehorsam gegenüber Eurer Heiligkeit, sondern auch der Umstand, dass ich vom Moskauer Metropoliten, dem Haupte meiner mütterlichen Kirche, vor meinen Zuhörern, den Studenten des Theologischen Instituts, vor der mir anvertrauten Gemeinde, allen orthodoxen Kirchen und endlich auch vor der gesamten christlichen Welt, mit der ich durch zahlreiche ökumenische Beziehungen verbunden bin — der Untreue gegenüber dem orthodoxen Glauben bezichtigt werde. Zunächst muss ich, im Hinblick auf diese Anklage, eine grundlegende Tatsache feststellen, die für den vorliegenden Fall überaus charakteristisch ist. Meine Werke, in denen meine Gedanken zur Darstellung kommen — d. h. die lange Reihe von Büchern und Aufsätzen in verschiedenen Sprachen, die zusammen mehr als ein Tausend Seiten umfassen und von mir während eines Zeitraums von mehr als 20 Jahren zur Veröffentlichung gelangten, können zu ihrem grössten Teil dem Metropoliten Sergius und seinem Synod schwerlich bekannt geworden sein, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil das Sowjetregime die Einfuhr von Büchern theologischen und religiösen Inhalts nicht gestattet. Aber selbst wenn man annehmen wollte, dass im gegebenen Falle für diesen besonderen Zweck eine Ausnahme hätte gemacht werden können, so ist dies ja nach dem eigenen Geständnis des Metropoliten Sergius nicht geschehen, der ja selbst erklärt, er habe den Metropoliten von Litaunen ersucht, ihn ausführlicher über meine Lehre zu informieren, und das vom Metropoliten Eulotherius und auf dessen Verantwortung hin vorgelegte Material «gäbe nunmehr die Möglichkeit, sich ein Urteil über diese Lehre zu bilden». Aber selbst wenn der Metropolit kein so aufrichtiges Geständnis über die Quellen seiner Information gemacht hätte, ginge doch aus dem ganzen Inhalt des Dokuments mit genügender Deutlichkeit hervor, dass er die meisten meiner Werke nicht kennt. Ich muss mich daher allein auf die Auszüge beschränken, die ihm durch Vermittlung des Metropoliten Eulotherius bekannt geworden und fast ausnahmslos einigen Kapiteln meines letzten Buches «Das Lamm Gottes» entnommen sind. Wir finden uns daher einem ganz eigenartigen Fall gegenüber: Das Urteil über meine Lehre ist vom Metropoliten Sergius ohne genauere Kenntnis der inkriminierten Werke gefällt worden.

Ausserdem aber möchte ich noch auf eine besondere Einzelheit aufmerksam machen. Unter all meinen Werken, die im Literaturverzeichnis erwähnt sind, gibt es nur eins, das dem Metropoliten Sergius zugänglich

sein konnte. Es ist dies das zu Beginn des Jahres 1917 in Moskau erschienene Buch «Das ewige Licht». Als Autor dieses Buches aber war ich Mitglied des allrussischen Kirchenkonzils und wurde ich von diesem sogar zum Mitglied der Oberkirchenverwaltung gewählt. Im Sommer des Jahres 1918 richtete ich an den Hochheiligen Patriarchen das Gesuch, mich durch Handauflegung zum Oberpriester zu weihen, eine Bitte, die der Patriarch mit väterlicher Liebe und Vertrauen entgegennahm und auf die hin er seinen Vikar, den ehemaligen Rektor der Moskauer Geistlichen Akademie, Bischof Theodor, der mich selbst und meine Werke seit langem kannte, mit der Handauflegung beauftragte. Wie ich denn überhaupt von den Mitgliedern des Kirchenkonzils (Sobors) nie ein Wort des Misstrauens oder Zweifels hinsichtlich meiner Rechtmäßigkeit vernommen habe.

Es entsteht hiernach die Frage: Wir vermochte der Metropolit über die Schwierigkeit hinwegzukommen, sich über ein kompliziertes «System» ein Urteil zu bilden, ja ein Verdammnisurteil über dieses System auszusprechen, ohne es wirklich zu kennen? Er sagt, es sei «unzweckmässig, auf einzelne Punkte hinzuweisen, in denen Bulgakovs Ansicht in offenem Widerspruch zur Lehre der Kirche steht und bisweilen sogar häretische Anschauungen erneuert, die bereits von der Kirche verworfen wurden». Allein wenn es solche Punkte gibt und wenn sie dem Metropoliten Sergius bekannt sind, so ist es geradezu Pflicht, auf sie hinzuweisen, sowohl um die Gläubigen zu warnen, als auch zu meiner persönlichen Aufklärung und Zurechtweisung. — An einer andern Stelle sagt der Metropolit «Wir brauchen hier nicht das ganze System Bulgakovs darzulegen, Wenn wir nicht seiner hypnotisierenden Wirkung verfallen wollen, tun wir gut, es von einer andern Seite her zu betrachten: Nehmen wir einige Grundsätze der orthodoxen Dogmatik und sehen wir zu, worin sie sich in der Interpretation durch Bulgakov verwandeln.»

Man sollte meinen, hier wäre es nur natürlich, gerade umgekehrt zu verfahren: wenn man schon ein allgemeines und endgültiges Urteil über mein System fällen, um so mehr aber, wenn man es zurückweisen und verdammen will, so ist es geradezu unerlässlich, «das System» als Ganzes, von seinen grundlegenden Voraussetzungen aus zu betrachten, und den Weg vom Zentrum zur Peripherie einzuschlagen. Trotzdem aber wird, ungeachtet der Ablehnung, das System als Ganzes zu untersuchen, diesem System das Urteil gesprochen! «Dieses Prinzip selbst», so lautet das Urteil, «(die Lehre von der Sophia) entspricht nicht dem Geiste der Kirche, und das ganze System ist so selbständig und eigenartig (?), dass es entweder an die Stelle der kirchlichen Lehre treten oder ihr Platz machen müsste, in keinem Falle jedoch mit dieser zu verschmelzen vermag.» Was soll man auf ein solches Verdammnisurteil erwidern?

Ehe ich jedoch zur Analyse des dogmatischen Inhalts der Verordnung übergehe, muss ich noch besonders darauf hinweisen, wie wenig ein solcher Akt dem Geiste der Kirche und des orthodoxen Christentums entspricht. Der Metropolit Sergius nimmt hier die Rolle des römischen Papstes auf sich, die im «charisma veritatis» dogmatisch festgelegt ist, nämlich die des Pontifex, der gemäß dem Vatikanischen Dogma ex sese sine consensu ecclesiae unfehlbar urteilt. Wir wissen aus der Kirchengeschichte selbst, in welchem Masse sogar die höchsten Würden auf der

Stufenleiter der Hierarchie ihre Inhaber nicht vor dogmatischen Irrtümern zu bewahren vermochten. Ich halte mein «System» durchaus nicht für unfehlbar: es muss noch zur Diskussion gestellt werden — jedoch diese Diskussion hat noch nicht einmal begonnen.

Der theologische Inhalt der Verordnung des Metropoliten Sergius zerfällt in zwei Teile: in einen allgemeinen und in einen besonderen Teil. Der erste enthält die Charakteristik des Typus meiner theologischen Lehre, der zweite geht auf einzelne dogmatische Probleme ein. Der erste Teil führt zu einer allgemeinen Verurteilung des Typus meines Systems. Hier heisst es einmal: «Er besteht nicht auf der Kirchlichkeit seiner Lehre. Als echter intellektueller blickt er auf die kirchliche Ueberlieferung ein wenig von oben herab, als auf einen Standpunkt, über den man bereits hinweggeschritten ist und der bereits hinter uns liegt.» Ich protestiere aufs entschiedenste gegen diese mir zugeschriebene Absicht, nicht auf der Kirchentreue meiner Anschauungen bestehen zu wollen: eine Haltung, die für einen rechtgläubigen Priester und Theologen mehr als seltsam wäre. Wenn der Metropolit Sergius mein Werk in Händen hätte, so könnte er sich davon überzeugen, dass es darin keine einzige Untersuchung gibt, bei der ich nicht den ganzen Inhalt der kirchlichen Ueberlieferung, soweit diese mir zugänglich war, heranziehe und berücksichtige und zwar in ihrem ganzen Umfange und in jeder ihrer Formen, d. h. sowohl die Patristik, als auch die Liturgik, die Ikonographie usw., ob es sich nun dabei um die Verehrung der Heiligen Jungfrau, des Hl. Johannes des Täufers, der heiligen Engel, der heiligen Ikonen, oder um Fragen der Christologie, der Ecclesiology oder der Pneumatologie etc. etc. handelt. Und das habe ich stets und nicht allein aus Gründen des wissenschaftlichen Gewissens, sondern vor allem auch aus Gehorsam gegenüber der Kirche getan, weil ich die echte Ueberlieferung suchte und weil es mir darum zu tun war, ihre wahre Stimme zu vernehmen. Allerdings bedarf es hierzu immer auch einer gewissen kritischen Arbeit der Auswahl und Unterscheidung: einer Arbeit, die geradezu unumgänglich und notwendig ist.

Zu den kritischen Methoden des Metropoliten Sergius gehört auch die Art, wie er meine Lehre charakterisiert. Diese Charakteristik gründet sich nicht bloss darauf, was ich behaupte, sondern auch auf das, was aus meinen Behauptungen gefolgert werden könnte. So lese ich zu meinem Erstaunen, dass man auf Grund meiner Lehre zu Ansichten gelangen könne, die sich mit denen Rosanovs berühren würden. Ebenso wenig aber habe ich bisher in meinen Schriften eschatologische Themen, wie die Lehre des Origenes und des Heiligen Gregorius von Nyssa von der Erlösung des Teufels und den ewigen Qualen behandelt. «Jeder Tag hat seine Plage.»

Mit der grössten Schärfe und Hartnäckigkeit jedoch charakterisiert der Metropolit Sergius mein System immer wieder als «Gnostizismus». Was hat das zu bedeuten? — wenn es überhaupt etwas bedeuten soll. In der Verordnung gibt der Metropolit Sergius, gleichsam wie im Vorübergehen, folgende Charakteristik des Gnostizismus: Da heisst es erstlich: «Umsomehr als die Lehre von der Weisheit, vom Logos und von der Vermittelung zwischen Gott und der kreatürlichen Welt das Grundproblem der Gnostiker darstellte»; sodann aber heisst es weiter: «auch in

ihrer äusseren Gestalt erinnert sie an die Gnostiker: sie operiert mit einer Terminologie und mit Begriffen, die in der orthodoxen Dogmatik und der Heiligen Schrift üblich sind. Es ist jedoch klar, dass auch das ganze patristische Schrifttum unter diese beiden Merkmale subsumiert werden kann, genau so wie jede Dogmatik überhaupt, denn womit hat sich das theologische Denken zur Zeit der Allgemeinen Konzile sonst beschäftigt, als mit den Problemen der Weisheit, des Logos oder der Vermittlung zwischen Gott und der kreatürlichen Welt? (es genügt bloss, den Heiligen Athanasius d. Gr. als Beispiel anzuführen), wobei diese Ideen natürlich in der Terminologie und in den Begriffen ausgedrückt werden, «die in der orthodoxen Dogmatik, in der Heiligen Schrift etc. (?) üblich sind.»

Mit welchen gnostischen Systemen und mit was für Zügen, die ihnen eigentümlich sind, bringt nun aber der Metropolit Sergius meine Lehre tatsächlich in Zusammenhang? Ich persönlich muss bekennen, dass ich eigentlich niemals Geschmack am Gnostizismus finden konnte und nie unter dem Einfluss dieser tatsächlich halb-paganistischen, synkretistischen Lehren gestanden habe und daher jede Gemeinschaft mit dem Gnostizismus aufs entschiedenste ablehne.

Offenbar bezieht sich diese Charakteristik meiner Theologie hauptsächlich auf deren Hauptthema — die Lehre von der Sophia, der Weisheit Gottes, eine Doktrin, die der Metropolit Sergius nicht anders als unter dem Aspekt des Gnostizismus zu sehen vermag. Ich hingegen bin überzeugt, dass dies ein zutiefst und wesentlich orthodox-christliches Thema ist, das uns von dem Worte Gottes selbst (vgl. Spr. Sal. VII-IX; Spr. Sal. I u. Sir., sowie auch die neutestamentlichen Texte und die Patristik) und schliesslich auch durch unser russisch-kirchliches Bewusstsein nahegelegt wurde. Gerade der russischen Kirche ward die besondere Offenbarung von der Sophia in ihrem gottgebärenden Aspekt zuteil (im Unterschied von der justinianischen Sophia und andern Sophienkirchen, die Christus in Byzanz geweiht waren.) Die alten Heiligentümer der russischen Erde: die Kiewer und Nowgoroder Sophia, die ihre Tempelpfeiler an den der Gottesmutter geweihten Festtagen: der Geburt der göttlichen Mutter und ihrer Himmelfahrt begeht, samt ihren Ikonen und ihrem Gottesdienst, stellen eine vollständige Offenbarung von der göttlichen Sophia dar, die ein Theologe, wie es sich gebührt, in einem entsprechenden Ideensystem ausdrücken sollte. Das war in der Tat auch die Quelle, aus der ich schöpfte und mich bei der Konstruktion meines «Systems» inspirierte, wovon in meinen verschiedenen Schriften des öfteren die Rede ist. Gleichzeitig aber wird dieses Thema auch durch unsere ganze Gegenwart, durch die gesamte heutige Kulturkrise gestellt, der das christliche Denken völlig fassungslos und hilflos gegenübersteht. In dieser Offenbarung, die unseren Vorfahren anvertraut war, liegen geistige Werte verborgen, die durch ihre sophianische Auffassung von der Welt und dem Menschen bedeutungsvoll in die Zukunft weisen. Das ist der Sinn dieses so überaus wichtigen und bedeutsamen Themas. Die Frage nach der Sophia, der Weisheit Gottes, ist überhaupt noch nicht richtig erörtert, nicht zur Diskussion gestellt worden, der der Metropolit Sergius durch sein Urteil schon eine Ende bereiten will, noch ehe sie begonnen hat: ein Fall, auf den uns das Wort des Apostels Pau-

lus zu passen scheint: «Denn es muss auch Meinungsverschiedenheiten (ἀφροσεως) unter euch geben, auf dass sich der Scharfsinnigste von euch offenbare (I. Kor. XV, 19).

Nach diesen Bemerkungen über den allgemeinen Teil des Berichts des Metropoliten Sergius gehe ich nunmehr zu dem besonderen Teile über, in dem meine Lehre nach drei Punkten kritisiert wird. Die Eigentümlichkeit dieses Teils besteht der Hauptsache nach, darin, dass der Metropolit hier als theologischer Privatgelehrter auftritt, der jedoch seine theologischen Privatmeinungen, die bisweilen als durchaus strittig und zweifelhaft angesehen werden müssen, einfach mit der Wahrheit der Kirche identifiziert und seine häufig irriige, weil ungenaue Auffassung von meiner Lehre mit dem allgemeinen Standpunkt der Kirche zusammenfallen lässt. Ich sehe mich daher gezwungen, dieser Entgegnung auf jenen Teil der Kritik die Form einer theologischen Auseinandersetzung zu geben.

I.

Im ersten Paragraphen heisst es: «obwohl er betont, dass die Sophia keine vierte Hypostase in der Heiligen Dreifaltigkeit darstelle, bedeutet seine Theorie doch, trotz aller Reservate, eine *offenkundige Negierung der Christlichen Lehre von der Heiligen Dreifaltigkeit*». Wieso? Und in welchem Sinne? Für dieses geradezu vernichtende Urteil wird auch nicht ein einziger Grund angeführt. Ich kann darauf nur mit einer Frage antworten: Stellt etwa die biblische Lehre von der Weisheit Gottes und von der Herrlichkeit Gottes im Alten Testament auch eine «offenkundige Negierung der Lehre von der Dreieinigkeit» dar? Ich müsste noch weiter fragen, ob auch die Lehre der Kirchenväter über die Urbilder und die Vorherbestimmung in Gott (παροδότηματα oder προφορημαί) beim Heiligen Dionysius, bei Maximus dem Bekenner, bei Johannes Damascenus usw. «eine offenkundige Negierung der Lehre von der Heiligen Dreieinigkeit» bedeute. Stellt etwa auch die Lehre des Heiligen Gregorius Palama von der Vielheit der Göttlichen Energien in Gott «eine offenkundige Leugnung der Heiligen Dreifaltigkeit» dar? Und schliesslich: Ist nicht vom Standpunkt des Metropoliten Sergius, wenn man nur alle Konsequenzen aus seiner Anschauungsweise zieht, auch die Anerkennung der in der Heiligen Dreifaltigkeit gesetzten Usia (ουσία) auch schon eine «offenkundige Negierung des Dogmas von der Dreieinigkeit»? Leider vermag ich in diesem Falle die Ansicht des Metropoliten Sergius nicht als dogmatischen Masstab gelten zu lassen, wie wenn diese Ansicht eine von selbst einleuchtende Wahrheit wäre. Im Gegenteil: in der vorliegenden Formulierung scheint sie mir gegen die Totalität der Offenbarung von der Heiligen Dreifaltigkeit zu verstossen. Ferner bestreitet der Metropolit Sergius die Möglichkeit, dass die Weisheit Gottes — Gottes Liebe zu erwidern vermöchte — da ja Gott selbst die Liebe ist und da es in Ihm nichts Unlebensfähiges gibt, noch geben kann, und daher auch nichts, das nicht liebte. Ueberhaupt gibt es in den Ausführungen des Metropoliten mehrere, von einander verschiedene Begriffe von der Liebe: es gibt eine hypostasenhafte und eine nicht hypostasenhafte, eine aktive Liebe und eine diese erwidernde Gegenliebe (die demnach eine passive oder «weibliche» Liebe ist¹⁾). Der Metropolit Sergius leugnet die Mög-

¹⁾ Vgl. Ps. XIX, 1—5, 149, 1—9. Das Lied der drei Männer im Feuer. Dan. III.

lichkeit einer solchen nicht-hyostasenhaften Liebe und setzt sie herab, indem er sie zu einem «Instinkt, der nicht von der Vernunft gelenkt wird» oder «zu einer wortlosen Bewegung» macht, ja, der Metropolit erinnert sogar an das Verlangen nach dem Manne, das Eva nach dem Sündenfalle empfindet. Die theologische Privatansicht des Metropoliten Sergius wird natürlich sofort für die allgemeine «christliche Anschauung» ausgegeben. Ich vermag sie als solche nicht anzuerkennen und zwar aus folgenden Gründen: Der erste ist dieser: Wie ist vor allem das Verhältnis der kreatürlichen Welt zu Gott zu verstehen? Ist diese Welt ein toter, lebloser, der Liebe unfähiger Stoff, der von Gott als solcher geschaffen wurde? Oder fehlt auch ihm, als einem Geschöpfe des Gottes der Liebe, nicht ganz die Gabe der Gegenliebe, der Fähigkeit der Liebe zu seinem Schöpfer — wenn diese Liebe auch natürlich nicht hypostasenhaft, ja nicht einmal eine Liebe ist, «die von der Vernunft gelenkt wird» (denn man liebt ja nicht mit der Vernunft), selbst wenn sie vielleicht nur eine instinktive Liebe wäre? Wir finden in der Heiligen Schrift zahlreiche Hinweise darauf, dass das Geschöpf den Herrn preist und ihn daher natürlich auch liebt, so tief diese Liebe auch unter der hypostasenhaften Liebe stehen mag.

Betrachten wir sodann die Offenbarung, die uns über die Kirche zu teil ward, welche ja der *einige*, von *einem* Geiste erfüllte Leib (I. Kor. XII, 13) d. h. natürlich der vom Geiste der Liebe erfüllte Leib ist. «Ihr seid aber der Leib Christi und Glieder, ein jeglicher nach seinem Teil» (dasselbst 27). Wie steht es jedoch mit diesem einigen Leib? Existiert er *als solcher* oder nur in seinen Gliedern, oder mit andern Worten: ist dieser Leib ein persönliches oder ein unpersönliches Wesen, das dennoch durch den Geist mit Liebe erfüllt und der Liebe zu seinem Haupte fähig ist? Darüber belehrt uns der Apostel Paulus in seinem Briefe an die Epheser, wo er geradezu ausspricht, dass der Leib, dessen Haupt Christus ist, «zusammengefügt ist und ein Glied am andern hängt durch alle Gelenke, dadurch eins dem andern Handreichung tut, nach dem Werk eines jeglichen Gliedes in seinem Masse, und macht, dass der Leib wächst zu seiner Selbstbesserung, und das alles in Liebe.» (Eph. IV, 16.) Hier ist in bezug auf den Leib Christi, d. h. die Kirche, von der Selbsterschaffung durch die Liebe die Rede. Ist denn aber die Kirche eine *Person*, als welche ja nach dem Metropoliten Sergius allein der Liebe fähig ist? Selbstverständlich ist sie es *nicht*, und dennoch *liebt* sie. Das geht noch deutlicher aus dem V. Kapitel des Epheserbriefes hervor. Hier wird die Liebe Christi zur Kirche an dem Beispiele der Liebe des Mannes zu seinem Weibe erläutert: «Das Geheimnis ist gross; ich sage aber von Christo und seiner Gemeinde.» (V, 32, vgl. auch V, 23, 25.) Und in bezug auf Christus heisst es: «der Mann ist des Weibes Haupt, gleichwie auch Christus das Haupt ist der Gemeinde, und Er ist Seines Leibes Heiland.» (V, 23.)

Haben wir hier nicht ein direktes Zeugnis für die Notwendigkeit des dogmatischen Postulats einer nicht-hyostasenhaften weiblichen, hingebenden Liebe vor uns, die ja vom Metropoliten Sergius gelehrt wird? Lassen wir hier einmal die wundervollen Bilder des Hohen Liedes beiseite, das immer ein Stein des Anstosses für die rationalistischen Theologen bleibt, und wenden wir uns an die Apokalypse, so finden wir da

eine Dramatisierung des V. Kapitels des Epheserbriefes in dem Bilde des mit der Sonne bekleideten Weibes, «der Hochzeit des Lammes, (Offenb. Joh. XXI, 9), das sich zur Ehe rüstet, sowie das frohlockende Schlusswort: «Und der Geist und die Braut sprechen: Komm!» (XXII, 17.) Wer ist nun diese Braut anderes, als die Kirche, und was bedeutet dieses «Komm!», als die nicht-hyostasenhafte Liebe dieser vernünftigen geistigen Wesenheit, die keine andre ist, als die Weisheit Gottes in ihrer ewigen Urbildlichkeit. Um nun die Summe aus allem hier Gesagten zu ziehen, muss ich erklären, dass ich die persönliche Meinung des Metropoliten Sergius über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit *der von ihm so herabgesetzten nicht-hyostasenhaften Liebe nicht zu teilen vermag, die durchaus im Einklang mit dem Worte Gottes und den Uebersetzungen der orthodoxen Liturgie steht. Auch kann ich die Auffassung des Metropoliten nicht als Ausdruck «der christlichen Anschauung» anerkennen, als Masstab für welche sie sich selbst in Vorschlag bringt.*

Sodann erhebt der Metropolit Sergius den Vorwurf gegen mich, dass ich auf einem *antropozentrischen Standpunkt* stünde, insofern als mein Ausgangspunkt das Axiom «von der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott» wäre. Dies ist doch nun aber nichts anderes, als eine Wahrheit, die uns durch die Offenbarung selbst verkündet wurde! «Und Gott schuf den Menschen nach Seinem Bilde», «auf dass er herrsche über alle Geschöpfe.» (Gen. I, 26—28.) Darf denn «für das rechtgläubige Bewusstsein» an dieser Wahrheit gerüttelt werden? Was aber die Wechselbeziehungen der Welt, der Engel und der Welt der Menschen angeht, so würde ich diese für das «orthodoxe Bewusstsein» am besten mit den Worten des Gregorius Palama definieren: «Es gibt nichts, das höher wäre, als der Mensch. — Die geistige Natur der Engel hat nicht dieselbe Lebensenergie, denn sie haben keinen aus Erde erschaaffenen Leib erhalten» usw. Was ferner meine Lehre von der Unterscheidung der Zweiften und Dritten Hypostase in bezug auf die Göttliche Sophia anbelangt, so wird diese Lehre natürlich nicht erschöpft oder auch nur gekennzeichnet durch die Unterscheidung eines männlichen und weiblichen Prinzips in der geistigen Substanz. Allein auch *diese Unterscheidung* ist durchaus nicht meine eigene, «wer weiss woher stammende» Erfindung. Auch ist sie «dem orthodoxen Bewusstsein» gar nicht so unbekannt. Es genüge hier nur, auf einige grundlegende Tatsachen hinzuweisen: zunächst einmal darauf, was in der Heiligen Schrift von der Schöpfung des Menschen gesagt wird: «und Gott schuf den Menschen nach Seinem Bilde, nach Gottes Bilde schuf er ihn: ein Männlein und ein Weiblein.» (Gen. I, 27.) Legt uns dieser Text nicht eine gewisse Analogie zu der geistigen Welt nahe? So dann sei der Tatsache der Menschwerdung des Logos und dessen Verkörperung in einem Menschen männlichen Geschlechtes, des Herabsteigens des Heiligen Geistes und dessen Innewohnens in der Mutter Gottes, der Jungfrau und Geisträgerin, gedacht, wodurch die Analogie auch nach einer anderen Seite deutlich wird. Die schon zitierten Texte aus dem Epheserbrief und der Apokalypse, wo die Beziehungen zwischen Christus und der Kirche, in der der Heilige Geist wohnt, gleichfalls unter dem Bilde des Bräutigams und der Braut dargestellt werden, bestätigen noch einmal die erwähnte geistige Analogie. Ferner begegnen wir in dem altkirchlichen Schrifttum, besonders in der Lehre des syrischen Autors aus

dem IV. Jahrhundert, Afraat, der Vorstellung des Heiligen Geistes in Gestalt einer weiblichen Hypostase. (Philologisch erklärt sich das durch den Mangel des sächlichen Geschlechts in der syrischen Sprache, und der daraus entspringenden Schwierigkeit der Uebersetzung des griechischen «*πνευμα*», allein es ist doch charakteristisch, dass gerade das weibliche Geschlecht [genus femininum] bevorzugt wurde.) So heisst es in der altsyrischen Uebersetzung von Joh. XIV, 26 «Heiliger Geist, Trösterin. Die wird euch alles lehren.» Und schliesslich legt ja auch die ganze orthodoxe Mariologie mit ihrer Lehre von der Verherrlichung der Jungfrau Maria, als der Geistesträgerin und Gottesmutter, der «neuen Eva» Zeugnis für die gleiche geistige Analogie ab.

«Für das orthodoxe Bewusstsein ist diese Beziehung der Sophia, als der Herrlichkeit Gottes auf den Heiligen Geist etwas unerwartet.» Ich begnüge mich hier damit, darauf hinzuweisen, dass eine solche «Aneinanderückung» auch dem rechtgläubigen Bewusstsein eines Heilig. Theophilus und des Heilig. Irinaeus eigen war. Die Herrlichkeit Gottes entspricht nach dem Alten und nach dem Neuen Testament entweder der dreifachen Theophanie, als der Offenbarung Gottes (d. h. der Göttlichen Sophia) — in den Geschichten der Heiligen Propheten Gottes: Mose, Jesaja, Hesekiel, oder sie entspricht geradezu der heiligenden Wirkung des Heiligen Geistes, wie z. B. bei der Einweihung der Stiftshütte und des Alttestamentlichen Tempels, bei dem Herabsteigen des Geistes in Form einer Wolke während der Verklärung (vgl. II. Petr. I, 17) und endlich bei Seiner herrlichen Aufstehung («Christus ist auferstanden in der Herrlichkeit Gottes.» Röm. VIII, vgl. auch II).

Und nach solch einer Darstellung meiner Ideen wird das Urteil über meine Lehre noch einmal zu dem Gesamtergebnis zusammengefasst: «es sei kaum nötig hinzuzufügen, dass die Lehre Bulgakovs vom Wesen Gottes nichts mit der kirchlichen Ueberlieferung gemein hat und der Rechtgläubigen Christlichen Kirche nicht angehört.» Er kann kein entscheidenderes und vernichtenderes Urteil, keine vernichtendere Verurteilung einer Lehre geben als diese, jedoch — wie ich auf Grund alles bisher Gesagten hinzuzufügen muss — auch keine unbegründetere und nichtssagendere.

II.

Von der Fleischwerdung des Sohnes und des Wortes Gottes.

Dieser Teil beginnt mit der Erörterung des Sinnes und der Notwendigkeit der Fleischwerdung.

Zunächst entwickelt M. Sergius — natürlich immer mit dem Anspruch, dass dies die eigentliche orthodox-rechtgläubige Lehre wäre — seine eigenen theologischen Ideen von der Fleischwerdung Gottes. Das Wesen dieser Konzeption läuft auf den Gedanken hinaus, dass wenn der Mensch nicht der Sünde verfallen wäre, auch keine Fleischwerdung Gottes stattgefunden hätte: ein Gedanke, der sich übrigens schon bei dem Heilig. Irinaeus findet. Natürlich hat Gott, dank seiner Allwissenheit, von Ewigkeit her den Fall des Menschen und die Fleischwerdung als Mittel zu des Menschen Rettung vorausgesehen. «Allein etwas voraussehen — heisst noch nicht es wollen oder vorherbestimmen.» Woraus sich folgender Schluss ergibt: «In diesem Sinne kann man — im Hinblick auf die Ab-

sichten und Wünsche Gottes — den Sündenfall des Menschen und die hierdurch veranlasste Fleischwerdung des Gottessohnes eine Zufälligkeit nennen, die durch den freien Willen der Kreatur in den Weltplan hineingetragen wurde.» Diese Ansicht hat etwas wahrhaft Erschütterndes, denn der Anthropomorphismus der Gottesvorstellung wird hier so weit getrieben, dass von einer Zufälligkeit in Gott gesprochen wird. Man kennt das Gebet, das in der Katholischen Kirche am Stillen Sabbath bei der Lichterweihung gesprochen wird, wobei die Schuld Adams verherrlicht wird, die den Anlass zur Fleischwerdung Gottes gab: *O certe necessarium Adae peccatum, quod Christi morte deletum est! O felix culpa quae talem ad tantum meruit Redemptorem!* Wenn man diesen Gedanken zu Ende denkt, kann man zu dem Schluss kommen, dass der Satan, der unsere Ureltern verführt hat, die eigentliche wahre Ursache dieser erlösenden Zufälligkeit war. Es ist klar, dass eine solche Auffassung der Heiligen Schrift widerspricht, in der von dem Göttlichen Ratschluss vor Erschaffung der Welt die Rede ist, der keinerlei Raum für die Kategorie des Zufalls in bezug auf Gott offen lässt. Wir erinnern hier bloss an die Texte: I. Petr. I, 20; I. Kor. II, 7; Eq. I, 4-5, 9-10, III, 9-11; Ps. XIV, 24, II; Marc. I, 9; Offenb. XIII, 8.

Kann man nach dem Zeugnis dieser Göttlichen Stimmen noch von einer «Zufälligkeit» der Fleischwerdung Gottes reden, und eine solche Doktrin wohl gar noch für die Lehre der rechtgläubigen Kirche ausgeben? Ein solches Pochen auf den Occasionalismus in bezug auf die Wege Gottes wäre noch verständlich, wenn die Kraft der Fleischwerdung sich bloss auf die Versöhnung beschränkte oder in ihr erschöpfte und sich nicht auch auf die Verklärung und Vergottung des menschlichen Wesens in Christo erstreckte, der in menschlicher Natur zur Rechten Gottes sitzt und Seine Gottessohnschaft auch Seiner Menschheit zum Geschenke gemacht hat: «*Du hast uns aus dem Nichtsein ins Sein versetzt, Du hast die Gefallenen wieder aufgerichtet und nimmer gerührt, sondern immer weiter geschafften, bis dass Du uns zum Himmel emporgeführt und uns Dein Reich geschenkt hast.*» (Euchar. Gebet auf das «*Würdig*» etc.) Und das alles soll ein Zufall sein, der seinen Ursprung der Bosheit Satans verdankt, ohne den dies alles nicht geschehen wäre?

Im Zusammenhange mit der Frage nach der Fleischwerdung Gottes kann ich auch folgende Bemerkung nicht mit Stillschweigen übergehen: «Freilich ist nach Bulgakov eines der Ziele Gottes auch die Erlösung des sündigen Menschen. Das ist jedoch nur eine Nebenabsicht, die gegenüber dem Hauptziel völlig verblasst.» Und doch gibt es in meinen Schriften nichts, was einer solchen geringschätzigen Herabsetzung des Erlösungswerkes gleichkäme. Vergleiche mein «Lamm Gottes» Seite 192, wo es geradezu heisst: Die Fleischwerdung Gottes hat sich in ihrer ganzen Bedeutung und Tragweite vollzogen, so wie sie von Ewigkeit her in Gottes Ratschluss beschlossen ward; sie ward jedoch vollzogen um der gefallenen Menschheit willen. Infolge dieses Falles nämlich, wurde sie vor allem zu einem Mittel der Erlösung und der Versöhnung, doch bezieht sie zugleich ihre ganze Bedeutungsfülle auch über die Versöhnung hinaus bei, denn sie erschöpft sich nicht in der letzteren. (Vgl. das ganze Kapitel von dem Hohenpriesteramt Christi, Seite 363—438.) Weiter ist dann die Rede von dem dunkeln und schwierigen Problem der Schöpfung

nimmt), wobei sich meine positive Bewertung seiner Ideen lediglich darauf beschränkt, dass ich in ihm (ob mit Recht oder Unrecht, ist eine historische und keine dogmatische Streitfrage) einen noch unverstandenen Vorläufer der Theologie von Chalcedon sehe. Allein auch hier verstehen wir aufs neue den unerbittlichen Refrain: «er erneuert bewusst die von der Kirche verworfene Häresie.»

III.

Von der Versöhnung. Die Darstellung der Theorie der Versöhnung trägt bei dem Metropoliten Sergius ganz das Gepräge der lateinischen Theorie des Bischofs Anselm, die nur noch durch die persönliche theologische Dogmatik des Metr. Serg., im besonderen durch seinen «Occasionalismus» kompliziert wird. Wenn die herrschende patristische Tradition, bei der Annahme mehrerer Möglichkeiten der Erlösung des Menschen, den von Gott gewählten Weg der Fleischwerdung Gottes für den besten hält, da er der Liebe Gottes am meisten entspreche, so erklärt sich das nach dem Metr. Serg. «durch die historischen oder tatsächlichen Umstände, unter denen die Erlösungstat vollbracht werden musste.» Das Leiden und der Tod am Kreuz hingen also mit der gegebenen Lebensumständen zusammen, denen sich der Herr, um der Erlösung der Menschen willen, freiwillig unterordnete. Da ist jenes «Er erniedrigte Sich Selbst. — Er entkräftete Sich (Philipp. II, 7) — die eigentliche Kenosis des Sohnes Gottes.» Diese merkwürdige kenotische Theorie beschränkt die Kenosis des Logos ausschliesslich auf die Erniedrigung am Kreuz (was sogar in Widerspruch zu dem Sinn der Stelle im Philipperbrief II, 6, 7 steht: *welcher, ob er wohl in göttlicher Gestalt war, hielt er's nicht für einen Raub, Gott gleich zu sein, sondern entäußerte Sich Selbst und nahm Knechtsgestalt an*, ward gleich wie ein anderer Mensch und an Gebärden als ein Mensch erfunden; er erniedrigte Sich Selbst usw.) Uebrigens geht der Metr. Sergius gleich darauf selbst von seiner «occasionalistischen» Theorie ab: «Wenn man so will (?), beginnt die grosse Tat des Erlösers schon mit dem ersten Moment seines Erdenlebens, ja bereits von Ewigkeit her.» Natürlich ist man, nicht nur, «wenn man so will», so zu denken genötigt, sondern eine solche Denkweise ergibt sich pflichtmässig aus dem Geiste der Kirche. Dann aber sind alle diese Betrachtungen über Zufall und Zufälligkeit wenig am Platz. Bei der Darstellung des Dogmas von der Versöhnung stossen wir beim Metr. Sergius auch noch auf andere bedauerwerte Ungenauigkeiten «Bei der Versöhnungstat des Erlösers war Gott, der Herr, nicht etwa nach der Art eines (?) geistigen Oberhauptes aller Kreaturen, noch auch als Oberhaupt der gesamten Menschheit tätig (dem hätte ja auch die «Knechtsgestalt», die Er annahm, nicht entsprochen)». Eine solche Behauptung ist geradezu falsch und widerspricht sogar der Heiligen Schrift und der kirchlichen Ueberlieferung, denn das Dogma der Menschwerdung behauptet ja gerade, dass Christus das ganze menschliche Wesen in Seiner Gestalt als «zweiter Adam» in sich aufnahm; «was nicht aufgenommen ward, ward nicht erlöst» (vgl. I. Kor. XV, 45; Röm. V, 14-15; und bes. 17-19; Eph. IV, 22-24; Kol. III, 9-10; I. Tim. II, 4-5; IV, 10). Das ist auch die Stärke des Dogmas von Chalcedon: «gleichen Wesens

des Menschen in seiner Freiheit, im Unterschiede von der materiellen Natur. Es versteht sich von selbst, dass man auf diesem dunkeln und schwierigen Gebiete nur gewisse theologische Meinungen äussern und Vermutungen aufstellen kann. Hier schreibt mir der Metropolitan Sergius die Auffassung zu, dass ich das *biblische* «Lasst uns schaffens» (in dem die kirchliche Ueberlieferung eine Hindeutung auf die Dreifaltigkeit der göttlichen Personen sieht) auf das Geschöpf beziehe. Tatsächlich jedoch heisst es bei mir («Lamm Gottes», S. 165): «Die gesamte tierische Welt wird geschaffen durch den unmittelbaren Akt der göttlichen Allmacht, sozusagen sachhaft d. h. durch einen Befehl Gottes, der an Erde und Himmel erght. Allein diese unmittelbare Schöpfung findet keine Anwendung auf den Menschen: in bezug auf ihn erfolgt ein *göttlicher Ratschluss: Lasst uns den Menschen schaffen nach unserm Bilde*; und Gott schuf ihn nach Seinem Bilde. Die Schöpfung nach dem Bilde Gottes ist etwas anderes als die Erschaffung der ganzen kreatürlichen Welt; sie schliesst die kreatürliche Selbstsetzung sowohl für das Ich der Engel wie für das der Menschen in sich» (S. 165) usw. Hieraus geht klar hervor, dass der Metropolitan mir eine Ansicht zuschreibt, die das gerade Gegenteil meiner wirklichen Anschauung darstellt. Zum Schluss aber kommt der Metropolitan Sergius zum Ergebnis, «dass Bulgakov offenbar auch hier nicht mit der Ansicht der Kirche rechnet, die die Hypothese von der Präexistenz der Seelen verworfen hat.» Auch hierauf kann ich nur entgegnen, dass ich «die Hypothese von der Präexistenz der Seelen» nie anerkannt habe noch anerkenne, worüber ich mich zweimal in meinen gedruckten Schriften mit aller Deutlichkeit ausgesprochen habe. Doch schreibt mir der Metropolitan Sergius auch in diesem Falle wieder eine Meinung zu, die ich nicht teile, ja er geht noch weiter und behauptet, ich lehnte es geradezu ab, mit der Ansicht der Kirche zu rechnen. Im allgemeinen habe ich in diesem ganzen Teile der Verordnung, die vorwiegend von meinen christologischen Ideen handelt, auch nicht die kleinste Hindeutung darauf entdecken können, was den eigentlichen Kernpunkt der Christologie und die eigentliche Seele meines Werks im besonderen bildet, nämlich auf die theologische Auslegung des Dogmas von Chalcedon (das IV. Allg. Kirchenkonzil, vgl. ferner auch das VI.). Statt eines auch hier wiederum nichts als ein entschiedenes Verdammungsurteil: «Wir müssen noch darauf aufmerksam machen, dass Bulgakov da, wo er sich über die Art der Vereinigung zweier Wesenheiten in der Person des Herrn Jesus Christus äussert, mit Bewusstsein die von der Kirche verworfene — dem Apollinarius zugeschriebene Häresie erneuert. (Ob sie diesem zu Recht oder Unrecht zugeschrieben wird, wollen wir hier nicht weiter erörtern.)» Der uneingeweihte Leser, der nicht weiss, dass der ganze erste Teil des «Lammes Gottes» (S. 7—111) der allergründlichsten, ja — so weit dies möglich ist — erschöpfenden Untersuchung der kirchlichen Tradition gewidmet ist, und der einen Versuch ihrer Deutung darstellt, könnte zu der Meinung kommen, dass für mich überhaupt niemand anderes existiere als der Bischof Apollinarius, dessen Häresien ich mir angeblich zu eigen mache. In Wirklichkeit handelt es sich hier jedoch gar nicht um Häresien, sondern um die Interpretation der Ansichten des Bischofs Apollinarius (worauf ja auch der Metropolitan Sergius Bezug

mit dem Vater nach der Gottheit und gleichen Wesens mit uns, nach der Menschheit.» Dafür zeugt auch die patristische Überlieferung, die am deutlichsten in der Lehre des Heil. Irenaeus von der Recapitulatio der Menschheit in Christo ihren Ausdruck findet. Gleich darnach aber zerstört der Metr. Sergius wieder seinen eigenen Gedanken, wenn er sagt: «Er wurde bloss (?) ein neuer oder zweiter Adam, der Stammvater des ganzen Menschengeschlechts.» Wie man diese beiden Sätze mit einander vereinigen soll, vermag ich nicht zu sagen. In der weiteren Ausführung seines «Occasionalismus» spricht der Metr. Sergius bisweilen recht unvorsichtige Behauptungen aus, die grosse Ähnlichkeit mit dem «Nestorianismus» oder mit den kenotischen Theorien haben, die er mir zuschreibt. Die Kenosis des Wortes interpretiert er als Zugeständnis an «die Lebensumstände»; um sich nicht über den gegebenen Lebenszustand zu erheben, sondern um sich ihm unterzuordnen, nahm der Herr alles in den Kauf, auch «die Knechtsgestalt», und nannte sich in diesem Erdenleben *nicht anders* als «den Menschensohn». Schon diese letzte Behauptung muss unsere höchste Verwunderung erregen. «*Der Menschensohn*» war in der Tat gewissermassen der Eigenname des fleischgewordenen Wortes, dennoch aber ist die Behauptung des Metr. Serg. durchaus verkehrt, Christus hätte sich *nicht anders* als den Menschensohn genannt. In einer langen Reihe von Texten, besonders aber im Johannesevangelium, legt Christus unaufhörlich Zeugnis von Seiner Gottessohnschaft ab. «Sprecht ihr denn zu dem, den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat!» «Du lästerst Gott; darum, dass ich sage: Ich bin Gottes Sohn?» (Joh. X, 36). Und das Bekenntnis Petri? Und Matth. XI, 26? — In der Soteriologie hat der Metr. Sergius die Tendenz, den Sohn Gottes und den Menschensohn von einander zu trennen und *einander gegenüberzustellen*, was in der gleichen Weise in der «Nestorianischen» Unterscheidung und in der protestantischen Lehre von der Kenosis geschieht, wo es zu der Behauptung kommt, dass Christus in dem Zustande der Kenosis überhaupt aufgehört hätte, Gott zu sein. Besonders anstössig sind in dieser Hinsicht die folgenden Sätze des Metr. Sergius: «Der Mensch Jesus vollbrachte das ganze Werk der Gerechtigkeit, das dem Menschen nach dem Sündenfall auferlegt ward. Wie alle Menschen durch den körperlichen Tod den Bruch mit dem irdischen vollziehen und der Verwesung anheimfallen, so hat sich auch *der Mensch Jesus nur durch Seinen leblichen Tod* von der Erdenwelt samt ihrer Herrschaft des Teufels usw. losgelöst.» Weiter heisst es wiederum: «*Der Sohn des Menschen tritt natürlich nach menschlicher Art.*» — Ein rein nestorianischer Gedanke, der dem Symbol geradezu widerspricht: «Unsere Herr Jesu Christus, niedergestiegen vom Himmel . . . *geiligt und begraben.*» Man kann natürlich von den Leiden eines göttlichen Wesens nicht in demselben Sinne wie vom Leiden eines Menschen reden, aber gelitten hat doch der Gottmensch selbst: der fleischgewordene Logos. Und die Kenosis darf nicht in ihrer Beziehung auf den Menschen, sondern muss in ihrer Beziehung auf den Gottmenschen verstanden werden. Die orthodoxe Kirche glaubt und lehrt, dass Christus in jedem Seiner Zustände und in jeder Lage «unteilbar und unverschmolzen» in Seinem Gottmenschentum verblieb und zwar ausgestattet mit zwei Willen und Energien, worin ja auch die Kraft Seiner Versöhnungstat liegt,

und ich kann unmöglich zugeben, dass die oben angeführten Sätze des Metr. Serg. ein *genauer* Ausdruck der rechtgläubigen Lehre sind.

Hiernach geht der Metr. Serg. nicht sowohl zur Darstellung als vielmehr zur Verurteilung meiner Anschauungen von der Versöhnung über. Im allgemeinen zeichnen sich in der Patristik von alters her inbezug auf die Erlösung und die Vergottung zwei Strömungen ab. Ich schliesse mich im wesentlichen der zweiten an, die den Heil. Athanasius d. Gr. zum geistigen Führer hat, ohne dass ich den Wahrheitskern, der in der ersteren steckt, bestreiten will. Der Metr. Serg. behauptet hier, und auch im weiteren Verlauf, dass ich mir die Theorie des Metropoliten Antonius zu eigen mache, weswegen ich eingehend kritisiert werde, trotzdem ich diese Anschauung *nie geteilt habe und sie auch heute nicht teile*, wofür ich eindeutige Beweise in Form von Zitaten aus meinem Buche «Das Lamm Gottes» anzuführen vermag. (Vgl. dazu die Seiten 372-400 und besonders 395-6, 398.) Nachdem mir der Metr. Serg. so die Ansicht des Metr. Antonius zugeschrieben hat, gibt er ihr gleich darnach auch noch folgende Ausdeutung: «*Der Ersatz Golgathas durch Gethsemane* wird für Bulgakov nur darum möglich, weil es nach ihm der Logos, ja die gesamte Dreifaltigkeit selbst ist, die da leidet.» Darum heisst es auch: «Er gab seinen Geist auf». «Um der Kirche willen ist er geneigt, die Worte «des Menschen» auf die Gottheit des Sohnes zu beziehen.¹⁾ Natürlich beziehe ich das, durchaus im Einklang mit dem Dogma von Chalcedon, weder auf die Gottheit noch auf die Menschheit, sondern auf die *Gottmenschheit* im Sohne Gottes. Hierbei aber hat der Metr. Serg. wiederum die Heilige Schrift als Zeugin gegen sich, sowie überhaupt all das, was sich auf die Entsendung des Sohnes durch den Vater und Christi Ueberantwortung an den Tod am Kreuz bezieht. Er reicht ihm den Kelch des Leidens, verlässt ihn, während Er am Kreuze hängt usw.

Es bleibt mir nur noch übrig, das Missverständnis aufzuklären, dem der Metr. Serg. hinsichtlich meiner Auffassung von der *Kreatürlichkeit* des Menschen, als Bedingung seines Sündenfalls, zweimal zum Opfer fällt. Es ist der Metr. Sergius selbst, der mir die Idee zuschreibt, dass der Mensch, der vom Schöpfer in solch eine Lage versetzt worden wäre, beinahe (?) unausweichlich der Sünde anheimfallen musste, wodurch ich den Schöpfer selbst für den Sündenfall verantwortlich machte. In Wahrheit habe ich, wenn ich von der *Kreatürlichkeit* als Bedingung der Sünde spreche, natürlich nur jene *kreatürliche* Freiheit beschränkt, aber freier Geschöpfe im Auge. Sicherlich schliesst die Realität einer solchen Freiheit auch die reale Möglichkeit und die Gefahr eines Sündenfalls

¹⁾ Hier haben wir vielleicht das beste Beispiel vor uns, in welchem Masse Metr. Serg. seine eigene Meinung ganz einfach mit der Lehre der Kirche identifiziert. Diese höchst charakteristische Stelle: «Für die Kirche willen ist er geneigt, die Worte «des Menschen etc.» enthält sämtliche Elemente der «Nestorianischen» Häresie in sich, insofern sie in Christus zwei Arten von Geist annimmt: einen menschlichen, den Christus dem Vater überantwortet: «Vater, ich befehle meinen Geist in Deine Hände» und einen göttlichen, dessen Verhältnis zum menschlichen wie zu dem Gottmenschen überhaupt nicht klar wird. Oder aber wir haben es hier mit dem extremsten Ausdruck der protestantischen kenotischen Theologie zu tun, die die Existenz des göttlichen Prinzips in dem Zustande Seiner Erniedrigung leugnet.

ein, wie er sich ja auch in der Tat ereignet hat. Die Freiheit ist das höchste Geschenk der Liebe des Schöpfers zu dem Geschöpf; zugleich aber ist sie auch ein schwer zu tragendes, gefährliches Geschenk, wie es dieser Liebe würdig ist, und der Schöpfer vereinnigt, indem er uns diese Freiheit schenkt, notwendigerweise in seinem ewigen Ratschluss den Willen zur Schöpfung mit dem Willen zu der sich mit Notwendigkeit ergebenden Erlösung: Das ist keine Zufälligkeit, sondern einfach die Logik der Schöpfung. Als Liebe schafft der Schöpfer, im Namen der Liebe, nicht bloss die physische Welt und die Tierwelt, die da nicht sündigt, weil sie *unterhalb* der Möglichkeit des Sündigens steht, sondern auch die geistige Welt (die Welt der Engel und der Menschen), die mit der Freiheit der Kreaturen begabt ist, welche ihrerseits mit der Möglichkeit, wenigstens nicht mit der Notwendigkeit des Sündigens zusammenhängt. Diese Verführbarkeit des Geschöpfes wird erst mit der Erreichung der geistigen Reife überwunden. Es ist daher für das theologische Denken durchaus natürlich, die Schöpfung und die Versöhnung in dem Gedanken des einen ewigen Ratschlusses Gottes zu vereinen, wofür ja auch die Heilige Schrift selbst zeugt (siehe oben). Das und nichts anderes ist der Inhalt des angeführten Zitats — von der Einheit der göttlichen Liebe in der Schöpfung und in der Versöhnung: «Der Tod Jesu ist der Mittelpunkt des geschaffenen Seins, und durch die von Ihm angekindigte *Vollendung* der Erlösung (Joh. XIX, 30) wird zugleich die *Schöpfung zum Abschluss* gebracht (Gen. II, 2) und die *Vollendung der allgemeinen Wiedergeburt* vorbereitet» (Apok. XXI, 6), sagt Philaret.

Das ist der theologische Inhalt des Berichts des Metr. Sergius. Es ist völlig einleuchtend, dass meine Lehre in keinem der inkriminierten Punkte auch nur das *Geringste enthält, was die Charakteristik meiner Doktrin als Gnostizismus oder Heidentum rechtfertigt*. In dem Schlusssatz werden die Gläubigen vor *meiner* Lehre gewarnt, als vor einer Anschauungsweise, die der rechthabigen Kirche «fremd» sei, die «Dogmen des orthodoxen Glaubens häufig entstelle und geradezu gewisse Irrlehren erneuere, die bereits auf den Konzilien der orthodoxen Kirche verurteilt worden seien».

Nach allem, was hier ausgeführt worden ist, suche ich mich in die Lage der treuen und gehorsamen Gefolgschaft des Metr. Serg. zu versetzen, und ich frage mich: was verlangt man von ihr? Soll das bedeuten, dass *alle* meine Werke auf den Index kommen sollen und dass ihre Lektüre völlig verboten sein soll, wie das durch den katholischen Index geschieht? Und wenn dies nicht beabsichtigt ist, wie sollen die gehorsamen Kindlein die Spreu von dem Weizen unterscheiden? Die Unbestimmtheit des Urteils, wie sie sich unvermeidlich aus den Bedingungen seiner Entstehung ergibt, macht es zu etwas Unrealtem, Gegenstandslosem und Unausführbarem. Noch mehr aber gilt das für mich selbst: man verlangt von mir als Bedingung meiner Aufnahme in die Moskauer «Jurisdiktion» einen schriftlichen Verzicht auf meine sophianische Interpretation der Glaubensdogmen (auf Grund deren ich seinerzeit von dem Heiligen Patriarchen zum Geistlichen Stände zugelassen wurde), sowie auf meine *übrigen* (?) dogmatischen Irrtümer; und man verlangt weiter von mir eine gleichfalls schriftlich abzugebende Erklärung meiner unverbrüchlichen Treue gegenüber der Lehre der Orthodoxen Kirche. Was die erste

Forderung anbelangt: dass ich meine «sophianische» *Interpretation* der Glaubensdogmen und meine «*übrigen*» dogmatischen Irrlehren aufgeben solle, so könnte ich diese Forderung auch dann nicht erfüllen, wenn ich den Wunsch hätte, es zu tun. Denn diese Forderung wird nicht auf Grund dogmatischer Feststellungen erhoben, wie dies in ähnlich gelagerten Fällen bei derartigen Verfahren zu geschehen pflegt, sondern in einer Form, die sie wegen ihrer Unbestimmtheit unerfüllbar macht: wie kann ich mich von meiner theologischen Lehre lossagen, die doch sämtliche orthodoxe Dogmen *enthält*; und ausserdem noch von *andern* unbekanntem Irrlehren? Welche sind diese Irrlehren? Wann habe ich solche aufgestellt? Und worin bestehen sie? Oder bin ich verpflichtet, die persönliche theologische Dogmatik des Metr. Sergius in allen Punkten als Norm der orthodoxen Lehre anzuerkennen? Das muss ich aus den oben angeführten Gründen ablehnen.

Ich beuge mich demütig vor den geistlichen Banden, die ihm auferlegt sind, und küsse die erzpriesterl. Hand, die dieses seltsame Aktenstück, das mich verurteilt, unterschrieben hat. Allein ich weigere mich, die kanonische und dogmatische Gültigkeit dieses Urteils anzuerkennen, das so sehr gegen die grundlegenden Forderungen der theologischen Kritik, und was noch wichtiger ist, gegen den Geist der orthodoxen Freiheit verstößt, um dem romanisierenden Absolutismus eine Konzession zu machen. Ich möchte glauben, dass das keineswegs das letzte Wort der Mutterkirche über das theologische Werk meines ganzen Lebens darstelle. Ich warte auf den Zeitpunkt, da meine Werke endlich der russischen orthodoxen Welt zugänglich werden: den Bischöfen, den Priestern, wie den Laien.¹⁾ Dann erst kann — zwar nicht das Gericht, sondern die erste und vorläufige Diskussion über meine Lehre beginnen. Für heute aber bleibt für mich nach wie vor das Wort des grossen Apostels und Verkünders der christlichen Freiheit massgebend: «So bestehet nun in der Freiheit, zu der uns Christus befreit hat und lasset euch nicht wiederum in das knechtische Joch fangen.» (Gal. V, 1.)

Im Oktober 1935.

Paris. Sergievskoe Podvorje.

Ich fasse meine Darlegungen in folgende Sätze zusammen:

1. Der Bericht des Metr. Sergius an den Synod über die Verurteilung meiner Lehre von der Sophia beruht offenkundigerweise nicht auf der Kenntnis meiner authentischen Werke; statt ihrer haben dem Bericht gewisse Abschnitte aus meinen Schriften zur Grundlage gedient: Teile und Auszüge, die dem Metropoliten von anderer Seite übermittelt wurden. Ich selbst wurde gleichfalls nicht von dem Gerichtsverfahren in Kenntnis gesetzt, auch hat vorher keine Befragung kompetenter Theologen stattgefunden. Die Ungenauigkeit und Unvollständigkeit in der Darlegung meiner Anschauungen in dem Bericht des Metr. Sergius geht so-

¹⁾ Welch tragische Ironie liegt doch in dieser Verordnung des Metr. Sergius, die in einem Russland erscheint, das nichts vernehmen kann von irgendwelchen Schriften über religiöse Themen, die verboten sind, und wo die einzigen Werke, in denen über solche Themen verhandelt wird, die Werke der Gottlosenbewegung sind.

weit, dass ich diesen Bericht nicht für ausreichend anerkennen kann, um zu einem begründeten Urteil über meine Lehre zu gelangen. Hierbei beziehen sich die eigenen Meinungen des Metr. Sergius nicht sowohl auf die zentralen Punkte meiner Doktrin, als vielmehr auch auf gewisse Einzelprobleme, die mit dieser nicht einmal immer im Zusammenhang stehen. Der Bericht hat mehr den Charakter einer theologischen Polemik, wobei die persönlichen theologischen Anschauungen des Metr. Sergius vom Standpunkt des orthodoxen Glaubens nicht immer völlig zweifelsfrei erscheinen.

2. Zur Antwort auf die Charakteristik meiner Weltanschauung durch den Metr. Sergius als «heidnisch-gnostische» Konzeption erkläre ich im vollen Bewusstsein meiner Verantwortlichkeit, dass ich als orthodoxer Geistlicher mich zu allen wahrhaften Dogmen der Rechtgläubigen Kirche bekenne. Meine Sophiologie bezieht sich keineswegs auf den Inhalt dieser Dogmen selbst, sondern bloss auf ihre theologische Auslegung. Sie stellt lediglich meine persönliche theologische Überzeugung dar, die ich nie zu der Dignität eines allgemeingültigen kirchlichen Dogmas erhebe, noch erhaben habe. Ich halte mich jedoch als Theologe für berechtigt, meine eigenen theologischen Ideen zu haben, ohne dabei Anspruch auf ihre Allgemeingültigkeit zu erheben, bevor der Geist Gottes nicht Sein entscheidendes Wort hierzu gesprochen hat. Die Geschichte der Kirche hat immer die Differenzen theologischer Schulen und Anschauungen gekannt (es genügt, an die Schulen von Alexandria und Antiochia zu erinnern), und ohne die Freiheit des theologischen Denkens — innerhalb der Grenzen des kirchlichen Dogmas natürlich — kann es keine lebendige Theologie geben. Die Sophiologie bildete bisher eine Lehre, die innerhalb der rechtgläubigen Kirche zum mindesten geduldet wurde (vgl. den Priester Florenskij, Wladimir Solowjew und mich selbst in meiner Arbeit «Das ewige Licht»).

3. Die authentische Auslegung meiner sophiolog. Doktrin in ihrer Anwendung auf verschiedene besondere Fragen der Dogmatik wird in einer Anzahl meiner Schriften gegeben: zuerst in dem 1917 erschienenen «Ewigen Licht» und vor allem in den Büchern von der orthodoxen Verehrung der Mutter Gottes, des Heiligen Johannes des Täufers, der heiligen Engel, der Ikonen und von der Ikonenverehrung, sowie in meiner ausführlichen Untersuchung: Ueber die «Gottmenscheit», dessen erster christologischer Band: «Das Lamm Gottes» bereits erschienen ist und deren zweiter Band «Der Tröster» sich in Druck befindet. Meine Lehre hat niemals die Annahme «einer vierten Hypostase» in der Heiligen Dreieinigkeit befürwortet, sondern bezieht sich in erster Linie auf das Verhältnis Gottes zur Welt. Und ebenso wenig hat sie auch nur das Geringste mit der heidnischen Gnosis zu tun, wie behauptet wird, sondern sie ist von dem Geist der russischen rechtgläubigen Verehrung der Göttlichen Weisheit inspiriert, wie dies in dem Tempelbau, der Liturgik und Ikonographie zum Ausdruck kommt, und stellt einen Versuch dar, diesen eine dogmatische Auslegung zu geben.

4. Der Akt der Verurteilung meiner Lehre, in der Form, wie er, ohne vorherige Diskussion in kirchlichen Kreisen, vom Metr. Sergius voll-

zogen ward, entspricht nicht dem Gemeinschaftsgeist der orthodoxen Kirche, sondern atmet den Geist der katholischen Kirche, die den Anspruch auf hierarchische Unfehlbarkeit ex sese in Glaubensfragen erhebt. Die rechtgläubige Kirche kennt ein solches «äusseres» hierarchisches Organ der dogmatischen Unfehlbarkeit nicht, sie lässt ihr dogmatisches Urteil durch die Wirkung des Heiligen Geistes — auf verschiedenen Wegen, auf jeden Fall aber auf dem Wege des kirchlichen Gemeingeistes zustande kommen. Eine solche Erörterung dauert bisweilen recht lange, verläuft häufig ziemlich stürmisch (vgl. die christologischen Streitigkeiten) und findet seinen Abschluss in einer feierlichen Glaubenserklärung auf einem allgemeinen oder lokalen Konzil, die von der Kirche als Wahrheit hingenommen, häufig aber auch verworfen wird (die falschen Konzile!) oder aber *tacitu consensu* durch das eigene Leben der Kirche rezipiert wird. In meinem besonderen Falle, d. h. in Beziehung auf meine Lehre, hat die richtige theologische Auseinandersetzung noch gar nicht einmal begonnen. Sie soll sich erst noch vollziehen und dürfte daher nicht durch den gewaltsamen Eingriff eines vorzeitigen Gerichtsverfahrens gestört werden. Meine Lehre bezieht sich nicht auf irgendwelche Dogmen, sondern auf bestimmte theologische Anschauungen, sie bezieht sich auf die Doktrin. Was diese anbetrifft, so gewährt die orthodoxe Kirche, ihrem Geiste und ihren dogmatischen Grundlagen entsprechend, der Freiheit des Denkens einen gewissen Spielraum, dessen Beschränkung und Beeinträchtigung das Leben der orthodoxen Kirche bedrohen und die Lebensinteressen aller Gottesgelehrten, unabhängig von der Differenz ihrer theologischen Anschauungen aufs tiefste berühren würde.

Erläuterungen.

Metropolit Sergius (Sergei) ist der derzeitige Stellvertreter des vor zehn Jahren verbannten und nach den neuesten Meldungen vor einigen Wochen von der Sowjetregierung aus der Verbannung entlassenen Platzhalters des Patriarchenstuhles, Peter Krutitzkij (vgl. meine Bonner Antrittsvorlesung Theol. Blätter 1931, Nr. 4: «Die Stellung der russischen orth. Kirche zur revolutionären Staatsgewalt», sowie die Aufsätze in «Der Orient» X, 1928, S. 1 ff., Or. u. Occ. Heft 1, S. 82 ff; Heft 3, S. 68 ff.). In der Vorkriegszeit hat Sergius, der spätere Erzbischof von Finnland, ein beachtenswertes theologisches Werk «Die orthodoxe Lehre von der Erlösung, Versuch einer Aufstellung der sittlich-subjektiven Seite der Erlösung auf Grund der Hlg. Schrift und der Werke des Heiligen Vaters» (4. Aufl., St. Petersburg 1910), veröffentlicht.

Der *Adressat* des hier (abgesehen von unwesentlichen Kürzungen) veröffentlichten Sendschreibens ist der durch Metropolit Sergius seit dem Dez. 1930 mit der Oberleitung der ausserhalb der Sowjetunion befindlichen russischen orthodoxen Kirchen beauftragte Metropolit *Eleutherij* (Eleutherus) von Litauen (Kovno). Der grösste Teil der russischen Orthodoxen der Emigration hat dessen Oberleitung von Anfang an abgelehnt und untersteht weiterhin (in Europa und Asien) entweder dem jetzt unmittelbar dem oekumenischen Patriarchen unterstellten Metropoliten

Evlogij in Paris oder dem (durch Usurpation seiner kirchlichen Macht) selbständigen Synod von Karlovi (Yugoslawien). (Vgl. dazu den erwähnten Aufsatz in den Theol. Bl. 1931, H. 4.) Oberpriester (protierej) Sergius *Bulgakov* untersteht mitsamt dem orthodoxen theologischen Institut in Paris der Leitung des Metropoliten Evlogij, der sich selber seit Anfang 1931 von der Oberleitung des Metropoliten Sergius löst hat und Metropolit Elevation nicht als Bevollmächtigter der orthodoxen russischen Kirche im Ausland anerkennt. Der Karlowitzer Synod hat nach dem Erlass des Sendedschreibens des von ihm nicht anerkannten Metropoliten Sergius vor kurzem seinerseits in einem Hirtenbrief an Metropolit Evlogij die Verurteilung der sophiologischen Lehren des russischen Philosophen Wladimir *Solowjew*, des Begründers der modernen russischen Sophiologie (die ja ihr «protestantisches» Gegenstück in der Sophiaspekulation Jakob Böhmers und seines Kreises hat — ihr ältester Vertreter ist auf deutschem Boden B. Biederemann, der Verfasser der fälschlich Valentin Weigel zugeschriebenen Traktate¹⁾); deren Lehre hat schon im Zeitalter Katharinas II. und Alexanders I. stark auf die mystische-rosenkreuzerische Bewegung in Russland eingewirkt²⁾, des in Russland lebenden Oberpriesters *S. Florenskij*, des Verfassers des berühmten, 1914 erschienenen Werkes «Die Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit» (zum Teil deutsch in «Oestliches Christentum», herausg. von Bubnoff u. Ehrenberg, Verlag Beck, München, Bd. II) und schliesslich *S. Bulgakovs* verlangt. Ein grösseres polemisches Werk über die Sophiologie ist soeben von dem dem Karlowitzer Synod unterstehenden russischen Bischof Serafim in Sofia erschienen. Es sei ausdrücklich hervorgehoben, dass sich die Sophiologie des Va. Bulgakov ganz wesentlich von der von gnostischen Spekulationen nicht unabhängigen Sophiologie *Solowjews* unterscheidet. Ueber die Entwicklung und die bisherigen Werke Bulgakovs sei (unter Benützung einer Notiz, die ich schon in den Theol. Bl. 1934, Nr. 7 veröffentlichte) folgendes bemerkt: Sergej Nikolaewič Bulgakov ist neben dem in Sowjetrussland befindlichen Paul Florenskij, der seine letzten Werke leider nicht veröffentlichten kann, der namhafteste Vertreter der modernen russischen Theologie, die in der spekulativen Philosophie Wladimir *Solowjews* ihren Ausgangspunkt nahm. Er ist am 16. Juli 1871 geboren. Seine Entwicklung ist charakteristisch für eine ganze Anzahl bedeutender Vertreter der russischen Intelligenz seiner Generation (den bekannten Politiker P. B. Struwe, die Philosophen N. A. Berdjajew, S. L. Frank u. a.). Bulgakov wurde zuerst Nationalökonom und war einer der Begründer des russischen Marxismus. (Erste grössere Werke: Ueber die Märkte, Moskau 1897; Kapitalismus und Landwirtschaft, 2 Bde., St. Petersburg 1900.) 1901 wurde er Professor für Nationalökonomie an der Universität Kiev und bald darauf an der von Moskau.

Der Titel einer 1903 erschienenen Sammlung von Aufsätzen «Vom Marxismus zum Idealismus» gibt Bulgakovs weiteren Entwicklung eines bezeichnenden Ausdruck. Kant wurde ihm und seinen Freunden der ent-

¹⁾ Dafür werde ich den Nachweis in einem bald erscheinenden Buche über einen von mir neu entdeckten Genesiskommentar Valentin Weigels leisten.

²⁾ Auch darüber bereite ich eine spezielle Untersuchung vor.

scheidende Ausgangspunkt für seine Abwendung vom ökonomischen Materialismus. Bald liess er aber auch Kant und den kritischen Idealismus hinter sich zurück. Die Schelling'sche Philosophie, Dostojewskij und schliesslich Solowjew mit seiner Lehre von der göttlichen Sophia als dem idealen gottmenschlichen Grunde des Alls, des Menschen und der Kirche führten ihn immer mehr seiner heutigen, stark platonisierenden Theologie zu. Neben zahlreichen Aufsätzen (Sammelbände «Zwei Städte» Moskau 1911 und «Stille Gedanken» Moskau 1917) bezeichnen die Werke «Philosophie der Wirtschaft» Moskau 1912 und «Das ewige Licht» Moskau 1917, seine grundlegende sophiologische Religionsphilosophie (z. T. ins Deutsche übersetzt in «Oestliches Christentum», hrsg. von H. Ehrenberg u. N. Bubnoff, Bd. II, München, Beck 1925), die wichtigsten Etappen auf diesem Wege. Eine hervorragende Rolle spielte Bulgakov im Kreise der Petersburger und Moskauer Religionsphilosophischen Gesellschaft (neben D. Merežkovskij, W. Rozanov, W. Iwanov, A. Kartaschov, S. u. E. Trubeckoj u. a.).

Bulgakov zog auch die äusseren Konsequenzen seiner Entwicklung zu einem bewussten Bekenntnis zur russischen orthodoxen Kirche. Er liess sich 1918 mitten in den Revolutionswirren in Moskau zum Priester weihen. 1922 wurde er mit einer Reihe seiner Freunde aus Russland verbannt und ist seit 1925 an dem neugegründeten Russisch-orthodoxen Theologischen Institut in Paris. An der ökumenischen Bewegung (Konferenz von Lausanne, Fortsetzungsausschuss usw.) nahm er einen hervorragenden Anteil als Vertreter seiner Kirche.

Seine ausserhalb Russlands herausgekommenen Bücher sind zu einem guten Teil Vorarbeiten zu einem dogmatischen System, dessen erster Teil, die Christologie bereits vorliegt. Folgende Werke seien erwähnt: Die Heiligen Petrus und Johannes, Paris (YMCA Press, dort auch die anderen russischen Bücher, die in Paris erschienen) 1926, enthaltend eine polemische Auseinandersetzung mit dem Primatsanspruch des Papsttums; dann eine sophiologische Trilogie: Der Freund des Bräutigams (Joh. 3, 28—30) 1926; Ueber die orthodoxe Verehrung des Vorläufers 1927; Der unverbrennbare Busch, Versuch einer dogmatischen Auslegung einiger Züge der orthodoxen Verehrung der Gottesmutter 1927 (die ihm besonders wichtige Mariologie). Dazu vgl. man den Aufsatz Bulgakovs in «Die Gottesmutter», Sondernummer der «Hochkirche», H. 6/7, 1931; «Die Gottesmutter und die oekumenische Bewegung»). Die Jakobsweg 1927; Ueber die Engel 1929; Die Ikone und die Ikonenverehrung 1931; Ueber die Wunder der Evangelien 1932. Zahlreiche Aufsätze erschienen in der russischen religionsphilosophischen Zeitschrift «Put» (Der Weg), die seit 1926 in Paris herauskommt. Nur in deutscher Sprache erschien «Die Tragödie der Philosophie» Darmstadt 1927, jetzt Leipzig, Koehler u. Amelung (eine Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus) und «Was ist das Wort?» in der Festschrift für Th. G. Masaryk zum 80. Geburtstag, Bonn 1930, ein Kapitel aus einem noch unveröffentlichten Werke: «Die Philosophie des Namens», der Versuch einer Begründung der vom Berge Athos ausgehenden russischen Bewegung des Imjasiavie («Namensverehrung»), die bis zur Idee des Gottesnamens als einer Theophanie Gottes führt. In «Orient und Occi-

dent» (Leipzig, Hinrichs) erschienen in Heft 3 (1930) und Heft 11 (1932) die Aufsätze: «Das Selbstbewusstsein der Kirche» und «Judas Ischariot, der Verräter-Apostel» (über das Problem des Bösen). In französischer Sprache gab Bulgakov das Buch «L'Orthodoxie», Paris, F. Alcan, 1931, heraus. Es ist die für weitere Kreise bestimmte, beste Einführung in das Wesen der östlichen Orthodoxie. Im Jahre 1933 erschien in russischer Sprache der erste Band einer dreibändigen, umfassenden dogmatischen Darstellung der orthodoxen Dogmatik: Ueber die Gottmenschheit, Teil I. Das Lamm Gottes, YMCA Press, Paris, 468 S. (Vgl. die Selbstanzeige des Verfassers in Theol. Bl. 1934, Nr. 7.) Dieser Tage wird der zweite Band «Der Tröster» erscheinen. (Eine Selbstanzeige wird wiederum in Bälde in den Theol. Bl. veröffentlicht werden.)

Auch der Text der Antwort Bulgakovs wurde durch den Verfasser selbst um unwichtigere Stellen gekürzt.

Während des Druckes dieser Zeilen ist ein neues Sendschreiben des Metropoliten Sergius aus Moskau erschienen, in dem besonders die Kenosislehre Bulgakovs angegriffen und verurteilt wird. Fritz Lieb.

NIKOLAJ BERDJAEW

Der Geist des Grosinquisitors¹⁾.

(Zum Dekret des Metropoliten Sergius.)

«Ihr wisset, dass die Herrscher des Volkes sie unterjochen und die Grossen sie vergewaltigen. Nicht also soll es bei euch sein.» (Mt. 20, 25.)

«Wir sind nicht mit Dir, aber mit Ihm, das ist unser Geheimnis.» (Dostojevskij «Legende vom Grossinquisitor.»)

Der die theologischen Anschauungen des hochw. S. Bulgakov verdammande Erlaß des Metropoliten Sergius hat eine viel weitere Bedeutung als der Streit um «Sophia». Es geht hier um die Schicksale des russischen religiösen Denkens, und es entsteht die Frage nach der Freiheit des Gewissens, ja nach der Existenzmöglichkeit des Denkens selbst im orthodoxen Glauben. Ist die Orthodoxie eine Religion der Geistesfreiheit oder eine Folterkammer? Da der Metropolit sich und seine Synode, mehr noch als der Papst, für unfehlbar hält und die katholische Praxis des Index einführen will, so entsteht die Frage: was ist Orthodoxie?

Die Bedeutung des Dekretes wird durch den Umstand, dass der Metropolit die Bücher des Vaters S. Bulgakov nicht gelesen hat und sein Urteil auf Grund der Darstellungen eines gewissen Herrn Stawrogin und der sog. Fotius-Bruderschaft bildete, nicht nur kompromittiert, sondern auch annulliert. Wenn man in Wissenschaft und Literatur die Ansichten eines Verfassers beurteilt ohne seine Werke gelesen zu haben, so wird das als gewissenlos und unmoralisch erachtet. In der administrativen Regierungsliteratur jedoch, ob kirchlicher oder staatlicher Art, gründet man sich allzu oft auf Anzeigen und Denunziationen; eine andere Ethik

¹⁾ Uebersetzt von Elisabeth Belenson.

scheint hier massgebend zu sein. Es gibt keinerlei Charisma, das ein Urteil über ungelesene Bücher zuliesse! Hier haben wir es mit einer für unsere Zeit charakteristischen Erscheinung zu tun. Das ist der Kirchenfaschismus. Faschismus ist Diktatur der Jugend über den Gedanken. Ist jedoch schon politischer Faschismus mit seiner Vergewaltigung und seiner Missachtung menschlicher Würde höchst abstossend, so ist er noch abstossender im kirchlichen Leben. Das betreffende Dekret ist für mein Gefühl vom Geiste jenes engen Seminarismus, welcher jegliches Denken verneint und einen sinnwidrigen Glauben an die Autorität verlangt, zu gleicher Zeit aber von vulgärem Nationalismus durchtränkt ist. Ich begreife, wie schwer der Konflikt eines Mannes von so hoher interillektueller Kultur, wie Va. S. Bulgakov es ist, mit jenem dumpfen Geiste sein muss. Das Dekret bezeichnet Va. S. Bulgakov tadelnd, als «echten» Intellektuellen, wodurch wohl seine «häretischen» Abirrungen erklärt werden. Anders stünde es, wenn Va. S. Bulgakov ein Krämer oder ein Konsistorialbeamter wäre: dann wären ihm wohl die einem intelligenten Menschen verschlossenen Geheimnisse des orthodoxen Glaubens zugänglich. Die Orthodoxie wird offensichtlich als eine Stände- und Klassenreligion aufgefasst. Russische Orthodoxie hatte stets eine besondere Zuneigung für Kaufleute und Kleinbürger. Va. S. Bulgakov entstammt der geistlichen Schicht, er ist der Sohn eines Priesters und ist im Seminar erzogen worden, aber er hat eine hochintellektuelle Vorbereitungszeit hinter sich, ist einen komplizierten Erkenntnisweg gegangen, und sein Name gehört zu der Geschichte der russischen Intelligenz — was ihm seitens der alten, kleinbürgerlich-seminaristischen Orthodoxie nie verziehen wird. Doch dies ist es ja gerade, was das menschliche Schicksal Va. S. Bulgakovs so bedeutend macht. Es ist unzulässig, einen solchen Menschen in der unchristlich-lieblosen und undankbaren Art des Dekretes zu behandeln. Es ist vollkommen klar, dass der Metropolit Sergius theologisches und auch jegliches Denken verneint. Theologie soll nichts als Verfassen seminaristischer Lehrbücher sein. Va. S. Bulgakov versteht das Christentum etwas anders, als es diese Lehrbücher tun. Die Auffassung des Christentums aus dem Geist solcher Lehrbücher heraus war eben einer der Hauptgründe, weshalb ein grosser Teil der Menschheit vom Christentum abfiel. Ein entwickelteres Bewusstsein und Gewissen konnten sich mit einer so dunklen und sklavischen Religion nicht abfinden.

Das Dekret des Metropoliten Sergius will die russische Orthodoxie zu jenem unsinnigen Zustand zurückbringen, in dem sie sich im alten Moskovitischen Reich befand. Er will den russischen religiösen Gedanken des XIX. und XX. Jahrhunderts — den einzigen nach der griechischen Patristik und den byzantinischen Strömungen des XIV. Jahrhunderts orthodoxen Gedanken! — gänzlich streichen. Vom Standpunkt des Dekretes aus muss das ganze russische Denken für unorthodox und häretisch gefärbt werden. Die Verurteilung Va. S. Bulgakovs ist gleichzeitig eine Verurteilung Chomiakovs, Bucharevs, Dostojevskis, Wl. Solovjews, Nesmelovs und N. Fedorovs, wiewohl diese wiederum stark von einander abweichen. Was bleibt ist eine Wüste. Indem er zwisehen Dogma und theologischer Lehre keinen Unterschied macht — was eine katholische Tendenz ist — muss der Metropolit Sergius jegliche