

**DIE SYNTHESE VON GLAUBEN UND
WISSEN ALS LEBENSAUFGABE
DES RUSSISCHEN PHILOSOPHEN
WLADIMIR SOLOWJEW**

GIOVANNA DELLA CROCE

Eine Bewertung von Wladimir Solowjews¹ philosophischem Werk muß von seiner lebenslang, immer wieder erneuten Bemühung um den Aufbau einer vollkommenen christlichen Philosophie ausgehen. Das bedeutete für ihn Kritik und Auseinandersetzung mit Kant, Hegel, Schopenhauer, und im allgemeinen mit den Prinzipien der modernen Philosophie und Naturwissenschaften. Er sah sich vor die Aufgabe gestellt, die von der Aufklärung geleugneten Wahrheiten und die damit einseitig anthropozentrische Weltsicht zu korrigieren, um durch eine vertiefte theologische, im transzendentalen Begriff der Wahrheit mündende Schau der Welt ihre Ordnungen neu zu begründen und das damit gestörte Gleichgewicht im Verhältnis von Gott und Mensch wiederherzustellen. Um diese Aufgabe konsequent durchzuführen, begann er kritisch die Unzulänglichkeiten des modernen Rationalismus und Naturalismus herauszuarbeiten und ihnen die bleibenden Werte der christlichen Philosophie gegenüberzustellen.

Von dieser Aufgabe zeugen bereits und vor allem die Werke

¹ 1853-1900. Er studierte an der Moskauer Universität Naturwissenschaft und matrikulierte dann an der Historisch-Philosophischen Fakultät. Nach vergeblichen Suchen auf Antwort auf Existenzfragen, wendete er sich der christlichen Philosophie zu und vertrat diese bereits in seiner Magister-Dissertation: *Die Krisis der weltlichen Philosophie*. Aufgrund seiner christlichen Weltanschauung war er gezwungen, auf seine Dozentur an der Petersburger Universität zu verzichten. Als freier Schriftsteller arbeitete er für die Vereinigung von östlicher und westlicher Geistigkeit, besonders um eine Wiedervereinigung der russisch-orthodoxen Kirche mit Rom. Die in seinem Werk: *Der große Streit und die kirchliche Politik* (1883) dargelegten, utopistischen Pläne wurden von der russischen Kirche absolut abgewiesen. Er veröffentlichte seine Gedanken erneut in Paris im Buch *La Russie et l'Eglise universelle* (1889), ebenfalls ohne Erfolg. In seiner letzten Schaffungsperiode widmete er sich der Ausarbeitung einer «positiven christlichen Philosophie» zu und beendete 1896 das bedeutende Werk: *Die Rechtfertigung des Guten*.

seiner ersten Arbeitsperiode². Zunächst ging es ihm darum, zu einem genauen Wahrheitsbegriff vorzustoßen, der zu der Feststellung des « Seienden » als das in der Beziehung Erst-und-Immer-schon-Verstandene führt:

« So besteht die Wahrheit vor allem darin, daß sie weder auf eine Tatsache unserer Empfindungen [Sensualismus] noch auf einen Akt unseres Denkens zurückgeführt werden kann [gegen Kant und Hegel], daß sie unabhängig davon ist, ob wir sie empfinden, sie denken oder nicht. Erkennen überhaupt ist aufeinander bezogenes Sein von Subjekt und Gegenstand oder die Wechselbeziehung beider. Je nachdem, welche dieser beiden Größen überwiegt, erscheint diese Beziehung [die Erkenntnis] in der Form der Empfindung oder auch in der Form des Begriffs. Aber eine Beziehung setzt In-Beziehung-Stehendes voraus. Die absolute Wahrheit läßt sich [jedoch] in erster Linie nicht als Beziehung oder Sein, sondern als das, was in der Beziehung *ist* oder als *Seiendes* bestimmen » (DG 1, 448-449).

Dieses Seiende, das die absolute Wahrheit ist, bedeutet für Solowjew das Ganze, das Allumfassende, das Absolute, in dem auch

² In den Jahren 1877-1880 entstand sein Hauptwerk: *Kritik der abstrakten Prinzipien* als Versuch, zu einer neuen Ethik des Seins zu gelangen, wobei der Mensch in seiner existentiellen Verwirklichung im Rahmen einer vollkommenen Verwirklichung Gottes im Kosmos gesehen wird. Gleichzeitig entstanden die ersten Ansätze einer, teilweise mit Ethik verbundenen Metaphysik, zusammen mit einer, unter Einfluß der Neuplatoniker und der griechischen Kirchenväter verfaßten Religionsphilosophie und Geschichtsphilosophie in zwölf « *Vorlesungen über das Gottmenschentum* ». Dazu kam die kleine Schrift « *Geistliche Grundlagen des Lebens* » (1882-1884).

Für Solowjews Schriften benütze ich die *Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew*, hrsg. von W. Szykarski, 8 Bde., 1953 ss.) und Ergänzungsband, Erichewel Verlag, München 1977 (von mir zitiert: DG und DG, Erg.). - *Lit.-Angabe (Auswahl)*: A. MACEINA, *Das Geheimnis der Bosheit*. Versuch einer Geschichtstheologie des Widersachers Christi als Deutung der « *Erzählung vom Antichrist* » Solowjews, Freiburg 1955; H.U. VON BALTHASAR, in *Herrlichkeit*, Bd. III, *Fächer der Stile, Laikale stile*, Kap. 5: Solowjew; J. MADEY, *Wladimir Sergejewitsch Solowjew und seine Lehre von der Weltseele*, München 1961; E. KLUM, *Kunst und Liebe in der Philosophie Vlad. Solow'evs*. Eine religionsphilosophische Untersuchung, München 1965; K.V. TRUHLAR, *Teilhard und Solowjew. Dichtung und religiöse Erfahrung*, Freiburg/München, 1966; H. DAHM, *Wladimir Solow'ev und Max Scheler*. Ein Beitrag zur Geschichte der Phänomenologie, München 1971; J. STERNKOPF, *Sergej und Vladimir Solow'ev*. Eine Analyse ihrer geschichtstheoretischen und geschichtsphilosophischen Anschauungen, München 1973; A. KNIGGE, *Die Lyrik V. Solowjews und ihre Nachwirkung bei Belyj und A. Blota*, Amsterdam 1973; S. PÖLLINGER, *Die Grundprobleme der Ethik bei Wladimir S. Solowjew*, (Diss.) Wien 1973; J. RUPP, *Message ecclésial de Solow'ev*. Presage et illustration de Vatican II, Paris 1975; F. ROULEAU (Hrsg.), *Vladimir Solow'ev, La Sophia et les autres écrits français*, Lausanne 1978; F. VON LILIENFELD, *Sophia - die Weisheit Gottes*, in: *UNA SANCTA* 1984, Heft 2, 113-129; T. ŠPIDLÍK, *Solow'ev*, in: *LA MISTICA*, vol. I, Roma 1984, 645-668.

das Partikuläre verstanden und erklärt werden muß. Diese Wahrheit ist der Gegenstand des natürlichen und übernatürlichen Wissens und kann deshalb nur in einer Synthese von Erkenntnis und Glauben angestrebt werden. Das bedeutet aber, daß die Philosophie erst dann zu einer wesentlichen und positiven Erkenntnis vordringt, wenn ihr Erkenntnisakt durch den Glauben bestimmt wird:

« Wenn wir das System des rationalen Wissens Philosophie nennen, dann müssen wir zugeben, daß die Philosophie ihren Inhalt von dem religiösen Wissen oder der Theologie erhält, wobei ich unter diesem letzteren das Wissen von allem um Gott oder das Wissen von der wesenhaften All-Einheit verstehe » (DG 1,508).

Religiöses Wissen bedeutet daher, daß das verstandesmäßige natürliche Wissen durch das Wissen aus dem Glauben oder das mystische Wissen erhellt und durchdrungen wird. Um zu religiösem Wissen zu gelangen, muß der Verstand sich bemühen, jedes der beiden Elemente folgerichtig und vollständig zu entwickeln. Religionsgeschichtlich gesehen, bemerkt Solowjew dazu:

« Dieser erste Teil der Aufgabe wurde vom menschlichen Verstand von Anfang seiner Tätigkeit an allmählich erfüllt. Das mystische Element bildete in seiner inneren Entwicklung in der menschlichen Seele [die innere Offenbarung] wie auch in seinem äußeren In-Erscheinung-Treten (*projavlenie*) in der Geschichte der Menschheit [die äußere oder positive Offenbarung] von alters her den besonderen Gegenstand der geistigen Tätigkeit und gab einem besonderen systematischen Wissen den Inhalt — der Wissenschaft von den göttlichen Dingen der Theologie » (DG 1, 511).

Die Geschichte hat gezeigt, daß dieses mystische Element — die Theologie — « von alters her positive Antworten auf alle grundlegenden Belange des wahrheitssuchenden menschlichen Verstandes » gegeben hat. Sie hat aber auch gezeigt, daß der menschliche Verstand bald einen Grund gefunden hat, um sich von ihnen abzuwenden, « da diese Antworten ausschließlich auf religiösen Gegebenheiten beruhten, die dem natürlichen Bewußtsein, wenn nicht aufgrund ihres Inhalts, so doch aufgrund der Form, als etwas Äußeres und Fremdes erscheinen konnten ». Das bewirkte, daß der Mensch « die Frage nach den allgemeinen rationalen Prinzipien und Beziehungen von allem Existierenden außerhalb von ihr » (der Theologie) stellen und lösen wollte. Die Folge davon war, wie Solowjew schmerzlich hervorhebt, daß die « Hauptsache, die unser Verstand bei seiner theoretischen Tätigkeit im Auge hat — die Erkenntnis der Wahrheit

selbst, das heißt, die Erkenntnis des Seienden nicht nur in seiner gegebenen Wirklichkeit sondern auch in seiner Ganzheit und Universalität, die Erkenntnis von allem in Einheit —, [daß] dieses Ziel ebensowenig von der positiven Wissenschaft wie von der abstrakten Philosophie erreicht » wurde. Es blieb nur « ein System von Begriffen ohne Wirklichkeit [...], ein System von Tatsachen ohne allen inneren Zusammenhang » (DG 1,511-512).

Diese mehr als einmal von Solowjew wiederholte Tatsache bildet den Ausgangspunkt seiner Bemühungen, zu einer Synthese von Glauben und Wissen und damit zu einer positiv christlichen Philosophie zu gelangen. Er studierte ein Jahr lang Theologie, um besser diese Aufgabe erfüllen zu können. Dennoch blieb seine Religionsphilosophie weitgehend Geschichtsphilosophie mit unzulänglichen, theologischen Darlegungen und noch heute zur Diskussion stehenden Teilaspekten, wie z.B. seine « Sophiologie » und seine Lehre von der Schöpfung und der Weltseele.

Im Zentrum von Solowjews Religionsphilosophie steht daher der Versuch einer Neubegründung der von seiner Zeit abgewiesenen Metaphysik mittels eines bewußten Wiederaufnehmens der platonischen Ideenwelt, um zu der jenseits aller Seiendheit liegenden höchsten Idee, christlich mit Gott identifiziert, zu gelangen. Dieser Weg war nicht nur eine rein philosophische Aufgabe, sondern auch zugleich ein persönliches Anliegen, das Zeugnis seiner Gottsuche und das Bemühen, ein persönliches Gottesverhältnis zu verwirklichen. Beides gehört für ihn wesentlich zusammen und darf nicht auf zwei verschiedenen Ebenen gelesen werden.

Von hier aus möchte ich einige innere oder existentielle Aspekte seiner Religionsphilosophie beleuchten, die seinen Aufstieg von einer sakralen Seinslehre zu einer spirituellen Erfassung und Erfahrung der All-Einheit Gottes zeigen. Diese Aspekte können außerdem dazu beitragen, sein Ringen um die Wiedervereinigung der Kirche besser zu verstehen. Vielleicht werden sie auch als Erklärung dienen, daß sein Religionsbegriff sich langsam und progressiv bewußter werdend auf eine orthodox verstandene, überinstitutionalisierte Form einer universellen Geistkirche ausgerichtet hat.

I. DER GOTTESGEDANKE

Solowjews System beginnt beim Menschen als Person. Der Mensch ist mit Verstand und freiem Willen begabt, weshalb er kein rein materielles Wesen ist, sondern wesentlich einer höheren, geisti-

gen Ordnung angehört und damit, als Personalität, in die Welt der Transzendenz hineinragt. Eine nur anthropologische Betrachtungsweise des Menschen übersieht das Wesen des Menschen, das für eine höhere Dimension offensteht und nur dann wahre Vollendung findet, wenn es am Unendlichen, dem Absoluten und Allumfassenden, Anteil erlangt. In diesem Transzendenzvermögen liegt die Würde des Menschen — um deren Anerkennung der junge Solowjew in seinen, gegen die beeinschränkenden Prinzipien des Materialismus gerichteten Vorlesungen heftig kämpfte — und zugleich auch die Begründung eines jeden echten Gottesverhältnisses. Wenn man auch nicht leugnen kann, daß alles Existierende eine mechanische Seite besitzt, so ist doch die menschliche Persönlichkeit keineswegs von der Materie abhängig. An der Tatsache, daß der Mensch über der materiellen Welt steht, darf nicht gerüttelt werden. Ohne sie könnte es nie zwischen Gott und Menschen zu einer tieferlebten interpersonalen Beziehung kommen. Und er betont, daß die menschliche Persönlichkeit kraft ihrer geistigen Kräfte und der damit verbundenen geistigen Überlegungsfähigkeit sich in völliger Freiheit transzendente Ziele setzen und diese auch erreichen kann, d.h., sie vermag das Ganze und den Grund des Ganzen zu erkennen und geistig zu erleben. Deshalb sind die Auffassungen des Positivismus und Empirismus, wie sie ihnen Solowjew begegnete, ungenügend. Der Mensch vermag über die Erscheinungen hinaus zur Kenntnis des Wesens und der Realität aller Dinge aufzusteigen und deren Grund in den Wahrheiten der Offenbarung zu erkennen: er kann bis zum absoluten Prinzip —Gott— vorstoßen. Bei diesem Aufstieg « kann die ganze mechanische Seite des universellen Lebens, die Gesamtheit der Naturkräfte und [natürlichen] Bewegungen ihre Bedeutung nur als Material und Werkzeug für die äußere Verwirklichung eines *allgemein gültigen Inhalts* haben, der in sich selbst von all diesen materiellen Bedingungen unabhängig, also unbedingt ist ». Mit Plato nennt Solowjew diesen Inhalt « Idee », Urbild aller Dinge (DG 1, 570), deutet ihn aber bereits phänomenologisch als die im religiösen transzendenten Bewußtsein konstituierte Gegenstandseinheit: die All-Einheit Gottes. Die Wirklichkeit dieser Idee liegt damit außerhalb des begreifenden Erkennens. Als absolutes Prinzip kann sie nicht « aus der reinen Vernunft abgeleitet oder logisch bewiesen werden ». Die volle Überzeugung vermag « allein im Glauben gegeben » werden (DG 1, 573).

Gotteserkenntnis und Gotteserfahrung sowie die Begründung der Wirklichkeit Gottes (als absolutes Prinzip und höchste Idee) erfordern deshalb den Glauben. Solowjew bezeichnet den Glaubensakt als einen « Akt des Geistes », der über die Grenzen unserer

Erfahrung und unseres realen Wissens hinausgeht und in Anlehnung an Hebr. 11,1 « die unsichtbaren Dinge ans Licht hebt »:

« Daß außer uns und unabhängig von uns etwas existiert, das können wir nicht wissen, weil alles, was wir[real]wissen — das heißt, alles was wir erfahren als unsere Gedanken und Empfindungen — in uns und nicht außer uns existiert. Das aber, was nicht in uns ist, sondern in sich selbst, das liegt jenseits der Grenzen unserer Erfahrung und folglich unseres realen Wissens. Es kann nur in einem Akt des Geistes behauptet werden, der über die Grenzen dieser unserer Wirklichkeit hinausgreift — und eben das heißt Glaube » (DG 1,574).

Der Glaube ist daher für Solowjew unersetzbar und notwendig, um zur Gewißheit der Existenz Gottes zu gelangen und um Gott, dessen Existenz nicht zu den Fakten des natürlichen Bewußtseins gehört, zu erkennen und zu erfahren.

« Wenn aber die Existenz der äußeren Wirklichkeit [die Existenz Gottes] im Glauben behauptet wird, so wird der Inhalt dieser Wirklichkeit (ihr Wesen, *essentia*) in der Erfahrung gegeben: denn daß die Wirklichkeit *ist*, das glauben wir; aber *was sie ist*, das wissen wir aus Erfahrung. Glaubten wir nicht an die Existenz einer äußeren Wirklichkeit [Gott], dann hätte alles, was wir wissen und erfahren, bloß subjektive Bedeutung, stellte nur Gegebenheiten unseres inneren psychischen Lebens dar ». Und am Beispiel der Sonne zeigt er auf: « Glauben wir einmal [...] und sind wir einmal vom objektiven Wesen [Gottes] überzeugt, so erscheinen alle Erfahrungsdaten über [Gott] als Wirkung dieses objektiven Wesens auf uns und nehmen auf diese Weise objektive Wirklichkeit an ». Daraus folgt: « Die Gegebenheiten der Erfahrung erscheinen dann, wenn man [...] glaubt, als Zeugnis von etwas, das wirklich existiert » (DG 1, 575-576).

Um die Authentizität einer religiösen Erfahrung noch deutlicher zu unterstreichen, spricht Solowjew vom « schöpferischen Akt des Glaubens », in dem die objektive Bedeutung der zuvor nur rein psychisch erfaßten und erfahrenen Tatsachen klar bestimmt werden kann. « Ist dieser Glaube da, dann werden die Tatsachen der inneren religiösen Erfahrung als Wirkungen des göttlichen Prinzips auf uns, als seine Offenbarung in uns erkannt, es selbst [d.h.Gott] aber erscheint somit als realer Gegenstand in unserem Bewußtsein » (DG, 575).

In dieser Aussage läßt sich ohne Zweifel der eigene Glaubensweg dieses russischen Philosophen ablesen. Seine « Sophia-Visionen », die das sprechendste Beispiel einer transzendenten Erfahrung

sind, zeigen deutlich, daß religiöse Erfahrung erst dann objektive Bedeutung gewinnt, wenn sie das subjektive Bewußtsein übernatürlicher Tatsachen überschreitet, wenn sie zum objektiven Wissen um Erfahrungsinhalte wird. Ein « solches Wissen wird aber erst durch die Organisation der religiösen Erfahrung zu einem geschlossenen, logisch-verknüpften System erreicht. Außer dem religiösen Glauben und außer der religiösen Erfahrung bedarf es also noch des religiösen Denkens, dessen Resultat die Philosophie der Religion ist » (DG 1,576).

II. OFFENBARUNG UND MENSCHWERDUNG GOTTES

Religiöser Glaube ist für Solowjew der Glaube an Gottes Offenbarung, die in Jesus Christus ihren Höhepunkt gefunden hat. Damit aber dieser den Inhalt der progressiven Mitteilung Gottes (Offenbarung) vollständig verarbeiten kann, bedarf es also des Denkprozesses, durch den Einzelwahrnehmungen und Einzelerkenntnisse in Ordnungsbeziehungen eingereiht werden. Durch sein Studium der Religionsgeschichte angeregt, sieht Solowjew bereits in den niedrigsten, vorchristlichen Stufen (mythologische Religionen, Polytheismus) eine Naturoffenbarung. Durch das Fortschreiten im Denkprozeß kommt es zu höheren, ebenfalls vorchristlichen Formen (Hinduismus, Buddhismus), die im Verlangen nach Erfahrung den Weg der Versenkung ins eigene Innere lehren, um dort die göttliche Gegenwart als undefinierbare Quelle des Friedens und des Glücks zu suchen. Auf einer neuen Ebene konstituiert kommt es dann zur jüdischen und christlichen, übernatürlichen Offenbarung, bei der das religiöse Denken nicht nur ein wahrnehmendes, von der geglaubten Vergegenwärtigung ausgehendes Denken ist, sondern auch zu einem entgegennehmenden, in einer Art Wechselbeziehung zwischen Gott und Mensch fortschreitendem Denken wird.

Solowjew war überzeugt, daß dieses von Platons Ideenlehre eine wesentliche Bereicherung erhalten hat. Von Platon übernahm er, wie bereits gesagt, die Grundgedanken seiner Ideenlehre, um zu zeigen, daß « alle Dinge der Welt der [christlichen] Offenbarung und auch die Gegenstände des philosophischen Wissens ihrem wahren Wesen nach nur erkannt werden » können, wenn sie von einer « universellen Idee — Platons absoluter Idee des Guten — belebt und getragen werden » und in ihr, zu rein geistiger Schau (*theoria*) bestimmt, angestrebt werden (vgl. DG 1, 603). Damit kommt es allerdings nicht zur gläubigen Erkenntnis eines persönli-

chen Gottes, so wie er in der christlichen Offenbarung erscheint. Sehr richtig bemerkt deshalb Solowjew:

« Wird die Gottheit nur als Ideenkosmos, als Ganzes oder als Harmonie des Ganzen aufgefaßt, so erscheint sie dem Menschen nur als reines Objekt, also nur in der ideellen Betrachtung, und eine Religion, die darauf beschränkt bleibt, hat spekulativen und künstlichen Charakter, besteht ausschließlich in der Anschauung, nicht aber in tätiger Wirksamkeit. Das göttliche Prinzip steht hier der Imagination und dem Gefühl offen, doch den Willen des Menschen spricht es nicht an » (DG 1, 618).

Was versteht Solowjew hier unter « tätiger Wirksamkeit »? Er meint den tätigen Glauben, den vom sittlichen Handeln begleiteten Glauben des Christen, der sich im Willensakt äußert. Er sieht in ihm das Vermögen des Menschen (als Person), sich Gott bewußt zum Ziel zu setzen und an dieser Zielsetzung im ethischen Handeln und in freier Entscheidung festzuhalten. Da diese Entscheidung zum Ziel immer auch ein freier und geistiger Akt des Denkens ist, ist der Wille mit dem Denken unlösbar verbunden. Er ist es, der den im religiösen Denken aufgrund des Glaubens gefaßten Entschluß zur Verwirklichung bringt oder tätig durchführt. Damit Gott wirklich als « Person », als Schöpfer und Lenker der Weltgeschichte erkannt und erfahren werden kann, bedarf es also des menschlichen Wollens.

Dies hat Solowjew festgehalten, um die gesamte Geschichte der (vorchristlichen und jüdischen) Offenbarung im Hinblick auf Christus oder von Christus ausgehend zu lesen. Aufschlußreich ist hier seine kleine Schrift: *Geistliche Grundlagen des Lebens* (1882-84), die die Tatsache der Offenbarung des persönlichen Gottes im menschgewordenen Logos unterstreicht, angefangen von der Erschaffung der Welt (Schöpfungsakt), und sich ihrer kosmogonischen Fortdauer bis zur Gegenwart und auch in Zukunft zuwendet. Damit diese Tatsache eine absolute und « unendliche », d.h. unbegrenzte Wahrheit bleibe, ist es unerläßlich, daß sie sich in allem, was zum Bereich des menschlichen Existierens gehört, verwirklicht. Das bedeutet aber für Solowjew, daß der Mensch sich nicht nur von außen her der Offenbarung erschließen, sondern von innen her in diese hineinwachsen muß, um im Bewußtsein, ein Abbild oder Bild Gottes zu sein, selbst ein « Gottmensch » zu werden und ein « Gottmenschentum » zu leben³.

³ Vgl. K.V. TRUHLAR, *Der Vergöttlichungsprozeß bei Wladimir Solowjew*,

Es ist nicht schwer, hier den Einfluß der griechischen Kirchenväter, vor allem von Maximus Confessor zu erkennen, mit denen er die Notwendigkeit eines theogonischen Prozesses annimmt, in dem der Logos den gefallen Menschen befreit, damit er das göttliche Prinzip in sich aufnehmen und wieder in der Ordnung Gottes leben kann. Im menschengewordenen Logos, der die Aufgabe hat, den Menschen an der Fülle des göttlichen Lebens teilhaben zu lassen, geschieht die Vereinigung und Vergöttlichung, worin das Ziel der Offenbarung und Schöpfung zu sehen ist.

Solowjew vergleicht diese Vergöttlichung einer wahren, wenn auch « mystischen » Wiedergeburt des Menschen, die seinem geschichtlichen Denken zufolge der Endpunkt eines langen, von Gott eingeleiteten Prozesses ist. Er begann bereits vor dem historischen Erscheinen Jesu Christi im Wirken des überweltlichen und vorweltlichen Logos:

« Geleuchtet hat das Licht des göttlichen Logos in der Finsternis des Urheidtums, und ist als Kraft Gottes dem menschlichen Gefühl im Feuer und in den Sternen, in der wohlthätigen Wirkung der sichtbaren Sonne und in dem Gesetz des Gattungslebens erschienen » (DG 2,79).

Als Ursprung alles Seienden und schöpferischer Urgrund der Welt⁴, lassen sich also die Spuren des Logos von Anfang an erkennen. Diese Spuren werden dann deutlicher und klarer in der Geschichte der Kulturvölker des Altertums, wo der Logos « als göttliche Vernunft in den religiösen Anschauungen » aufleuchtete (DG 2,79). Mit dem Christentum dringt jedoch der Logos « in das Innere der Seele selbst hinein, vereinigt in der Menschwerdung sich mit ihr in organischer, konkreter Weise und wird so [die bewirkende Ursache], daß der neue geistliche Mensch geboren wird » (DG 2, 83-84).

Roma 1941 (Inaug.Diss.); P.P. ZUBOFF, *Godmanhood as the Main Idea of the Philosophy of Vladimir Solovyev*, Poughkeepsie (N.Y.) 1944.

⁴ Solowjews « Logoslehre » weist ohne Zweifel Elemente auf, die aus Philon von Alexandriens philosophisch-theologischer Spekulation stammen. Doch bleibt er nicht dabei stehen, im Logos nur die vermittelnde Kraft des transzendenten Gottes und damit in ihm den schöpferischen Weltursprung (« Im Anfang war das Wort ») zu sehen. Er erkennt in ihm auch nicht nur die ständig und überall waltende, vom Menschen täglich erfahrene « Weltordnung », sondern nimmt zur Grundlage (mit Jo 1,1) die sichtbare, « fleischgewordene » Gegenwart des « Wortes » in der Person Jesu Christi. Dieses « Wort », das « in der Sphäre des ewigen göttlichen Seins das ewige geistige Zentrum des universalen Organismus der Menschheit » ist, stieg « in die Welt der Erscheinungen hinab, um den bösen Geist zu besiegen, der den Menschen überwältigt hat » und niederhält. Dadurch vermochte er « die Einheit des Menschen mit Gott wiederherzustellen » (vgl. 11. und 12. Vorlesung über das Gottmenschentum, DG 1,727).

Und mit an Eckhart erinnernden Ausführungen hebt Solowjew die Notwendigkeit einer solchen Wiedergeburt oder mystischen Geburt des Logos in der Seele hervor, da diese eine unerläßliche Bedingung zur inneren Umgestaltung und Erneuerung bedeutet.

Mit den Kirchenvätern betont auch Solowjew, daß die Menschwerdung des göttlichen Logos in der Person Jesu Christi ein universelles, die ganze Menschheit umfassendes Ereignis ist. So wie der « erste » Adam nicht nur ein individuelles Wesen war, sondern zugleich in sich die gesamte Menschheit beschloß, so auch der « zweite » Adam — Christus —, der « in einem bestimmten Moment, in der Fülle der Zeiten erschien (Eph 1,10). Er kam in Fleischesgestalt, in Unterwerfung unter das Gesetz des menschlichen Seins, um dieses, der Sünde ausgelieferte Sein von innen her » zu befreien:

« Der böse Geist der Zwietracht und Feindschaft, der ewig ohnmächtig ist gegen Gott und am Anfang der Zeiten den Menschen überwältigt hat, mußte in der Mitte der Zeit vom Gottes- und Menschensohn, als dem Erstgeborenen vor aller Kreatur (Kol 1,15) überwältigt werden, um am Ende der Zeiten aus der ganzen Schöpfung verjagt zu werden: das ist der wesentliche Sinn der Fleischwerdung » Christi (DG 2, 89-90).

Von dem universellen Ereignis der Befreiung und Erlösung bewirkenden Menschwerdung des göttlichen Logos ausgehend, geht Solowjew zum individuellen Aspekt desselben über. Wer sich im Glauben und mit aufrichtigen Willen (Liebe) mit der von aller « Schwäche » befreiten gottmenschlichen Natur des Logos vereint, in dessen Leben wird Gottes menschengewordenes « Wort » zum Werkzeug der Vergöttlichung, zur tiefen Vereinigung mit Gott, der jetzt in seiner ganzen Schönheit⁵, Wahrheit, Güte und Herrlichkeit erkannt und wahrgenommen wird.

III. SOPHIOLOGIE

Bei einer Interpretation von Solowjews Philosophie darf nicht vergessen werden, daß diese die Bildung und das persönliche Frömmigkeitsverhältnis eines russischen, orthodoxen Christen voraussetzt. Schon von hier aus wird verständlich, daß er ein Thema aufgenom-

⁵ Es muß betont werden, daß in Solowjews religionsphilosophischer Synthese das ästhetische Bemühen eine nicht unübersehbare Rolle spielt. Vgl. u.a. E. KLUM, *Natur, Kunst und Liebe in der Philosophie Wladimir Solowjews*, München 1965 .

men hat, das, aufgefangen von den griechischen Kirchenvätern, im christlichen Osten beheimatet ist: die Sophiologie⁶. Die Sophia oder Weisheit Gottes, von der bereits im Alten Testament die Rede ist und der sich besonders Origines und Basilius gewidmet haben⁷, hat auch in der byzantinisch-russischen Ikonenmalerei plastischen Ausdruck gefunden und wurde als personenhafte Verkörperung des göttlichen Urgrundes der Welt in einer weiblichen (oder Engels-) Gestalt von überirdischer Schönheit dargestellt. Es steht nicht fest, ob Solowjew derartige Darstellungen gekannt hat. Ausdrücklich werden sie nicht von ihm erwähnt. Aber es war ein Thema, das ihn stark interessierte. Ohne Zweifel kannte er außer den Kirchenvätern auch die spekulative Sophia-Literatur der Kabbalah und der deutschen Neumystiker (Jakob Böhme, Georg Gichtel, Gottfried Arnold) sowie John Podages und andere. Doch hat er sich in seinen Gedanken wohl mehr von der byzantinischen Liturgie beeinflussen lassen und vor allem die biblischen Texte benützt⁸.

Wichtiger ist jedoch seine eigene mystische Erfahrung.

Man weiß heute, daß Solowjew « Visionen » hatte, die früher aus Vorsichtsgründen verschwiegen oder als nebensächlich und ohne Bezug auf sein philosophisches Werk beiseite gelassen wurden. Es ist auch zu bezweifeln, ob es immer wirkliche « Visionen » waren. In mehreren Fällen wird es sich wohl nur um Empfindungen oder transzendente Reflexionen gehandelt haben.

Eine Ausnahme bilden hier seine drei « Sophia-Visionen », da diese im engen Bezug zu seiner philosophischen Lehre stehen und im gewissen Sinn als deren Grundlage bewertet werden können. Er

⁶ z.B. L. CANTCHIKOW, *L'estetica di Wladimir Solowiew (Sophia)*, Napoli 1945. - Man hat Solowjew den Vater der russischen Sophologie genannt, die von P.A. Florenskij, S.N. Bulgakov und einigen Dichtern (I. Ivanov, L.P. Karsavin, L. Zander) aufgenommen und weitergeführt wurde, aber keineswegs seine Originalität erreichte.

⁷ Grundlegend ist der Aufsatz von T. ŠPIDLÍK, *Lo sophiologie de S. Basile*, in *Orientalia Christiana Analecta* 162, Rom 1961, 27 f.

⁸ Vgl. die Einleitung zu dem Werk: *Vladimir Solov'ev, La Sophia et les autres écrits français*, édités et présentés par François Rouleau, Lausanne 1978. - Es muß unbedingt festgehalten werden, daß die alttestamentliche Weisheitsliteratur die hauptsächlichste Quelle seiner Sophiologie ist, z.B. Sir 14-20, wo unterstrichen wird, die Weisheit (Sophia) müsse wie eine Braut gesucht und geliebt werden, mit Sap. 8,2: « Sie liebte ich und sehnte mich nach ihr von Jugend an und strebte, sie als Braut mir heimzuführen. Und ich verliebte mich in ihre Schönheit ». Oder Sap 8,17-21: « Dies überdachte ich (Salomon betrachtet die Gnade, die mit dem Besitz der Weisheit verbunden ist), erwog's in meinem Herzen. Im Umgang mit der Weisheit liegt Unsterblichkeit, in ihrer Freundschaft reine Freude, (...) im trauten Umgang mit ihr Verständnis (...) Ich war ein Knabe, (...) wohlgeartet, hatte einen guten Sinn (...) Ich sah nun ein: Ich kann sie nicht auf andere Art erlangen, als wenn Gott sie mir gab ».

selbst hat diese weder in seinen wissenschaftlichen Schriften noch in seinen Briefen erwähnt. Erst 1898 wagte er es, rückschauend und dichterisch auf seine inneren Erlebnisse zurückzukommen. Dies schien ihm die einzige Form zu sein, um dem Erlebten Ausdruck zu geben. So entstand das Gedicht *Drei Begegnungen*:

« Du hast Dich dreimal mir zu sehen gegeben,
Nicht mein Gedanke war's, der Dich erschuf;
Nein, tiefste Wirklichkeit war dies Erleben:
Du kamst, vernehmend meines Herzens Ruf » (DG,Erg.,S.267).

Gewöhnlich wird dieses dreimalige Erfahren des Aufleuchtens der Sopria als « Vision » bezeichnet, muß aber differenziert bewertet werden, auch wenn Solowjew von einem « Schauen » spricht.

Das erste Mal « erlebte » er ihre Gegenwart im Alter von neun Jahren. Ein kleines Mädchen, in das er sich « verliebt » hatte, enttäuschte ihn. Da geschah es während eines Gottesdienstes, dem er im Herzen voller « Liebesehnsucht » zu seinem « kleinen Fräulein » beiwohnte, daß er sich ganz plötzlich in eine andere Welt versetzt fühlte. Im Altarraum erklang der Cherubim-Hymnus. Es war der Augenblick, wo die byzantinische Liturgie den Großen Einzug der Gaben feiert und die Worte singt: « ...laßt uns alle Sorgen unseres Alltagslebens ablegen ». Solowjew hatte nicht nur seine kleine Geliebte vergessen, sondern auch die « Menge der betenden Menschen », den « Priester und Diakon ». In einer azurblauen Atmosphäre (Azurblau als symbolischer Ausdruck des Transzendenten, Überirdischen, unaussprechlich Schönen) sah er vor sich die Sophia, auch sie in goldüberglänzt Azurblau gekleidet, in der Hand eine nicht auf dieser Erde wachsende Blume haltend. Sie lächelte ihm zu und verschwand, aber etwas Grundlegendes, eine Art innerer Erleuchtung war mit ihm geschehen, keine eigentliche « Vision », sondern ein Erwachen seines Selbst.

Solowjew beendet diesen Bericht mit der Bemerkung, seine Seele wäre blind für das Alltagsleben geworden. An Stelle menschlicher Liebe setzte er die Liebe zur Weisheit. Wie bekannt ist, verzichtete er auf die Ehe und gab sich ausschließlich dem Studium der philosophischen Wissenschaften hin.

Die zweite Begegnung mit der Sophia fand in London, im Britischen Museum, statt. Inzwischen war aus dem Kind ein Mann und Dozent geworden. In der Stille des Lesesaals las er, was er über die Sophia geschrieben fand. Plötzlich hatte er das innere Gefühl, sie ganz nahe zu spüren:

« Da, eines Tages — das Jahr ging schon zur Neige-
 Sprach ich zu Ihr: 'Ich fühle, Du bist hier:
 Du bist mir nah, wie einst dem Kinde. Zeige,
 O Blüte Du der Gottheit, — zeig Dich mir!' ».

Die Sensation des « Fühlens » als Form des Wahrnehmens oder Erfahrens der Gegenwart der Sophia wurde von Solowjew bewußt erfaßt, aber blieb außerhalb eines jeglichen Einbezugs in ein rationales System. Der Erfahrungskern wurde intensiviert im Wunsch: « Zeig Dich mir ». Die Antwort blieb nicht aus:

« Kaum war's gesagt, da fühlt ich mich umflossen
 Von gold'nem Glanz und strahlendem Azur,
 Und wieder sah ich Sie, von Licht umflossen,
 Doch nur ihr Antlitz, ach! —Ihr Antlitz nur.
 Lang lebte ich vom Glücke dieser Stunde,
 Für Irdsches war ich wieder blind und stumm » (DG,Erg.,S.268) ⁹.

Die Beschreibung enthält wesentliche Elemente einer mystischen Erfahrung. Im « Sich-Umflossenfühlen » kam es zum Durchbruch einer anderen Wirklichkeit, in die das ganze Sein einbezogen wurde. Auch wenn er nur ihr Antlitz sah, so wirkte doch diese « Schau » umgestaltend und fortdauernd auf ihn ein. Ja, sie erweckte ein glühendes Verlangen, die Sophia nochmals « ganz » zu sehen, wie einst als Kind. Er fühlte sich innerlich aufgerufen, nach Ägypten zu reisen. In Kairo, « in einer stillen Nacht » fühlte er eine « Berührung », ein « sanftes Wehen » im Zimmer, und hörte die Worte: « Komm in die Wüste! Ich erwarte Dich! ». Nach allerhand unlieb-samen Abenteuern und einer erfrischenden Nachtruhe geschah dann das für Solowjew ersehnte und beglückende *All-Eins-Erlebnis* im Bild der göttlichen Sophia:

⁹ *Fairy von Lilienfeld* sieht in der dichterischen Fassung der Sophia-Begegnungen Solowjews eine Anspielung auf das berühmte Liebesgedicht von Alexander Puschkin und weist in einem Vortrag über die Visionen des Wladimir Solowjew als Grundlage seiner « Sophiologie » (veröffentlicht in *UNA SANCTA* 1984, Heft 2, 113-129) auf Paralleltexte hin. Solowjew kannte Puschkin und zitiert ihn in seinen ästhetischen Arbeiten. Puschkins Liebesgedicht schildert eine konkrete Liebesbegegnung als Vision reiner Schönheit. Die Geliebte erscheint als deren « inkarnierter Genius », der nach Meinung von Frau Fairy von Lilienfeld « zur Darstellung der Sophia als 'Eikon weiblicher Schönheit' » in Solowjews Gedicht (Vision) abgewandelt wurde (vgl. *loc.cit.*, S.120 und 122). Wenn man jedoch Solowjews Beschreibungen liest, so haben wir es mit einer echten mystischen Erfahrung zu tun, die auf einer ganz anderen Ebene liegt. Ich halte deshalb die Möglichkeit, hier vor einer « Abwandlung der Puschkin-Vision » zu stehen, für unwahrscheinlich.

« Im Purpurglanz des Morgenhimmels blühte
 Ein Frühling auf, draus blicktest du mich an.
 Der helle Schein in Deinen Augen glühte
 Wie einst das Licht am Tag, da Gott sein Werk begann.
 Was ist, was war, was kommt in Ewigkeiten,
 Lag vor dem Blick in reicher Vielgestalt: (...)
 Ich sah das All, und alles war nur Eins,
 War meiner ew'gen Freundin holdes Bild.
 Und von dem Glanze dieses Himmelscheines
 War alles um mich her und war mein Herz erfüllt ».

Diese dritte Vision zeigt im Gegensatz zu der vorhergehenden eine Wende zum Erfassen des mystisch-theosophischen Inhalts des Geschauten. Bisher war die übernatürliche Wirklichkeit — die Sophia — nur subjektive Erfahrung, indem sie sich im Bild der Schönheit, des Lichts, des Glanzes in seinem Inneren spiegelte und gefühlsmäßig sowie intellektuell erfaßt wurde. Jetzt geht die Schau von konkreten, theologischen Vorstellungsformen aus, wird gewissermaßen mittels theologischer Denkformen wahrgenommen und verstanden. Von Gott kommend¹⁰, bereits vor dem sichtbaren Universum bestehend, wird die Sophia kosmogonisch, in Anlehnung an Gen 1, gedeutet¹¹, so daß die gesamte Schöpfung sich in ihr spiegelt. Aber gerade weil sie göttlichen Ursprungs ist und sich in ihrem Bild die gesamte Schöpfung « offenbart » und im Glanze himmlischen Scheines sich « mitteilt », wird zugleich die abstrakte Grenze des theologischen Denkens überschritten und erneut zum mystischen Erlebnis:

« Das Unmeßbare ging in seine Maße ein —
 Vor mir, *in mir* — warst nur Du ».

Die Personifizierung der Sophia, der Urgrund alles Seienden in konkreter Gestalt, führt zur mystischen Dimension, zur inneren Erfahrung: « in mir » — und nicht mehr « vor mir », wie in der Schau, und es ist bezeichnend, daß dadurch die Schau zu einer Art Liebesgeschehen wird. Obwohl für Solowjew die Sophia, rational gedacht, göttliche und messianische Züge trägt, erscheint sie ihm

¹⁰ In Übereinstimmung mit Spr 8,22-23: « Mich schuf der Herr am Anfang seiner Laufbahn als erstes seiner Werke. Vorlängst von Ewigkeit her bin ich eingesetzt, zu Anfang seit dem Weltbeginne ».

¹¹ Im A.T. wird die Sophia als « Architekt » in der Schöpfung gegenwärtig und wirksam gesehen. Vgl. Sap 8,6 und Spr 8,30: « Zur Seite war ich ihm » (Gott). « Durch Weisheit gründete der Herr die Erde » (Spr 3,19). Ähnlich wie Gottes Wort und Gottes Geist zugegen waren, als Gott die Welt erschuf (vgl. Is 55,10-11 und 63, 10-11), so war die Weisheit mitwirkend im Schöpfungswerk (Sap 9,9).

im biblischen Bild der « Frau »¹², im geliebten « Du » der Freundin und Braut. So ist sie « eikōn » der Schönheit Gottes, Inkarnation der Schönheit Gottes, göttliche Dynamis, die von Anfang an beim Werk der Inkarnation Christi dabei war und zugleich messianisch-prophetisch auf das Ende der Zeiten hinweist. In ihrer Schönheit erinnert sie an das, was in der Vollendung der Welt geschehen wird, im Gegensatz zu der von Basilius und seiner Tradition vertretenen Meinung, das Schauen der Weisheit bedeutete einen Rückblick auf den paradisischen Urzustand der Menschheit.

Von hier aus ist zu verstehen, daß die Sophia bei Solowjew Maria-ähnliche Züge trägt. Als Bild der « neuen Eva », der geretteten Schöpfung, oder auch als der mit der Sonne bekleideten apokalyptischen Frau (Ap 12), weist sie auf Christus, den menschengewordenen Logos, hin. « Ohne sie ist der Gott-Mensch Jesus Christus nicht denkbar und auch nicht das 'Gottmenschentum', zu dem die Menschheit berufen ist »¹³. Damit nimmt sie für Solowjew in der Heilsgeschichte eine wichtige Stellung ein, deren Bedeutung im gewissen Sinn mit der von Maria zu vergleichen ist. Denn gerade in ihrem « Frau-sein » — die « Frau Weisheit » — steht sie immer in Beziehung zu den Gliedern des mystischen Leibs Christi¹⁴, der Kirche, so wie eine Mutter zu ihren Kindern, und besonders zu den Erwählten und Geretteten. Die sich ihr übergeben, übergeben sich der Kirche und vermögen in sich das Bild der Gottheit zu bewahren, das in Christus vorgebildet zugleich das zukünftige Bild der Schöpfung sein wird. Das gilt nicht nur für die Menschheit, sondern auch für die gesamte Schöpfung. Der eschatologische Weg der Kirche hat zum Ziel, alles zur gottmenschlichen Einheit hinzuführen. In diesem Sinn schreibt Solowjew:

« Dieser Leib (die Kirche), der zuerst als kleiner Keim in der Gestalt der zahlenmäßig schwachen Gemeinde der ersten Christen in Erscheinung tritt, wächst und entwickelt sich allmählich, um am Ende der Zeiten die ganze Menschheit und die ganze Natur zu einem

¹² Vgl. die diesbezüglichen Texte in Spr 3 ff., wo deutlich hervorgehoben wird, daß Freundschaft mit der Sophia « beglückt », im Sinn von bräutlicher Intimität. Ebenfalls Sir 51,21, besonders im Sinn von Suche nach Beglückung im Begegnen der Weisheit: « Mein Herz war ganz erregt, sie aufzusuchen ».

¹³ zit. bei FAIRY v. LILJENFELD, *loc.cit.*, S. 127.

¹⁴ Für Solowjew ist die Kirche « die mit ihrem göttlichen Prinzip in Christus vereinte Menschheit, der lebendige Leib des göttlichen Logos, der Fleisch geworden ist, das heißt, der sich in der gottmenschlichen Persönlichkeit Jesu Christi historisch individualisiert hat » (DG 2,106). Diese Definition, die sich bereits in den Werken seiner ersten Schaffungsperiode findet, weist darauf hin, daß Solowjew, trotz seiner Arbeiten zur Wiedervereinigung der Kirchen unter Rom, deren Primat — im katholischen Sinn — nicht vollständig erfaßt hat.

universalen gottmenschlichen Organismus in sich zu umfassen; denn auch die übrige Natur harret nach den Worten des Apostels auf die Offenbarung der Kinder Gottes, [...] die von der ganzen Natur erwartet wird (Röm 8,19 ff.) [und] darin besteht, daß in der ganzen Menschheit in allen Sphären ihres Lebens und ihrer Tätigkeit die freie Verbindung von Gott und Mensch voll verwirklicht werde. Alle diese Sphären müssen zur gottmenschlichen harmonischen Einheit hingeführt werden, müssen eingehen in den Bestand der freien Theokratie, in der die universale Kirche das volle Maß des Alters Christi erreichen wird (Eph 4,13) » (DG 2,106-107).

Dieses Ziel der Einheit alles Geschaffenen unter der Herrschaft Gottes, das Solowjew in der dritten Sophia-Vision « geschaut » hatte, bestätigte ihn in seiner philosophischen Reflexion über das Gottmenschentum und die Dimensionen des Wegs der Kirche zur endgültigen Vollendung und zu einer neuen, ideellen Menschheit. In der Überzeugung, daß es neben dem sinnhaften und geistigen Erkenntnisvermögen in den Tiefen des menschlichen Bewußtseins ein Vermögen gibt, um intuitiv oder aufgrund übernatürlicher Mitteilung Absolutes zu erfahren oder zu erleben, wertete er positiv das mystische Schauen zum Erfassen der vollen religiösen Wirklichkeit im Glaubensakt¹⁵. Doch auch dieses mußte synthetisch mit dem philosophisch-theologischen Wissen verbunden werden, durch das aufgrund der rationalen Verankerung das Erfahrene Sicherheit und Gültigkeit findet. So wurden gerade Solowjews Sophia-Visionen zum genialen Untergrund seiner Sophiologie, die, wenn auch nur als Teilaspekt, doch wesentlich zu seiner Religionsphilosophie gehört.

IV. DIE KIRCHE

Es ist durchaus möglich, daß Solowjews dritte Sophia-Vision, die mit der zukünftigen « All-Einheit-Schau » beglückend endete, ein Ansporn zur Durchführung seiner Arbeit für die Wiedervereinigung der Kirchen gewesen ist. Vor allem aber vermochte sie ihn, wie bereits angedeutet, auf Grund ihrer existentiellen Bedeutung für seine Transzendenzphilosophie (als Überschreitung alles Welthaften

¹⁵ Solowjew unterscheidet drei Phasen: die sinnhafte Erkenntnis, die die Existenz des Gegenstandes erfaßt, die geistige (intellektuelle) Erkenntnis, die das Sein und die Art des Gegenstandes umschreibt, und die transzendierende Erkenntnis, die mittels des empfangenden Denkens den Gegenstand zeigt, so wie er uns erscheint. « Nur die Gesamtheit dieser drei Phasen drückt die volle Wirklichkeit des Gegenstandes aus » (DG 1, 505).

und Überstieg in das absolut, ewig Seiende), in der eschatologischen Ausrichtung seiner Religionsphilosophie zu bestärken.

Solowjew glaubte an die Notwendigkeit der « einen Kirche », damit die Menschen am Leben Gottes Anteil bekommen:

« Wir gewinnen, wenn wir uns mit der einen Kirche Gottes vereinen, für unsere zerstückelte und begrenzte Existenz Integrierung und Erfüllung durch die Ganzheit und Fülle der Gottheit; wir erweitern unseren begrenzten Verstand bis zur Weite des Verstandes Christi, wir bessern unseren verderbten Willen durch den gerechten Willen Christi und wir stellen unserer der Sünde verklavte sinnliche Natur wieder her als geistlicher Leib, der Macht hat über alles Fleisch » (DG 2,112).

Gerade dieser ethische Wert der Kirche stellt den Menschen vor die Entscheidung, sie frei anzuerkennen (oder abzulehnen), um so das Heil zu gewinnen (oder davon ausgeschlossen zu werden). Daraus folgt für Solowjew:

« ... die religiöse Hauptfrage besteht darin, ob wir ein von uns unabhängiges und für uns sittlich verpflichtendes, übermenschliches Prinzip und eine solche Form des göttlichen Wirkens im Universum [d.h., die Kirche und ihre Gnadenmittel] anerkennen oder nicht. Die Anerkennung einer solchen übermenschlichen Form in der Religion, das heißt die Anerkennung der Kirche und Unterordnung unter sie, ist von unserer Seite aus gesehen eine sittliche Tat der Selbstentsagung, in der wir unsere Seele hingeben, um sie zu gewinnen » (DG 2,112).

Diese sittliche Tat der Selbstentsagung ist ein Akt des Glaubens an die Gegenwart Christi in ihren materiellen Strukturen, in den mit einem besonderen Auftrag ausgestatteten Gliedern. Diese Gegenwart zeigt sich: « In der Hierarchie als Weg, in der Verkündigung des Glaubens als Wahrheit, in den Sakramenten als Leben ». Und es ist durch « die Vereinigung dieser drei, daß das Reich Gottes Gestalt gewinnt, um die Kirche Gottes zu bilden » (vgl. DG 2, 116). Damit sich aber in ihr das göttliche Prinzip auswirken kann, muß das mitwirkende, menschliche Prinzip — die sittliche Tat der Entsagung — mit ihm in Übereinstimmung gebracht werden:

« Folglich ist zu fordern, daß die Gesellschaft erstens das ihr gegebene göttliche Prinzip in aller Reinheit und Kraft bewahre, und daß sie zweitens das Prinzip ihres menschlichen Eigenwirkens, das darauf gerichtet ist, hienieden in endgültiger Weise das zu verwirklichen, was von oben gegeben wird, mit aller Fülle entwickle. Die Welt wird wiedergeboren im Christentum, und dies ist gleichsam eine Ergänzung der Geburt Christi in der Welt » (DG 2,133-134).

Das Christentum oder konkret die Kirche ist somit eine Ausdehnung und Fortsetzung der Menschwerdung Christi, der Ort der ewigen Geburt des Gottmenschen, um in der zukünftigen Welt der Ort der Hochzeit des Lammes zu sein (Offb 21,9). Das Gottmenschentum verwirklicht sich vollständig erst dann, wenn die Kirche das himmlische Jerusalem sein wird. Darum muß sie schon heute ihrer Berufung, die Gattin und Braut des Lammes zu werden, entsprechend leben.

Dieser eschatologische Horizont hat Solowjew in seinem Büchlein *Geistige Grundlagen der Lebens* bewegt, den Weg aufzuzeigen, der dorthin führt. Auch in späteren Werken, z.B. *La Russie et l'Eglise universelle* (1889), ist er darauf zurückgekommen. Durch eigene, bittere Erfahrungen — die radikale Ablehnung seiner Gedanken und Bemühungen um die Wiedervereinigung der Kirchen seitens der russischen Staatskirche — wurde er in der Annahme einer « Religion des Hl. Geistes » bestärkt, auf deren Grundlage er ein System positiver christlicher Philosophie ausarbeiten wollte.

Es ist interessant, daß eine solche weite Form der Kirche mit einer tieferen gedanklichen Durchdringung und Verarbeitung seiner Sophia-Vision verbunden ist. Kurz nach der dritten Vision schrieb er auf französisch seine « *Sophia-Dialoge* », in denen ihm die Sophia symbolisch das Christentum in der Geschichte als Baum zeigt, dessen reife Frucht die Universal-Religion sein wird:

« Die universale Religion ist nicht nur die positive Synthese aller Religionen, sondern auch die Synthese der Religion, der Philosophie und der Wissenschaft, und danach auch der geistigen oder inneren Sphäre im allgemeinen mit der äußeren Sphäre dem politischen und sozialen Leben. Indem die Religion universal wird, verliert sie ihren exklusiven Charakter, sie wird mehr als Religion, sie steht nicht mehr den übrigen Sphären des menschlichen Lebens gegenüber, sondern schließt sie alle in sich ein »¹⁶.

Diese Universal-Religion, deren Wurzeln ins Urchristentum reichen und deren Stamm die Kirche des Mittelalters ist, antizipiert das Kommen der künftigen Welt in der Gegenwart als einer biblisch-ästhetisch gedachten Theokratie, in der das göttliche Licht ewig leuchten und Gott « Alles-in-allem » sein wird¹⁷. In der Annahme

¹⁶ In: VLADIMIR SOLOV'EV, *La Sophia...*, cit., S. 5.

¹⁷ Solowjew hat seine Gedanken deutlich in der *Erzählung vom Antichrist*, die ein Kapitel von: *Drei Gespräche* (1899-1900) ist, dargelegt und prophetisch-symbolisch vertieft.

einer solchen Universal-Religion sollte man nicht nur den Endpunkt eines ökumenisch zu bewertenden Wegs sehen. Dieser Weg ist Ausdruck der religionsphilosophischen Leistung eines orthodoxen Christen, der um die Synthese von Glauben und Wissen gerungen und gekämpft hat, bis zu ihrer letzten, originellen Erarbeitung im einheitlichen, eschatologischen Begriff einer Kirche oder Religion, die in sich den Weg aller menschlichen Sphären einschließt.