

Wladimir Solowjow – Leben und Werk.

Peter Ehlen, München.

(Владимир Сергеевич Соловьёв. Transliteration: *Vladimir Sergeevič Solov'ev*).

1. Lebensabschnitte.
2. Das Gottmenschentum.
 - a. Schöpfer und Geschöpf.
 - b. Der ewige Mensch.
 - c. Gottes „Sophia“.
 - d. Das Gottmenschentum in späteren Schriften.
 - e. Mariologie.
3. Solowjows Katholizität.

1. Lebensabschnitte.

Wladimir Solowjow wurde am 16. Januar^{jul}/28. Januar 1853^{greg} in Moskau geboren. Sein Vater, der Historiker Sergej Solowjow, war Professor für russische Geschichte an der Moskauer Universität, sein Großvater orthodoxer Priester. Die Mutter entstammte einer ukrainisch-polnischen Familie, zu deren Vorfahren der ukrainische Philosoph G. S. Skovoroda gehörte.

Als Gymnasiast bekannte sich Wladimir Solowjow, beeinflusst durch die Lektüre der deutschen Materialisten Ludwig Büchner und Jakob Moleschott, zum Materialismus und Atheismus. Von 1869 bis 1873 studierte er an der Moskauer Universität, zunächst an der Naturwissenschaftlichen, später an der Historisch-Philologischen Fakultät. Als Gasthörer besuchte er gleichzeitig die Geistliche Akademie in Sergiev Posad. Im Studium der Philosophie beschäftigte er sich vor allem mit Spinoza, A. Schopenhauer und F. W. J. Schelling. Durch Schelling fand er zum christlichen Glauben zurück.

Mit erstaunlicher Entschiedenheit und Klarheit umriss der zwanzigjährige Solowjow in einem Brief an eine Freundin (2. August 1873) die Aufgabe, die er mit seinem Leben erfüllen will: „Seit ich angefangen habe, irgendetwas zu verstehen, wurde ich mir dessen bewusst, dass die bestehende Ordnung der Dinge (vorzüglich aber die gesellschaftliche und bürgerliche Ordnung, die Beziehungen der Menschen untereinander, die das ganze menschliche Leben bestimmen), [...] bei weitem nicht so ist, wie sie sein soll; dass sie nicht auf Vernunft und Recht begründet ist, sondern im Gegenteil größtenteils auf sinnlose Zufälligkeit, blinde Gewalt, Egoismus und gewaltsame Unterwerfung. [...] Da ich mir der Notwendigkeit einer Umgestaltung bewusst bin, verpflichtete ich mich eben dadurch, mein ganzes Leben und meine ganzen Kräfte dafür einzusetzen, dass diese Umgestaltung wirklich vollbracht wird. [...] Ich weiß, dass jede Umgestaltung von innen heraus erfolgen muss – aus dem Geist und dem Herzen des Menschen. [...] Die Wahrheit selbst, d.h. das Christentum [...] ist meinem Bewusstsein klar, aber die Frage ist, wie ich sie ins allgemeine Bewusstsein bringe, für das sie gegenwärtig irgend so ein Monstrum ist – etwas ganz Fremdes und Unverständliches. [...] Die Sache ist die, dass das Christentum, obwohl an sich selbst unbedingt wahr, bis jetzt

infolge historischer Bedingungen nur einen überaus einseitigen und unzulänglichen Ausdruck gefunden hat. [...] Als Aufgabe steht da: Den ewigen Inhalt des Christentums in eine neue, ihm gemäße Form, d.h. in eine unbedingt vernünftige Form zu bringen. Dafür muss man alles ausnutzen, was in den letzten Jahrhunderten durch den menschlichen Geist erarbeitet worden ist: Man muss sich die allgemeinen Resultate der wissenschaftlichen Entwicklung aneignen, man muss die gesamte Philosophie studieren“.¹

Solowjow blieb dem wesentlichen Gehalt dieses Programms mit eindrucksvoller Konsequenz treu. Die Frage, wie die Synthese von Vernunft und Glauben – und damit die vernünftige Gestalt des Christentums – zu verwirklichen sei, hat er im Laufe seines Lebens allerdings unterschiedlich beantwortet.

Am 24. November 1874 verteidigte der einundzwanzigjährige Solowjow an der Universität St. Petersburg seine Kandidatenarbeit (entsprechend einer deutschen Doktordissertation) über die „Krise der westlichen Philosophie“ und wurde zum Dozenten für Philosophie ernannt. Seine Arbeit lässt die Denkmotive erkennen, die für seine spätere All-Einheitslehre bestimmend blieben. Sie bewies eine erstaunliche Belesenheit der neueren Philosophie, wird aber nicht immer der Intention der von ihm kritisierten Autoren gerecht.

Solowjows Diagnose der Krise lautete: Weder der neue Positivismus noch die alte Metaphysik sind fähig, den Zerfall der geistigen Welt Europas aufzuhalten. Deren „innere Einheit“ kann nur gewährleistet werden, wenn Philosophie und Wissenschaften mit dem christlichen Glauben zu einer „universalen Synthese“ zusammenwachsen und die Trennung des spekulativen und des in der Erfahrung begründeten Wissens überwinden. Solowjow bezeichnete diese Synthese auch als „ganzheitliches Wissen“. Um zu der „Synthese“ zu gelangen, muss die Metaphysik ihre rationalistische Einseitigkeit überwinden und die Motive des Empirismus in sich aufnehmen. Sie muss anerkennen, „dass wir uns in unserer Erkenntnis auf das Sein selbst beziehen“. Solange das wahrhaft Seiende wie ein besonderes Wesen getrennt vom Erkennenden gedacht wird, scheitert die Metaphysik. Vielmehr muss eine „wesentliche Identität des metaphysischen Wesens mit dem Erkennenden, d.h. mit unserem Geist“ angenommen werden. Auf diese Weise wird das metaphysische Wesen „als all-einer Geist bestimmt, von dem der unsere eine partikuläre Äußerung oder Gestalt ist, so dass wir durch unsere innere Erfahrung eine wirkliche Erkenntnis vom metaphysischen Wesen gewinnen können“.

Beeindruckt zeigt sich der junge Denker von A. Schopenhauer, der die Ethik in seine Willensmetaphysik integriert hatte. Er hat für die Seinerkenntnis den wichtigen Hinweis geliefert, dass es eine „unmittelbare innere Erfahrung“ gibt, in der wir „den Willen als Wirklichkeit“ erfassen. Solowjow kritisierte aber, dass der Wille bei Schopenhauer keinen Gegenstand habe und insofern eine „hypostasierte Abstraktion“ bleibe. Solowjow gelangte zu dem Ergebnis: „Weder die bloße Empirie noch das bloße Denken können uns aus dem Bereich des Subjektiven herausführen. Die wahre synthetische Methode, gründet sich darauf, dass zwar alle unsere wirkliche Erkenntnis von der Erfahrung ausgeht, doch diese Erfahrung, schon als Bedingung ihrer Möglichkeit, allgemeine logische Formen voraussetzt, die keineswegs subjektiv sind“. So sehr die Metaphysik der Erfahrung bedarf, so bedürfen auch die positiven Wissenschaften der metaphysischen Begründung. Auch für Eduard von

Hartmanns „Philosophie des Unbewußten“ fand Solowjows Sympathie. In ihr sah er die logische Struktur jener „wesentlichen Identität“ des Seins mit dem Erkennenden entwickelt. Hartmanns Philosophie stütze sich auf die positiven Wissenschaften und reiche zugleich dem christlichen Glauben die Hand und nähere sich so dem Ideal des ganzheitlichen Wissens.²

Im Januar 1875 hielt Solowjow an der Moskauer Universität seine Antrittsvorlesung über „Metaphysik und positive Wissenschaft“. 1875 und 1876 führten ihn seine ersten Auslandsreisen nach London, Kairo, Neapel, Sorrent und Paris. In London studierte er im Britischen Museum Schriften zur Kabbala und Gnosis. In Ägypten hatte er eine visionäre Erfahrung der göttlichen Schönheit in der Gestalt einer überirdisch schönen Frau. Er nannte diese Erfahrung später das „Bedeutsamste“, „was im Leben mit ihm geschehen ist“. In diese Zeit fällt der Beginn seines dichterischen Schaffens. Veranlasst durch einen Streit unter den Professoren in Moskau ging er im März 1877 nach St. Petersburg.

Hier hielt er 1878 zwölf öffentliche Vorträge über Religion und Philosophie; sie gehören zu den einflussreichsten Teilen seines Werks. Der erste fand am 29. Januar und der letzte am 24. März 1878 statt. Veröffentlicht wurden sie als „Vorlesungen über das Gottmenschentum“.³ F. Dostojewski war regelmäßiger Hörer dieser Vorträge, L. Tolstoj erschien gelegentlich.

Zwischen dem 32 Jahre älteren Dostojewski und dem jungen 25jährigen Dozenten entwickelte sich eine freundschaftliche Beziehung. Im Sommer 1878 war Solowjow mit dem Schriftsteller zum Kloster Optina Pustyn gereist, wo dieser ihm eröffnete, dass er einen neuen Roman plane, „Die Brüder Karamasow“, in dessen Mitte „die Kirche als positives gesellschaftliches Ideal“ stehen solle.⁴ Es scheint, dass in die Gestalt des Aljoscha Karamasow Gedanken Solowjows eingeflossen sind (insbesondere die Auffassung, dass das christliche Ideal nicht primär im Kloster, sondern in der Welt zu verwirklichen sei).⁵ Am Grabe Dostojewskis, der am 9. Februar 1881 in St. Petersburg verstarb, hielt Solowjow die erste seiner „Drei Reden über Dostojewski“. Sie lassen eine gewisse kritische Distanz zu Dostojewskis Nationalismus erkennen. 1880 verteidigte Solowjow seine in den Vorjahren (1877–1880) entstandene Habilitation „Kritik der abstrakten Prinzipien“; die Studie „Die philosophischen Prinzipien des ganzheitlichen Wissens“ (1877) blieb unvollendet.

In einer Vorlesung am 28. März 1881 forderte er Kaiser Alexander III. auf, er solle den Terroristen, die seinen Vater ermordet hatten, die Todesstrafe erlassen. Mit dieser Tat würde der Kaiser sich vor aller Welt als Vorbild eines christlichen Herrschers erweisen. Solowjow wusste, dass er mit diesem nicht erbetenen Rat an den Kaiser seine akademische Karriere aufs Spiel setzte. In einer vom Polizeichef von St. Petersburg angeforderten Stellungnahme minderte er seine Verurteilung der Todesstrafe nicht ab. Mit Rücksicht auf seinen angesehenen Vater wurde von einer Bestrafung abgesehen. Von ministerieller Stelle wurde ihm jedoch nahegelegt, sich „in nächster Zeit öffentlicher Äußerungen zu enthalten“.⁶ Solowjows Beziehung zur orthodoxen Staatskirche, die nicht im Entfernten daran dachte, ihn bei seiner Ablehnung der Todesstrafe zu unterstützen, war fortan von kritischer Distanz bestimmt.

Dem jungen Mann war klar: Wollte er seine Universitätslaufbahn fortsetzen, hätte er seine Unabhängigkeit aufgeben müssen. Dieser Preis war ihm zu hoch. Noch bis Februar 1882

lehrte er an der Universität. Dann verabschiedete er sich mit einer Vorlesung über den „Lebenssinn des Christentums“. Ein geregeltes Einkommen hatte er von jetzt an nicht mehr. Ohne Familie lebte er von bescheidenen Honoraren und der Unterstützung wohlhabender Freunde. Die nächsten Jahre, etwa bis 1889, befasste sich Solowjow mit den Ursachen, die zur Trennung der orthodoxen und römisch-katholischen Kirche geführt hatten und mit der Möglichkeit einer Wiedervereinigung. In diesem Zusammenhang nahm er kritisch Stellung zum Slawophilentum und zum russischen Nationalismus.

Unter dem Obertitel „Der große Streit und die christliche Politik“⁷ (1883) behandelte er in sieben Aufsätzen den bis in die frühe Antike zurückreichenden Gegensatz zwischen dem griechischen Osten und dem lateinischen Westen, den Streit und schließlich den Bruch zwischen der Ostkirche und der Römischen Kirche, den Sinn des Papsttums und die Notwendigkeit einer „freien Theokratie als Vollendung der Kirche“. Solowjows teilweise leidenschaftlichen Äußerungen führten zum Zerwürfnis mit dem slawophilen Schriftsteller Iwan Aksakow, der die Aufsätze in seiner Zeitschrift veröffentlicht hatte. Mit der Abspaltung der Altkatholiken von der römisch-katholischen Kirche nach dem Ersten Vatikanischen Konzil befasst sich der Aufsatz „Über die kirchliche Frage aus Anlass der Altkatholiken“ (1883).⁸ Von den Werken, die in dieser Zeit entstanden, ist die Abhandlung „Die geistlichen Grundlagen des Lebens“ hervorzuheben. Sie enthält Aufsätze, die er 1884 als mit einem Vorwort als Buch veröffentlichte. Nach einer zweiten Auflage 1885 erschien 1897 eine dritte Auflage, der er erneut ein Vorwort voranstellte, das auf die innere Verbindung mit der im selben Jahr erschienen großen Moralphilosophie „Die Rechtfertigung des Guten“ hinweist. „Die geistlichen Grundlagen des Lebens“ sind so ein Dokument der Kontinuität von Solowjows Denken bis zu seinen letzten Lebensjahren. Inhaltlich sind sie eine Anleitung zur Praxis des religiösen Lebens, die in der Einheit mit Christus und seinem lebendigen Leib, der Kirche, gründet. Das mit ihm verfolgte Anliegen hat er im ersten Vorwort so formuliert: *„Bete zu Gott, hilf den Menschen, bezwinge deine Natur; mache dich innerlich zum Ebenbild des Gottmenschen Christus, erkenne seine wirkliche Gegenwart in der Kirche an, und mache es dir zum Ziel, Seinen Geist in alle Gebiete des menschlichen und natürlichen Lebens hineinzutragen, auf dass sich durch uns die gottmenschliche Kette des Weltenbaus schließe, dass sich der Himmel mit der Erde vermähle“*.⁹

Mit Interesse und Sympathie studierte Solowjow das Judentum, sowohl in seiner theologischen Beziehung zum Christentum wie auch als soziale Erscheinung in der russischen Gesellschaft. Um die hebräische Bibel und den Talmud im Original lesen zu können, lernte er unter Anleitung des mit ihm befreundeten Rabbiners Faiwel Götz Hebräisch. Zu nennen ist „Das Judentum und die christliche Frage“¹⁰ (1884) mit einer entschiedenen Verurteilung der in der Geschichte anzutreffenden gewalttätigen Übergriffen von Christen gegenüber Juden. Ebenso enthält die Abhandlung „Der Talmud und die neueste Literatur über ihn in Österreich und Deutschland“¹¹ (1886), ausgehend von zwei antisemitischen Pamphleten aus Österreich, eine scharfe Abrechnung mit dem Antisemitismus in der russischen Gesellschaft. Zu erwähnen ist schließlich „Das neutestamentliche Israel“ (1885).¹² Ausdrücklich protestierte er gegen antisemitische Strömungen in der russischen Presse (1890).¹³ Unübersehbar ist Solowjows Hoffnung, dass auch die Juden Jesus Christus als ihren Messias anerkennen.

Von 1885 bis 1887 arbeitete Solowjow über die „Geschichte und Zukunft der Theokratie“ (s.u.)¹⁴. 15 Aufsätze aus den Jahren 1883 bis 1891 sind unter dem Titel „Die nationale Frage in Russland“ zusammengefasst.¹⁵ In französischer Sprache erschien im August 1888 in der Zeitung *L'Univers* in Folge der Artikel „Saint Vladimir et l'état chrétien“. Anlass war die in Russland von Kirche und Staat mit großem Aufwand gefeierte Neunhundertjahrfeier der Taufe des Fürsten Wladimir und damit der Christianisierung Russlands. Gleichfalls in Paris veröffentlichte Solowjow 1888 seine Studie „L'idée russe“, die wegen der scharfen Abrechnung mit dem russischen Nationalismus erst nach seinem Tode, 1909, in russischer Übersetzung erscheinen konnte.¹⁶ Die „raison d'être“ der Nationen ist nur unter universaler, menschheitlicher Rücksicht zu bestimmen, nicht aber von den jeweiligen partikulären Interessen eines Volkes her. Das schließt jede nationalistische Selbstüberhöhung aus. Eine solche aber geschieht, wie Solowjow mit Blick auf die Neunhundertjahrfeier der „Taufe Russlands“ anmerkt, wenn vom russischen Volk „mit Emphase verkündet wird, es sei das christliche Volk schlechthin“, und wenn weiter behauptet wird, „dass die Kirche allein bei uns ist, dass wir das Monopol des Glaubens und des christlichen Lebens haben“. Tatsächlich aber ist die russische Kirche gegenwärtig nicht universal, sondern „Attribut und Sanktion des exklusiven Nationalismus“. Es bedarf einer erneuten Taufe, in der Russland dem „neuen Götzendienst“ entsagt. „Ich meine jene neue Abgötterei, jenen epidemischen Wahnsinn des Nationalismus, der die Völker dazu treibt, ihr eignes Bild an Stelle der höchsten und universalen Gottheit anzubeten“.¹⁷ Scharf geht Solowjow mit der russischen Politik in Polen in Gericht, von dem Russland in den „polnischen Teilungen“ sich den größten Teil einverleibt hatte. Er spricht vom „widerwärtigen System der Russifizierung“, das „die nationale Existenz, die Seele selbst des polnischen Volkes angreift“, dem wir „unter allen Umständen entsagen müssen“. Die „tyrannische Russifizierung“ ist „innig verbunden mit der noch tyrannischeren Zerstörung der griechisch-unierten Kirche“, eine „nationale Sünde, die auf dem Gewissen Russlands lastet“.¹⁸

In einer „theokratischen Gesellschaft“, die Solowjow in seiner Studie als das ideale Ziel christlicher Politik umreißt, ist es unabdingbar, dass „jede der drei vornehmsten organischen Einheiten – die Kirche, der Staat und die Gesellschaft – absolut frei und souverän“ sind, – „nicht indem sie sich von den anderen Einheiten absondert, sie absorbiert oder zerstört, sondern indem sie ihre absolute Solidarität mit ihnen bejaht“. Diese Solidarität als ein „Abbild der göttlichen Trinität auf Erden wiederherzustellen, das ist die russische Idee“.

1887 begann Solowjow mit der Arbeit an dem theologisch-religionsphilosophischen Werk „La Russie et l'Eglise universelle“; es wurde 1889 in Paris gedruckt, konnte aber erst 1911 in russischer Sprache in Moskau erscheinen. Es umfasst drei Bücher: 1. „Der religiöse Zustand Russlands und des christlichen Ostens“. 2. „Die von Jesus Christus begründete kirchliche Monarchie“. 3. „Das trinitarische Prinzip und seine soziale Anwendung“. Im Einleitungsteil bekannte Solowjow sich „als Glied der wahren und ehrwürdigen Östlichen oder griechisch-russischen Orthodoxen Kirche“ zum Primat des Papstes in der universalen Kirche.¹⁹ (dazu s. u. „Solowjows Katholizität“).

Das bevorzugte Betätigungsfeld in den folgenden Jahren war neben der gesellschafts-politischen Publizistik die Philosophie. Solowjow entfaltete seine All-Einheitslehre (die schon

dem Entwurf der „universalen freien Theokratie“ zugrunde lag) und erprobte sie in neuen Zusammenhängen.

Die maßgebliche Intention seines Schaffens war nach wie vor darauf gerichtet, den christlichen Glauben so zu verkünden, dass er von der modernen Gesellschaft nicht als unvernünftig abgelehnt wird. Der Brief an den befreundeten französischen Journalisten Eugène Tavernier, wenige Jahre vor seinem Tod, im Mai/Juni 1896, geschrieben, zeigt es deutlich: „d’accepter ou de rejeter la vérité en connaissance de cause, c’est à dire la vérité bien exposée et bien comprise. [...] il s’agit donc : 1. D’une instauration générale de la philosophie chrétienne, sans quoi la prédication de L’Evangile ne peut pas être effectuée“.²⁰ Die Vereinigung der getrennten Kirchen hatte Solowjow bei seinem Bemühen nicht aus dem Blick verloren. Auch die Frage nach der Gerechtigkeit im gesellschaftlichen und politischen Leben beanspruchte weiterhin uneingeschränkt seine Aufmerksamkeit.

Gerade die letzten Lebensjahre waren von rastloser Tätigkeit erfüllt. Es entstanden bedeutsame philosophische und moralphilosophische Untersuchungen. Noch 1889 verfasste Solowjow die Abhandlung „Die Schönheit in der Natur“; 1890 folgte „Der allgemeine Sinn der Kunst“. Im selben Jahr trat er zusammen mit Leo Tolstoi gegen den Antisemitismus in Russland auf. Das Versagen des russischen Kaiserreichs und der russischen Gesellschaft angesichts der großen Hungersnot und Epidemie 1891-1892 machte ihm endgültig klar, dass die theokratische Einheit von Staat und Kirche eine Utopie bleiben musste. Er beteiligte sich an Hilfsaktionen gegen die Hungersnot. Es erschienen die Aufsätze „Die Armut des Volkes und die öffentliche Hilfe“, „China und Europa“, „Japan“, „Die lyrische Dichtung“. Er übernahm die Redaktion der philosophischen Artikel des „Enzyklopädischen Wörterbuchs“ von Brockhaus-Efron und verfasste etwa 180 Artikel selbst. Er besorgte die erste Buchausgabe seiner Gedichte. Er schrieb den Aufsatz „Vom Verfall der mittelalterlichen Weltanschauung“. 1892 bis 1894 arbeitete Solowjow an der philosophischen Schrift „Der Sinn der Liebe“ (s. bes. Datei). 1893 unternahm er eine Reise nach Schweden, Schottland und Frankreich. Er schrieb die Aufsätze „Der erste Schritt zur positiven Ästhetik“ und „J. N. Danilewski“. 1894 folgten „Die buddhistische Stimmung in der Poesie“, der Aufsatz „Die russischen Symbolisten“ und ein „Brief an Leo Tolstoi über die Auferstehung Christi“. Im folgenden Jahr erschienen die Aufsätze „Die Poesie Tjutschews“, „Die Poesie des Grafen A. K. Tolstoj“, „Die Bedeutung des Staates“, „Der Byzantinismus und Russland“.

1897 beendete Solowjow das umfangreiche Werk „Die Rechtfertigung des Guten. Eine Moralphilosophie“; es erfuhr 1899 eine zweite Auflage. Es folgten „Die Poesie Polonskijs“, „Wann lebten die jüdischen Propheten?“, „Mohammed, sein Leben und seine religiöse Lehre“, die spirituell bedeutsamen „Sonntags- und Osterbriefe“, der philosophisch gehaltvolle Aufsatz „Der Begriff Gottes“ mit einer kritischen Würdigung der Philosophie Spinozas. In den Jahren 1897 bis 1899 entstanden drei Kapitel zur Metaphysik und Erkenntnislehre unter der Überschrift „Theoretische Philosophie“.

1898 machte sich Solowjow zusammen mit seinem Bruder Michail an die Übersetzung der Werke Platons mit einer Einführung in das gesamte Werk und Abhandlungen zu einzelnen Dialogen. Er schrieb „Das Lebensdrama Platons“ zur kritischen Auseinandersetzung mit dessen Philosophie. Im selben Jahr entstand „Die Idee der Menschheit bei Auguste Comte“.

1899 folgten die Aufsätze zu Nietzsche „Die Idee des Übermenschen“ und zur Ästhetik der russischen Dichter Tolstoi, Puschkin, Lermontow. Im Frühjahr 1900 beendete Solowjow die „Drei Gespräche über Krieg, Fortschritt und das Ende der Weltgeschichte mit Einschluss einer kurzen Erzählung vom Antichrist“ (s.u.).

Schon wenige Monate später fühlte er sich gesundheitlich so angeschlagen, dass er am 15. Juli einen Freund bat, ihn auf das Gut Uskoe, den Familiensitz der Fürsten Trubeckoj in der Nähe Moskaus, zu bringen. S. N. Trubeckoj, der mit Solowjow befreundete Philosoph, berichtet, dass dieser, nachdem er aus der Hand des Dorfpriesters die Heiligen Gaben empfangen hatte und immer wieder erschöpft das Bewusstsein verlor, sagte: „Lasst mich für das jüdische Volk beten“, und dass er einen Psalm laut auf Hebräisch rezitierte. Eines seiner letzten Worte lautete: „Schwer ist die Arbeit im Dienst des Herrn“.²¹ Völlig entkräftet starb Wladimir Solowjow am 31. 7.^{Jul}/13. 8. 1900^{Breg} im Beisein seines Freundes.

In Untersuchungen zu Solowjows Leben werden häufig Periodisierungen vorgenommen, die den Wechsel der Interessen und Arbeitsschwerpunkte im Laufe seines Lebens anzeigen. Sie sind sinnvoll, wenn beachtet wird, dass die Veränderungen im Rahmen einer Kontinuität erfolgten. Gerade für Solowjow gilt, dass durch den Wechsel des Blickwinkels und des Betätigungsfeldes die Beweggründe, die zuvor das Schaffen leiteten, keineswegs bedeutungslos geworden sind.

2. Das Gottmenschentum.

„In der Idee des Gottmenschentums sind alle Gedankenfäden Solowjows mit einander verknüpft. Sie bildet die Mitte seiner ganzen Lehre, sowohl der philosophischen wie der religiösen“, schreibt der mit Solowjow befreundete Philosoph E. N. Trubeckoj in seinem zweibändigen Werk über die „Weltanschauung Solowjows“.²²

Der Begriff „Gottmensch“ ist kein biblischer Begriff; als theologischer Begriff findet er sich erstmals bei Origines, dann bei Augustinus.²³ Die Aussagen über die Göttlichkeit Jesu durch die Konzilien von Nizäa (im Jahre 325) und Chalzedon (im Jahre 451) vermeiden diesen Begriff. Als philosophisch-theosophischer Begriff wird er später von J. Böhme gebraucht; er begegnet dann häufiger in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts.²⁴ Hegel verwendet ihn in Bezug auf Jesus Christus in seiner Religionsphilosophie „Der Gottmensch und die Versöhnung“.

In Solowjows Plan, „Theologie, Philosophie und Erfahrungswissenschaft“ in eine „organische Synthese“ zu bringen,²⁵ sind die Begriffe „Gottmensch“, „Gottmenschentum“ und „Sophia“ die zentralen Begriffe. Den Begriff „Gottmenschentum“ hat Solowjow in der „Kritik der abstrakten Prinzipien“ (1877-1880) in seine Philosophie aufgenommen.²⁶ Seinen 1878 in St. Petersburg gehaltenen zwölf Vorträgen gab er für den Druck die Überschrift „Vorlesungen über das Gottmenschentum“. Von herausragender Bedeutung ist der Begriff auch in seiner Schrift „La Russie et l'Eglise universelle“ (1889) und schließlich in seinem Aufsatz „Die Idee der Menschheit bei Auguste Comte“ (1898). Auch in seiner Ethik „Die Rechtfertigung des

Guten“ bildet das „Gottmenschentum“, wengleich nur beiläufig erwähnt, den Angelpunkt. Im Folgenden sollen die Begriffe „Gottmensch“ und „Sophia“, die Solowjow in seinen „Vorlesungen“ verwendet, kurz erläutert werden.²⁷

Um die in ihrer Gedankenführung außerordentlich komplexen „Vorlesungen“ verstehen zu können, ist es wichtig, die Intention zu beachten, die der junge Solowjow mit ihnen verfolgte. Schon in einem Brief an die befreundete E. V. Romanowa (s.o.) schrieb der knapp zwanzigjährige Solowjow, dass es sein Lebensplan sei, „den ewigen Inhalt des Christentums in eine neue, ihm gemäße Form, d.h. in eine unbedingt vernünftige Form zu bringen“. In seinen „Vorlesungen“ schreibt er, dass unter den intellektuellen Bedingungen des 19. Jahrhunderts es nicht genüge, zur Verteidigung des Glaubens sich nur der antiken Philosophie zu bedienen. Wer heute den Glauben „zum Objekt des Denkens“ machen und „mit dem Verstand als allgemeingültige Idee“ erfassen wolle (630f.), müsse auch die „neueste deutsche Philosophie“ heranziehen. Denn „von der formalen Seite her“ habe sie die „gleiche Bedeutung“, die „für die Kirchenväter die Doktrinen der Akademie und des Lyzeums“ besaßen (361). Solowjow bezieht sich auf die Philosophie des späten Schelling, in der dieser sich „von dem falschen Pantheismus seiner früheren Theorien befreit“ habe.²⁸

Das Anliegen, das der 24jährige Redner mit seinen „Vorlesungen“ verfolgt, ist ein praktisches. Mit der vernunftgemäßen Darstellung des Glaubens will er das Grunddefizit der „modernen Zivilisation“, das im Fehlen eines sinnstiftenden Prinzips besteht, überwinden. Das beziehungslose Nebeneinander und den Kampf egoistischer Interessen in der menschlichen Gesellschaft erkennt Solowjow als Folge dieses Mangels. Die gegenwärtige „Religion“, so Solowjow, ist nicht in der Lage, diesen Sinn zu vermitteln. Sie geht zwar vom Glauben an Gott aus, „führt diesen Glauben aber nicht zu Ende“, d.h. sie trägt nicht zur praktischen Veränderung von Welt und Mensch bei. Auch Sozialismus und Positivismus, die vom Glauben an den Menschen ausgehen, können keinen Sinn aufzeigen und den Zerfall der Gesellschaft aufhalten. Da sie auf einem weltanschaulichen Materialismus beruhen, sind sie nicht imstande, das „sittliche Prinzip“ zu begründen. Um soziale Gerechtigkeit zu verwirklichen, müssten die Menschen ihre „Selbstbehauptung“ zurücknehmen (551). Dazu müssten sie sich aber durch eine absolute Instanz gehalten wissen. Solowjow betrachtet nicht allein das soziale Miteinander, sondern auch die „Wechselwirkung“ zwischen den Menschen und der Natur; auch sie ist durch „die ausschließliche Selbstbehauptung und den Egoismus“ der Menschen gestört (688-690).

Die Folgerung, die Solowjow zieht, lautet: Der „Glaube an Gott und der Glaube an den Menschen“ müssen zu „der einen ganzen und vollen Wahrheit des Gottmenschentums“ zusammengeführt werden (566/27). Solowjow hat damit das philosophische und theologische Programm seines Lebens formuliert. Um es auszuführen, unterscheidet er, Schellings „Philosophie der Offenbarung“²⁹ folgend, die Inhalte des Denkens und den Inhalt des Glaubens. Im Denken kann der Mensch alles Mögliche konstruieren, unabhängig davon, ob es existiert; so auch „Gott“. Die reale Existenz von etwas einzusehen übersteigt die Möglichkeit des Denkens. Hinsichtlich ihrer Existenz „sind Gott im Himmel und der Grashalm auf der Erde für die Vernunft ebenso begreiflich wie unbegreiflich“ (652). Doch wir können die Existenz Gottes im Glauben erfahren. Die Vernunft kann bestätigen, was der Glaube

erfährt; sie muss freilich im Sinne des „ganzheitlichen Wissens“ eine vom Glauben erleuchtete Vernunft sein.

2a. Schöpfer und Geschöpf.

Um den Begriff „Gottmensch“ und die mit ihm ausgesagte Beziehung zwischen Gott und Mensch richtig zu verstehen, analysiert Solowjow die Aussage „Gott *ist*“. Was heißt „seiend“, wenn es von Gott ausgesagt wird? Das Sein, das von Gott behauptet wird, muss, anders als das Sein eines Gegenstandes, absolut sein, sonst wäre es nicht das Sein Gottes.

Gott ist aber nur absolut, wenn er die „Einheit alles Existierenden“, d.h. der „All-Eine“ ist, der „im positiven Sinne“ „alles in sich“ hat. Anderenfalls würde die Welt mit ihrer Vielheit *neben* Gott sein. Dann wäre Gott nicht alles. Der Unterschied von Gott und Welt darf also nicht so gedacht werden, dass er die Einheit beseitigt, und die Einheit nicht so, dass sie den Unterschied aufhebt. Die Schöpfung muss zugleich etwas „anderes“ als Gott sein und darf doch nicht von Gott getrennt sein. Die Schöpfung muss „in“ Gott sein und darf doch nicht mit Gott vermischt sein. Sie kann deshalb „nur als ein *Akt der Selbstbestimmung des Absolut-Seienden*“ verstanden werden (637). Weil Gottes Sein *ewiges Wirken* ist, muss der Schöpfungsakt als *ewiger Akt* gedacht werden. Damit stellt sich die Frage: Wie unterscheidet sich die Schöpfung von Gott, wenn auch sie ewig ist?

Um den göttlichen Schöpfungsakt und die Andersheit der Schöpfung zu erklären, unterscheidet Solowjow „*innerhalb* des Absoluten“ das „absolut Seiende“ und seinen „Inhalt“ oder seine „Idee“ (670/71). Gott bringt im ewigen Schaffen seinen „Inhalt“ „zum *Ausdruck*“ oder zur „*Wirklichkeit*“. In der Vielheit des Geschaffenen tritt Gott selbst „voll in Erscheinung“. Schöpfung ist also „Selbstverwirklichung“ Gottes, aber nicht in dem Sinne, dass Gott durch sie sich selbst vervollkommnete und so zu etwas würde, was er vorher nicht war. Sie ist ein „ewiger“ Akt, durch den Gott „alles verwirklicht“ (allem „Wirklichkeit“ gibt) oder „*alles*“ *selbst ist*. Das Geschaffene in seiner Vielheit ist als der „Inhalt des Absolut-Einen“ zu verstehen. Indem Gott, „der Eine“, die Vielheit schafft, löst er sich nicht in das Viele auf, sondern bleibt der Eine. Anderenfalls wäre er nicht absolut, denn im Vielen begrenzt jedes Einzelne jedes andere. Gott erweist sich der Vielheit überlegen, indem er sie hervorbringt (638f.).

2b. Der ewige Mensch.

Die Bedingung dafür, dass Gott seinen „Inhalt“ im Schöpfungsakt zum Ausdruck bringt, liegt für Solowjow darin, dass in Gott ein dynamisches Prinzip ist, in dem er sich „*für sich*“ zum Ausdruck bringt. Dieses Prinzip ist der „ewige Logos“, sein ewiges Wirken.

Der schaffende Gott *selbst*, der die Schöpfung aus sich entlässt und kraft des Logos, d.h. seiner Schöpferkraft, mit ihr verbunden ist und sie so „zur „Einheit zurückführt“, ist als ein „lebendiger *Organismus*“ zu verstehen. Anders gesagt: „Das ‚Alles‘ als der Inhalt des Absoluten oder Gott als derjenige, der seinen Inhalt verwirklicht hat, ist ein Organismus“ (668). Solowjow erklärt die „organische“ Einheit Gottes mit der Schöpfung durch Christus, das „Urbild“ der Schöpfung.³⁰ Denn im Menschen Christus ist die Schöpfung mit Gott vereint

(669). So ist der Mensch (und mit ihm die Schöpfung) seit Ewigkeit von Gott gewollt, um „dem göttlichen Wirken offenzustehen und der göttlichen Einheit *in sich Raum zu bieten*“ (678).

Die Entwicklung der Schöpfung ist auf die Hervorbringung des *Menschen* gerichtet, mit dem sie zum Abbild Gottes wird. So kann Solowjow seine Schöpfungslehre zusammenfassen: „Die eigentliche – und das heißt, die hervorgebrachte – Einheit dieser Welt, der Mittelpunkt der Welt und die äußere Hülle der Gottheit zugleich – das eben ist die Menschheit“ (ebd.).

Für Solowjow ist es von enormer Bedeutung, dass „zu Gott als ganzheitlichem Wesen zusammen mit der Einheit auch die Vielheit“ gehört. „Gott“ ist für Solowjow keine abstrakte Idee. Vielmehr gehört die bunte Vielheit der Welt, die den modernen Menschen so fasziniert, in ihrer eminenten oder „positiven Bedeutung“ Gott an. Es wäre für den Glauben tödlich, wenn Gott ohne „positiven Inhalt“ gedacht würde. Aus dem derart abstrakten Gottesbild würden sich zwei Folgerungen ergeben: „Entweder verschmilzt sie [die Gottheit] mit dieser Welt, mit dieser Natur, und diese werden als direkter, unmittelbarer Inhalt der Gottheit angesehen“. „Denn wenn es keine andere unbedingte Wirklichkeit, keine andere Vielheit, keine andere Seinsfülle gibt, so ist diese unsere Wirklichkeit die einzige“. Das Ergebnis wäre ein „naturalistischer Pantheismus“, in dem „diese endliche Natur alles ist, Gott jedoch nur noch ein leeres Wort“. Oder aber, und das wäre konsequenter, Gott „wird, weil ein leeres Abstraktum, einfach abgelehnt, und das Bewusstsein tritt offen als atheistisch auf“ (672).

2c. Gottes „Weisheit“.

Solowjow führt den Gedanken weiter aus, dass Gott durch seinen Logos ein seit Ewigkeit schaffender Gott ist. Dabei benennt er das seit Ewigkeit seiende „Andere“, das Gottes „Inhalt“ ist, mit dem Namen: „Weisheit“ oder „*Sophia*“ (669f.). In seiner 1889 in Paris verfassten Schrift „*La Russie et l’Eglise universelle*“ hat Solowjow diesen Begriff weiter vertieft (siehe unten „Gottes *Sophia* in Wladimir S. Solowjows theologisch-philosophischem Hauptwerk *La Russie et L’Eglise universelle*“). Wichtig ist, Logos und Sophia klar zu unterscheiden. Der Logos ist der „unmittelbare Ausdruck“ Gottes, während die Sophia die „zum Ausdruck *gebrachte*, die Wirklichkeit *gewordene* Idee“ des absolut Seienden ist.³¹ Sie ist die durch den Logos „hervorgebrachte Einheit“ mit Gott; der Logos ist deshalb „innerlich mit ihr verbunden“. Die Sophia kann auch „der *Leib* Gottes“ genannt werden oder die „vom Prinzip der göttlichen Einheit durchdrungene Materie der Gottheit“.

Solowjow geht weiter davon aus, dass Gott, indem er schafft, sich *selbst* zum Ausdruck bringt. Die Schöpfung ist nicht identisch mit Gott, aber doch das „Andere“ Gottes. Sie ist geschaffen, um Gott aufzunehmen. Das geschieht im Menschen, der wie die Schöpfung seit Ewigkeit gewollt ist. Der vollendete Mensch aber, in dem Gottes Wirken, sein Logos, ganz „Wirklichkeit“ wird, ist Christus. Er ist der Gottmensch. „Somit ist die Sophia die ideale, vollkommene, von Ewigkeit im ganzheitlich-göttlichen Wesen oder die in Christus angelegte Menschheit“ (678). Christus der „sowohl Logos als auch Sophia“ ist, „trägt“ die göttliche und weltliche Natur „in sich und verwirklicht sie“. Durch die Sophia und durch den Logos ist er

„universal und individuell zugleich“; er ist „der „absolut-universale und zugleich und eben dadurch absolut individueller Mittelpunkt dieser Welt“ (676).

Wieder verwendet Solowjow die Bezeichnung „ganzheitlich-göttlicher Organismus“, um die Vereinigung (nicht Vermischung) der geschaffenen Welt mit Gott in Christus zu charakterisieren (671 u.670). Als Glied der Sophia und so kraft des in ihr wirksamen göttlichen Logos ist jeder Mensch „Bindeglied zwischen der göttlichen und der natürlichen Welt“. Er gleicht so in gewisser Weise dem Gottmenschen Christus, dem Mittler zwischen Gott und Schöpfung schlechthin. „Der Mensch vereint alle möglichen Gegensätze in sich, die sich aber alle auf den einen großen Gegensatz zwischen Unbedingtem und Bedingtem, zwischen der absoluten und ewigen Wesenheit und der vergänglichen Erscheinung oder Scheinhaftigkeit zurückführen lassen. Der Mensch ist Gottheit und Nichtigkeit zugleich“ (677). Der Mensch ist „nichtig“, sofern er als Geschöpf das Sein nicht kraft seines Wesens besitzt; er hat Anteil an der Gottheit, insofern er auf seine begrenzte Weise der „Inhalt“ Gottes ist.

Infolge seiner Mittelstellung erkennt der Mensch auch das Absolute immer nur vermittelt. Die „intellektuelle Anschauung“ vermag nur, „die Welt des Göttlichen zu *berühren*“. Obwohl dieses Berühren bereits ein „positives“ Begreifen Gottes ist, bleibt es doch immer ein „unvollständiges Begreifen“. Indem Solowjow das „positive Eindringen in die Wirklichkeit der göttlichen Welt“ in besonderer Weise dem Dichter zuschreibt (674), macht er sich einen Gedanken zu eigen, mit dem Schelling sein „System des transzendentalen Idealismus“ abgeschlossen hatte.³² („positiv“ bedeutet hier wieder im Sinne Schellings: konkret-gehaltvoll, nicht nur rational-begrifflich).

Mit der Denkfigur der „Sophia“ zeigt Solowjow, dass die Schöpfung, aus welcher der Mensch hervorgegangen ist, kein Akt göttlicher *Willkür* ist, der Mensch vielmehr von Ewigkeit her in Gottes Weisheit gewollt ist, dass die Evolution der Welt, deren höchstes Produkt der Mensch ist, kein *sinnloses* Geschehen ist – wie die zeitgenössischen Materialisten annahmen –, dass in ihr vielmehr ein sinngebender göttlicher Wille wirksam ist.

Zweifellos haben zur Entwicklung der Lehre von der Sophia auch sehr persönliche Erfahrungen, die Solowjow für sein Leben als wesentlich angesehen hat, beigetragen. Doch ungeachtet ihrer Verwurzelung in seiner persönlichen Biografie verfolgt Solowjow auch mit dieser Lehre seine Grundintention: Die Würde des Menschen, die er in der modernen Gesellschaft bedroht sieht, auf der Basis des christlichen Glaubens neu zu begründen. Mit dem Sophia-Begriff knüpft Solowjow sowohl an die spätjüdischen Weisheitsspekulationen als auch an Traditionen christlicher Theosophie (Jakob Böhme) an.

2d. Das Gottmenschentum in Solowjows späteren Schriften.

In seiner Antrittsvorlesung an der Universität Petersburg am 20. November 1880 unterstrich Solowjow nochmals die Bedeutung, die das „Gottmenschentum“ für „den Menschen“ hat, betont aber, dass die Vereinigung Gottes mit dem Menschen von der *Freiheit* und *Vernunft* des Menschen angenommen werden muss. Die Verstandeskraft, die den Menschen zur freien Annahme des „göttlichen Gehalts“ befähigt, geht aus der von Gott gewollten

Evolution hervor. „Diese ganze Entwicklung des philosophischen Rationalismus von Descartes bis Hegel hat dadurch, dass sie das menschliche Vernunftprinzip freisetzte, der christlichen Wahrheit einen großen Dienst erwiesen. Das Prinzip des wahren Christentums ist das *Gottmenschentum* d.h. die innere Vereinigung und das Zusammenwirken der Gottheit mit dem Menschen, die innere Geburt der Gottheit im Menschen. In deren Kraft muss der göttliche Gehalt vom Menschen *von sich aus*, bewusst und frei, angeeignet werden. Dazu aber ist offensichtlich die vollständige Entwicklung der Verstandeskraft erforderlich, mit welcher der Mensch von sich aus das erwerben kann, was Gott und die Natur ihm geben. Der Entwicklung dieser Kraft, der Entwicklung des Menschen als einer frei-vernünftigen Persönlichkeit, diene die rationalistische Philosophie“.³³

Die Idee des „Gottmenschentums“ und der Sophia, begleitet Solowjows Denken bis zum Lebensende. Hervorzuheben sind die „Drei Reden zu Dostojewskijs Gedächtnis“, die Solowjow in den Jahren 1882-83 gehalten hat. Durch die Inkarnation in Jesus Christus hat Gott sich „mit den Elementen der äußeren Welt“ vereint. Die Inkarnation hat *kosmische* Bedeutung; sie bedeutet „Erlösung, Heiligung und Vergöttlichung der Materie“. „Mit dem wirklichen und vollen Glauben an die Gottheit gewinnen wir nicht nur den Glauben an den Menschen zurück, sondern auch an die Natur“. Auch hier ist die praktische Intention, die Solowjow verfolgt, klar ausgesprochen: Die Materie soll in ihrer ontologischen Bedeutung erkannt werden, damit der Mensch, der aus ihr hervorgegangen ist und auf sie angewiesen bleibt, sich nicht als Zufallsprodukt einer seelenlosen materiellen Evolution missversteht. Die Weltwirklichkeit ist kein Ensemble toter Kräfte. Durch die Vermittlung des „wahren und vollendeten Menschen, d.h. des Gottmenschen“ ist sie vielmehr Leib Gottes oder „*Gottmaterie*“.³⁴ Mit dem Begriff „Materie“ ist auch in Gott eine Potentialität angenommen, freilich nicht als Unfertigkeit, die durch den Schöpfungsakt behoben werden müsste, sondern als unerschöpfliche Fülle. Solowjow ist sich darüber im Klaren, dass die „Vergöttlichung“ des Menschen und seiner Welt noch eine lange schmerzliche Geschichte vor sich hat, bis sie als „Reich Gottes“ vollendet sein wird. „Der Anbruch der weltumfassenden Harmonie oder der triumphierenden Kirche erfolgt keineswegs durch einen säkularen Fortschritt, sondern durch die Mühen und Leiden einer neuen Geburt, so wie es in der Apokalypse beschrieben wird“.³⁵

In Solowjows Spätwerk „Die Rechtfertigung des Guten“, das in zweiter Auflage ein Jahr vor seinem Tod erschien (1899), ist die zunehmende Ernüchterung über die Möglichkeit einer auch im sozialen Leben erkennbaren Vergöttlichung unübersehbar, dennoch steht das Werk ganz im Dienst an seiner Verwirklichung: „Der historische Prozess ist ein langer und schwieriger Übergang vom Tiermenschentum zum Gottmenschentum; und wer wollte ernsthaft behaupten, dass der letzte Schritt schon getan sei: dass das Bild und das Gleichnis des Tieres in der Menschheit innerlich aufgehoben und durch das Bild und das Gleichnis Gottes ersetzt seien!“³⁶ Es wird „Mühen und Leiden“ kosten, bis, was ontologisch *wirklich* ist, auch *empirisch* greifbar in Erscheinung tritt.

In seinem Aufsatz „Die Idee der Menschheit bei Auguste Comte“ (1898), bald nach der „Rechtfertigung des Guten“ abgefasst, betont Solowjow nochmals, dass die Erlösung der Menschheit, mit der die Geschichte sich vollendet, kein Vorgang ist, der sich nur im Bewusstsein abspielt. Die erlöste oder „wahre Menschheit“ ist ohne die *Welt* nicht denkbar.

Sie ist deshalb als die „universale Form der Vereinigung der materiellen Natur mit der Gottheit oder als die Form der Empfängnis der Gottheit durch die Natur“ eben „das Gottmenschentum oder die Gottmaterie“. Die Menschheit muss zu ihrer Erlösung Gott *empfangen*, kann sich also nicht selbst erlösen. Im Menschen geschieht durch Gottes Wirken „eben jene höchste Form der Vereinigung der materiellen Natur mit der Gottheit“; als solche ist die Menschheit die Mittlerin, „durch die und in der alles Existierende absolut wird“.

Eine bildliche Darstellung der mit Gott vereinten und so erlösten Menschheit hat Solowjow in der Ikone der Sophia in der Novgoroder Sophienkathedrale gefunden. Die russische Ikonographie, sagt Solowjow, habe mit diesem Bild zum Ausdruck gebracht, was er mit der Gestalt der „Sophia“ sagen will: Als Sinnbild der erlösten Menschheit muss sie weiblicher Gestalt sein. Solowjow gibt zwei Gründe dafür an: Der erste liegt darin, dass die Menschheit, indem sie zwischen „dem Begrenzten und dem Unbedingten“ vermittelt, die „allgemeinste ontologische Definition der Weiblichkeit“ erfüllt, die eben in der *Vermittlung* besteht – der zweite Grund (mit dem ersten verbunden) besteht im *Empfangen*.³⁷

2e. Mariologie

Hier sei auf den Zusammenhang der Sophiaspekulation mit der Mariologie Solowjows hingewiesen: Die Schöpfung, die von Gott seit Ewigkeit in makelloser Schönheit gewollt ist und deren Krönung der Mensch ist, ist in dieser Makellosigkeit in einem bestimmten konkreten Menschen verwirklicht – in Maria Immaculata, der irdischen Mutter des Gottmenschen Jesus Christus. Als von Gott einzigartig auserwählt und begnadet repräsentiert sie vor Gott die Schöpfung und ist das Symbol für die Beziehung der Schöpfung zu Gott. Adams Versuch, zu sein wie Gott und an dessen Stelle selbst zu entscheiden, was gut und böse ist, hat die Verbindung zwischen Gott und der Schöpfung nicht völlig zerrissen; die Welt wäre sonst „zu einem ewigen Halbdunkel verurteilt“.

Die Beziehung der Menschheit zu Gott findet ihren sinnfälligen Ausdruck deshalb nicht im gescheiterten Turmbau zu Babel, mit dem menschliche Bauherren dokumentieren wollten, dass sie gottähnlich „den Himmel mit der Erde verbinden und die Menschheit vereinen“ können. Er ist durch die Jakobsleiter überboten, denn es gibt einen „stufenweisen Übergang zwischen unserem Dunkel und dem göttlichen Licht“.³⁸ Die Jakobsleiter, sagt Solowjow, ist gleichsam „die Stufenfolge der hebräischen Generationen, die mit Abraham beginnt, der sich selbst Erde nannte und wirklich Erde wurde für den himmlischen Samen, und die mit jener Tochter Abrahams endet, mit welcher als mit dem Haupte der Leiter, die zum Himmel reicht, der Herr sich unmittelbar vereinte. Diese Leiter verbindet die untere und die obere Wohnstätte im Hause Gottes (das Alte und das Neue Testament)“.³⁹

Der Gedanke, dass die Schöpfung infolge des Sündenfalls „das Prinzip der himmlischen Vollkommenheit“ nicht völlig verlor⁴⁰, ist für Solowjows Theologie sehr wichtig. Der Plan, den Gott mit der Schöpfung verfolgte – einen Partner zu schaffen, mit dem er sich vereinen könne – ist durch den Sündenfall nicht vereitelt. Die Schöpfung bleibt, ungeachtet der Sünde Adams, „gut“. So kann Solowjow sagen: „Die gottmenschliche Vereinigung muss ihre Begründung in der Natur des Menschen selbst haben. Diese Natur selbst muss in allmählichem Aufsteigen jene himmlische Reinheit und Vollkommenheit erreichen, dass sie

vom Herrn selbst angenommen und der Thron Seiner Herrlichkeit werden konnte“.⁴¹ „Unter der Leitung seiner inspirierten und im Herzen weisen Propheten hat Israel in der langen historischen Arbeit seiner geistig-materiellen Entwicklung im Laufe von Generationen, die sich durch die Religion allmählich reinigten, schließlich das reine Ideal gottgebärender Weiblichkeit hervorgebracht und es in einer seiner Töchter verkörpert, das lebendige Haus Gottes für das endgültige Erscheinen des Herrschers der Herrlichkeit“.⁴² Anders gesagt: „In der Tiefe der allmenschlichen Seele blieb auch inmitten des Reiches des Bösen die lebendige Fähigkeit des Gottgebärens erhalten“.⁴³

Maria ist jener Mensch, der durch Gottes Gnade frei von jeder Sünde ist und darum befähigt ist, Gott selbst zu empfangen. Sie ist die Frucht des Volkes Israel und so auch der Menschheitsgeschichte. Als Repräsentantin der Sophia, der von Gott gewollten Schöpfung, spricht sie das „Ja“ zur Vereinigung der Schöpfung mit dem Schöpfer (vgl. Lukas 1:38: „ich bin die Magd des Herrn; mir geschehe, wie du es gesagt hast“).

Solowjows Mariologie ist ein integrativer Teil seiner theologischen und philosophischen Anthropologie. Sie ist als solcher zuallererst mit seiner Lehre von der Schöpfung, von der Erlösung (Gottmenschentum) und von der Kirche verbunden. Sie nimmt ihren Ausgang vom biblischen Wort, dass Gott im Wesen des Menschen sich ein „Abbild“ schuf. Dieses „Abbild“ entfaltet sich in der Realität als Mann, als Weib und als menschliche Gesellschaft. Die Berufung des Menschen, das vollkommene „Abbild“ seines Schöpfers zu sein, erfüllt sich, wenn seine dreifache Realität „durch die dreifache Inkarnation der Sophia“ ganz von Gott durchdrungen ist. Dazu führt Solowjow aus: „Da das Weib nur die Ergänzung des Mannes und die Gesellschaft nur seine Ausweitung oder gänzliche Sichtbarwerdung ist, gibt es im Grunde nur ein einziges menschliches Wesen. Und ist seine Vereinigung mit Gott auch notwendig dreifacher Art, so bildet sie doch nur ein einziges gott-menschliches Wesen – die inkarnierte *Σοφία*, deren zentrale und vollkommene personhafte Äußerung Jesus Christus ist, die weibliche Ergänzung: die Heilige Jungfrau; und die universelle Erweiterung: die Kirche. Die Heilige Jungfrau ist mit Gott vereinigt in einer rein empfangenden und passiven Vereinigung. Hat die Erde den ersten, so hat sie den zweiten Adam geboren: – indem sie sich in vollkommener Demut selbst preisgab; es liegt hier also keine *Wechselseitigkeit* oder eigentliches Mitwirken vor“. Die Kirche ist nicht unmittelbar mit Gott vereint, „sondern durch die Fleischwerdung Christi, deren Fortsetzung sie ist. So ist allein Christus [...] der unmittelbar und wechselseitig (aktiv) mit Gott vereinte Mensch“.⁴⁴

Gott, der die Vollendung der Schöpfung wollte, hat sie auch vorausgesehen. Solowjow deutet die „Weisheit“, die im „Buch der Sprüche Salomons“ ihre Freude daran hat, „bei den Menschenkindern“ zu sein (vgl. 8:31) als das göttliche Vorherwissen der Vollendung. „Hier sah sie [die Weisheit] die einzig reine und unbefleckte Tochter Adams, hier sah sie den Sohn des Menschen im allereigentlichsten Sinn, den einzigen Gerechten, und hier sah sie endlich die Menge der Menschen, geeint in der Form einer einzigartigen, auf Liebe und Wahrheit gegründeten Gesellschaft“.⁴⁵

An mehreren Stellen seines Werkes hat Solowjow betont, dass die dreifache Realität des menschlichen Wesens – Mann, Frau, Gesellschaft – auf den göttlichen Schöpfungswillen zurückgeht und nicht das Ergebnis einer zufälligen Evolution ist. Als inkarnierte göttliche

Substanz heißt die eschatologisch vollendete Menschheit entsprechend ihrer dreifachen Realität „Maria in ihrem Personsein als Weib, Jesus in ihrem Personsein als Mann; sie behält ihren eigentlichen Namen bei für ihr ganzes und allumfassendes Sichtbarwerden in der vollendeten Kirche der Zukunft, der Braut und Gemahlin des göttlichen Wortes“.⁴⁶

In der folgenden Aussage Solowjows ist seine Lehre von der göttlichen Sophia zusammengefasst: „Die in der Heiligen Jungfrau, in Christus, in der Kirche mit Gott vereinte Menschheit ist die Verwirklichung der wesenhaften Weisheit oder der absoluten Substanz Gottes, ihre geschaffene Form, ihre Inkarnation“.⁴⁷

3. Solowjows Katholizität.

Die Kirche ist in Solowjows Denken kein Thema am Rand. Die den Zielpunkt seines gesamten Schaffens bildende „Gottesherrschaft“ vollendet sich als Kirche. Sie ist die unter ihrem Haupt, dem Gottmenschen Jesus Christus, in Gerechtigkeit geeinte Menschheit. Am eindrücklichsten hat Solowjow die eschatologische Gestalt der Kirche im 3. Buch seines Werks *La Russie et l'Eglise universelle* ausgeführt.⁴⁸

Solowjow wusste freilich auch, und das im Laufe seines Lebens zunehmend deutlicher, dass die Menschheit noch weit entfernt ist von der ihr in Gottes Weisheit (Sophia) zugeordneten Wirklichkeit. So wie die Menschheit sich noch im „Übergang von der Tiermenschheit zur Gottmenschheit“ befindet, so hat auch die Kirche ihre volle Realität noch keineswegs erreicht. Das Merkmal des „Übergangs“ ist die Spaltung der Menschheit wie der Kirche in einander ausschließende und sich befeindende Teile. Schon sehr früh erlebte Solowjow diese Spaltung als Ärgernis. Zu keiner Zeit seines Lebens hat Solowjow die Augen vor den Mängeln verschlossen, welche die konkrete Kirche, gleich in welcher geschichtlichen Gestalt, verunstalteten.

Für den jungen Solowjow war es selbstverständlich, dass die Wiederherstellung der Einheit der Kirche von den Orthodoxen ausgehen müsse. Noch in seinen 1878 gehaltenen „Vorlesungen über das Gottmenschentum“ war er der Auffassung seiner geistlichen Lehrer, dass die lateinische Kirche in wesentlichen Punkten von der Wahrheit des christlichen Glaubensbekenntnisses abgefallen sei. Er schloss seine „Vorlesungen“ mit einer Verurteilung der Kirche Roms, weil sie sich den Geist Luzifers angeeignet habe und der „Verblendung“ der Machtausübung erlegen sei. Das Heil komme aus dem Osten, „mit Russland an der Spitze“, denn nur die Orthodoxie habe den christlichen Glauben unverfälscht bewahrt. Doch schon hier ist Solowjows Urteil nicht uneingeschränkt enthusiastisch; denn kritisch bemerkt er, dass in der von der Orthodoxie geprägten russischen Kultur „das menschliche Prinzip“ unzureichend verwirklicht sei.⁴⁹

Ein Wandel im Urteil über die russische Kirche bahnte sich an, nachdem im März 1881 Kaiser Alexander II. von Terroristen ermordet worden war und der junge Solowjow den Nachfolger Alexander III. in einem öffentlichen Vortrag aufforderte, auf die Todesstrafe für die Mörder seines Vaters zu verzichten. Dass die offizielle Kirche ihm in der für ihn so

wichtigen Verurteilung der Todesstrafe nicht folgte, führte ihm nachdrücklich vor Augen, wie sehr die russische Kirche zur Staatsdienerin geworden war. Solowjow veröffentlichte seine kritischen Einsichten noch im selben Jahr in seiner Schrift „Über die geistliche Gewalt in Russland“.⁵⁰

Seine beiläufigen Urteile über die westliche Kirche sind hier noch ganz im Sinne der traditionellen orthodoxen Schlagworte formuliert: sie sei nicht rechtgläubig, sie habe Christus durch den Papst ersetzt. Folgenreicher aber war die in diesem Aufsatz formulierte Kritik an der russischen Kirche und ihrer Hierarchie; sie ist von äußerster Härte. Solowjow beschönigte nicht, dass die russische Patriarchatskirche, „tausende“ von den Altgläubigen, die ihr den Gehorsam aufgekündigt hatten, „quälen und brennen“ ließ. Dabei ging es ihr, wie Solowjow bemerkte, nicht um den wahren Glauben, sondern um Macht und Gehorsam. Statt der „wahren Einigung“ des Volkes zu dienen, wurde die Kirche selbst zum Anlass von Spaltung und Feindschaft. „Statt die weltliche Regierung im wahren Dienst für Gott und das Vaterland zu unterweisen und anzuleiten, trat sie selbst gleichsam in den Dienst dieser Regierung. Anfangs, unter Nikon, streckte sie selbst die Hand nach der Krone des Staates aus, dann griff sie selbst heftig nach dem Schwert des Staates, und schließlich war sie genötigt, die Staatsuniform anzuziehen“. Weiter spricht Solowjow von der „offensichtlichen Kraftlosigkeit der geistlichen Macht“, vom „Fehlen einer allgemein anerkannten sittlichen Autorität“, von der „Entfremdung der Geistlichkeit vom übrigen Volk“, von ihrer „stummen Unterordnung unter die weltliche Macht“.⁵¹ Dass die Kirche sich des staatlichen Zwangsapparats auch zur Durchsetzung eigener Ziele bedient, widerspricht nach Solowjows Urteil in besonderem Maße ihrer eigentlichen Aufgabe. Leidenschaftlich beklagt er die fehlende Bereitschaft der kirchlichen Theologen, sich mit der Kultur der Gegenwart auseinanderzusetzen.

Die mit diesem Aufsatz gewonnene Erkenntnis, dass die russische Kirche vor der Aufgabe versagt hatte, auch das soziale und politische Leben Russlands mit dem Geist des Evangeliums zu durchdringen, wurde für Solowjow zum Anlass, sich nun auch mit dem Anspruch der Orthodoxie intensiv zu beschäftigen, die alleinige Hüterin des rechten Glaubens zu sein. Denn die moralische Überlegenheit gegenüber den Katholiken war in Frage gestellt. Konnte sie in lehrmäßiger Hinsicht bestehen? Die gestellte Frage wühlte ihn auf. Er machte sich die Antwort nicht leicht. Er stürzte sich in historische und dogmengeschichtliche Untersuchungen, deren Ertrag er in mehreren Aufsätzen publizierte.

Zunächst veröffentlichte er einen Aufsatz „Über die Kirchenspaltung im russischen Volk und in der Gesellschaft“ (1882-1883), der sich insbesondere mit der Abspaltung (Raskol) der „Altgläubigen“ befasste.⁵² Solowjow schreibt: „Unsere völkische Spaltung [Raskol] hat, obwohl anfangs zur Verteidigung der göttlichen und unveränderlichen Formen der Kirche gegen jegliche menschliche Neuerung geschehen, doch das wahre Merkmal des Göttlichen – die Katholizität [katoličnost'] – durch das andere, äußere, konventionelle und unbestimmte Merkmal des Althergebrachten oder der väterlichen Überlieferung ersetzt. Die Spaltung hat sich allmählich vom göttlichen Inhalt der Kirche entfernt, indem sie das Tor zu jeder Art menschlicher Willkür und persönlicher Klügelei weit öffnete“.⁵³ Die Kirche Christi kann, so folgert Solowjow, keine partikuläre oder nationale, sondern muss eine universale oder ökumenische Kirche sein. Damit war die weitere und schließlich entscheidende Frage

gestellt: Eignet der Kirche von Byzanz und mit ihr der russischen Kirche diese Universalität? Oder hat die russische Kirche – in Anbetracht der gegenüber den Altgläubigen und anderen Sektierern in Russland so hartnäckig verteidigten Formalitäten – sich von der universalen Kirche getrennt und einen Sonderweg beschritten? Existiert die universale Kirche real?

Die Antwort, die für sein ganzes Leben Gültigkeit behalten sollte, hat Solowjow 1883 in einem Brief an seinen Schul- und Studiengenossen A. A. Kirejew gegeben. Er reagierte mit ihm auf einen Brief, in dem dieser auf das Erste Vatikanische Konzil und auf das Dogma von der Sündenlosigkeit Marias als der Mutter Jesu (*Immaculata Conceptio*) und auf die Unfehlbarkeit des Papstes zu sprechen gekommen war. Kirejew hatte erklärt, die katholische Kirche habe sich durch diese Dogmatisierungen einer formellen Ketzerei schuldig gemacht und könne deshalb nicht mehr im eigentlichen Sinne als Kirche betrachtet werden. Gegenüber seinem Freunde stellt Solowjow nun seine „prinzipielle Meinungsverschiedenheit in dieser ganzen Angelegenheit“ fest: „Meiner Meinung nach sind diese Dogmen weder neu noch enthalten sie irgendeine Ketzerei weder dem Wesen noch der Form nach“. Die Bestimmung als Kirche hängt nicht von dem „mehr oder minder großen Fortschritt in der *Aufdeckung* und *Formulierung* dogmatischer Einzelheiten ab, sondern von dem Vorhandensein der apostolischen Sukzession, vom orthodoxen Glauben an Christus als vollkommenen Gott und vollkommenen Menschen und schließlich von der Fülle der Sakramente. All das findet sich in gleicher Weise sowohl bei uns wie bei den Katholiken; infolgedessen bilden sowohl wir wie sie zusammen die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche [...] Darum lehne ich die Meinung, die Sie mir zugeschrieben haben, entschieden ab: Die Meinung, die universale Kirche existiere eigentlich noch gar nicht. Im Gegenteil, sie existiert *sowohl* in der Orthodoxie des Ostens *als auch* im Katholizismus des Westens“. ⁵⁴ Folglich widersprachen die gegenseitige Verurteilung dem Willen Christi.

Das war die fundamentale Einsicht, deren Vertiefung die Studien der nächsten Jahre gewidmet waren. Die wichtigsten von ihnen: „Der große Streit und die christliche Politik“ (1883)⁵⁵, „Zur Kirchenfrage anlässlich der Altkatholiken“ (1883)⁵⁶, „Die Geschichte und die Zukünftigkeit der Theokratie“ mit dem Untertitel „Untersuchung des universal-historischen Weges zum wahren Leben“ (1885-1887)⁵⁷. Es folgte 1888 in französischer Sprache die Untersuchung „L'ideé russe“ zum russischen Nationalismus und (damit zusammenhängend) zum idealen Verhältnis von Kirche und Staat angesichts des realen russischen Staatskirchentums.

In seinem Brief vom 9. (21.) September 1886 an den kroatischen katholischen Bischof von Agram (Zagreb), Josip J. Strossmayer, in dem er einen „vrai médiateur“ zwischen dem Römischen Stuhl und der slawischen Völkerfamilie sah, spricht Solowjow von den Voraussetzungen, die für eine Union der orthodoxen mit der römisch-katholischen Kirche sprechen. Er betonte, dass die orthodoxe Kirche in dogmatischer Hinsicht keine Irrlehren vertrete und dass sie in der Union mit dem Papst selbstverständlich nicht nur ihren liturgischen Ritus bewahren werde, sondern „toute l'autonomie d'organisation et d'administration que possédait l'Orient avant la séparation des Eglises“. Denn nicht die „lateinische Kirche“, sondern die „Kirche Roms“ ist die „mater et magistra omnium ecclesiarum“. ⁵⁸ Wie Solowjow an seinen jüngeren Bruder Michael schrieb, habe Papst Leo

XIII. mit Bezug auf die in „*L'idée russe*“ angedeutete Möglichkeit einer Vereinigung der Kirchen geäußert: „*Bella idea, ma fuor d'un miraculo e cosa impossibile*“.⁵⁹

Auch Solowjow spürte wohl, dass die Vereinigung der orthodoxen Nationalkirchen mit der römischen Kirche und die Anerkennung des römischen Bischofs als oberster Autorität eine „*cosa impossibile*“ war.

Für seine Person hielt er es jedoch für geboten, die von ihm erkannte fortdauernde Einheit der katholischen und russisch-orthodoxen Kirche, die aus der in beiden Kirchen bewahrten Rechtgläubigkeit folgt, auch öffentlich zum Ausdruck zu bringen. Er tat es im Einleitungsteil seines Werkes „*La Russie et l'Eglise Universelle*“, geschrieben 1888 und veröffentlicht 1889 in Paris.⁶⁰

Für die Kirche wesentlich ist der im Bischof von Rom fortlebende Auftrag Christi an den Apostel Petrus „stärke deine Brüder“. Weil die Einheit der Kirche in diesem „Felsen“ gründet, ist der Papst berufen, als „Schlüsselträger Christi“, der „oberste Richter in Angelegenheiten des Glaubens“ zu sein. Solowjow berief sich bei dieser Erklärung nachdrücklich auf die „großen Väter und Lehrer“ der Orthodoxie – Irinäus, Dionysius, Athanasius, Johannes Chrysostomus, Cyrill, Flavian, Theodoret, Maximus Confessor, Theodor von Studion, Ignatius v. Antiochien und „viele andere“ –, welche den römischen Bischof als Richter in Glaubensfragen anerkannt hatten.

Das Bekenntnis zum römischen Primat legte Solowjow ausdrücklich als „Glied der wahren und ehrwürdigen Östlichen oder griechisch-russischen Orthodoxen Kirche“ ab. Er brachte damit zum Ausdruck, dass die Kirche, als deren Angehöriger er sprach, vom römischen Stuhl nicht prinzipiell getrennt ist, obwohl er selbstverständlich wusste, dass die gegenwärtige orthodoxe Hierarchie den Primatsanspruch des Papstes scharf ablehnte. Indem er sich auf die gemeinsame große Tradition vor der Kirchenspaltung berief, machte er sich zum Sprecher der eigentlichen, „wahren“ Orthodoxie. Ein Übertritt von der russisch-orthodoxen zur katholischen Kirche war mit diesem Bekenntnis deshalb nicht beabsichtigt.

Tatsächlich aber wurde von seinen orthodoxen russischen Zeitgenossen die von ihm ausgesprochene Einladung an das russische Volk und seine geistlichen Führer, seinem Beispiel zu folgen, als Anmaßung empfunden. Dass ein anerkannter russischer Intellektueller sich mit der Anerkennung des päpstlichen Primats dem „Westen“ zuwandte, war ein Skandal. Solowjow musste damit rechnen, bei seiner Rückkehr nach Russland verhaftet und nach Sibirien verschickt zu werden. Von einem hochgestellten Verwandten hatte er die Warnung erhalten, dass der Moskauer Generalgouverneur und Bruder des Kaisers, Großfürst Sergej Alexandrowitsch, sich entsprechend geäußert habe.⁶¹ Das zu jener Zeit geltende russische Strafgesetzbuch stellte den Übertritt eines orthodoxen Staatsbürgers in eine andere christliche Konfession unter Strafe.⁶²

Um Solowjows Haltung zur Einheit der Kirche und zum Petrusamt des Papstes zu würdigen und den Sinn seines Bekenntnisses zu verstehen, ist es unerlässlich, seine Äußerungen und Handlungen in den Zusammenhang seines ganzen Werkes zu stellen. Insbesondere ist sorgfältig auf den Wortlaut der Äußerungen zu achten, die er in seinen Briefen zur Einheit der Kirche getan hat.

Zu erwähnen ist hier der Brief vom Oktober 1883 an Iwan S. Aksakow, Redakteur einer slawophilen Zeitschrift, zu dem Solowjow in einem gespannten Verhältnis stand. Solowjow verwehrt sich gegen das „Gerücht“, er sei zum „Lateinertum“ übergetreten. Es gehe ihm vielmehr darum, dass es keine rechtmäßige „unbedingte Verurteilung der westlichen Kirche“ seitens der russischen Kirche gibt. Ferner wolle er die russischen Theologen dazu bewegen, sich jeglicher „polemischen“ Verurteilung der westlichen Kirche zu enthalten. Sie sollten sich vielmehr um „verwandtschaftliche und solidarische Beziehungen“ zur westlichen Kirche bemühen. Um zu einem „brüderlichen Verhältnis“ beider Kirchen zu gelangen, sind die „Interessen“ und der „Eigendünkel“ auf der russischen Seite zu überwinden. Das habe nichts mit einer „äußeren Union“ zu tun, „die sich auch aus einem Kompromiss der Interessen“ ergäbe. Solowjow verspricht dem Redakteur eine „entschiedene Verurteilung aller früheren Unionen“ (er nennt dabei die Unionsversuche von Lyon, Florenz und Brest).⁶³

Am 8. April 1886 hatte Solowjow dem Archimandriten Antonij Wadkowskij in einem kurzen Brief versichert, „dass ich zum Lateinertum niemals übertreten werde“.⁶⁴ Am 29. November 1886 schreibt er nach der Rückkehr von einer Reise nach Zagreb an den gleichen Empfänger, „dass für die Einheit der Kirchen jede äußere Union und jede partikuläre Konversion nicht nur nicht erforderlich, sondern sogar von Übel wäre. Auf Versuche zur Konversion, die mich persönlich betreffen, weise ich vor allem darauf hin, dass ich [...] in der serbisch orthodoxen Kirche in Zagreb gebeichtet und kommuniziert habe [...]. Überhaupt bin ich nach Russland, wenn man so sagen kann, noch orthodoxer zurückgekehrt als ich abgereist bin“. Weiter bittet er den Archimandriten zu veranlassen, dass die Zeitschrift „Cerkovnyj Vestnik“ seine Stellungnahme gegen die Verleumdung veröffentliche, er sei ein „Abtrünniger und ein Gegner der orthodoxen Kirche“. „Wenn diese verleumderischen Beschuldigungen ohne Antwort blieben, würde für mich jede Betätigung, nicht nur jetzt, sondern auch zukünftig, unmöglich sein. Aber vielleicht wollen sie gerade das“.⁶⁵

Nachdrücklich hatte Solowjow schon am 20. November 1886 in einem eigenen Schreiben an den „Cerkovnyj Vestnik“ sich gegen die Behauptung verwehrt, er habe sich von der russisch-orthodoxen Kirche abgewandt und sei zur „westlichen“ Kirche übergetreten: „Ich bleibe ein Glied der östlichen Orthodoxen Kirche und hoffe es immer zu bleiben; und zwar nicht nur formal, sondern auch tatsächlich“. Eine „äußere Union“ ebenso wie eine „private ‚Bekehrung‘“ hält er im Blick auf die „ökumenische Sache“ für „überaus schädlich“.⁶⁶

Die gleiche Absage an die Absicht, ein „Lateiner“ zu werden, findet sich in einem kurzen Brief Solowjows aus Paris an den mit ihm befreundeten Rabbiner Fajwel B. Götz, vom 16.-28. Juli 1888. Er schreibt: „Zu mir gelangen unbestimmte Gerüchte über Klatschereien in russischen Zeitungen, ich sei zum Katholizismus übergetreten u. ähnliches. In Wirklichkeit bin ich jetzt von einem solchen Schritt weiter entfernt als früher“.⁶⁷

Die Vorstellung, die Solowjow in den achtziger Jahren von der Möglichkeit einer Vereinigung des katholischen „Westen“ und des orthodoxen „Ostens“ hatte, ging an der kirchenpolitischen und gesellschaftlichen Realität vorbei. Wie unfertig seine Gedanken noch waren, zeigt u.a. der Brief an den schon erwähnten kroatischen katholischen Bischof Strossmayer vom 28. Sept. (10. Okt.) 1886: „[...] Die Sache der Vereinigung (der Kirchen) befindet sich noch in der Anfangsphase, in der alles von persönlicher Initiative abhängt [...]

Etwa die gleichen Erwägungen erlauben es mir nicht, auf der Ebene des gesellschaftlichen und politischen Wirkens etwas für die Verwirklichung der Einheit zu entscheiden. Ich kann nur die Tatsache feststellen, dass für die russische Gesellschaft das gegebene Problem *im Prinzip* noch nicht gelöst ist. Das Interesse ist geweckt, aber es gebührend zu befriedigen, dazu fehlt es noch an religiöser und theologischer Freiheit. Vorurteile und Unwissenheit der Öffentlichkeit werden durch eine zweifache Zensur aufrecht erhalten [...]. Mir scheint, dass im kirchlichen Bereich die Unabhängigkeit des Ostens sich in der konziliaren Form zeigen muss. Wir müssen in der Kirche das demokratische Element vertreten, *Volk Gottes* in besonderem Sinn. Das alleinige Zentrum muss im Westen bleiben; bei uns Russen, Slaven, Griechen die Peripherie. Im Bereich der weltlichen Macht ist es umgekehrt: Dem Westen sind seiner Natur nach Republikanismus, Partikularismus und Individualismus eigen, und das große Zentrum befindet sich bei uns, in der Person des alleinigen Selbstherrschers in der christlichen Welt. Und meiner Meinung nach ist es von der Vorsehung gefügt, dass diese beiden Zentren, die Kirche Petri (des Apostels) und das Reich Peters (des Großen), an zwei entgegengesetzten Enden der christlichen Welt liegen. [...] Der Westen, zentralisiert im Papst, und der Osten, zentralisiert im Zaren, ergänzen einander großartig".⁶⁸

Das Papsttum verstand Solowjow zu dieser Zeit noch gleichsam als das kirchliche Gegenstück zur kaiserlichen Gewalt. Ein biblisches Verstehen, von dem her das Denken in Institutionen hätte korrigiert werden können, war unzureichend entwickelt. Das klägliche Versagen des russischen Kaiserreichs in der Choleraepidemie und Hungersnot 1891-1892 hatte ihm überdies eindrücklich vor Augen geführt, dass die theokratische Einheit des christlichen Staates und der Kirche unter den gegebenen Umständen illusorisch war. Er konnte nicht ignorieren, dass für eine institutionelle Vereinigung der orthodoxen und der Kirche des Westens die Voraussetzungen fehlten. Sein Bemühen in kirchenpolitischer Hinsicht gab er auf. Doch die Einheit der Christenheit in einer universalen Kirche mit dem Nachfolger Petri in Rom als „Schlüsselträger“ gehörte unbeschadet der eingetretenen Ernüchterung weiterhin zur Mitte seines Denkens.

Bemerkenswert ist hier der Brief, den Solowjow am 28. November 1892 nur drei Jahre nach seinem aufsehenerregenden Bekenntnis zum Jurisdiktionsprimat des Papstes an den Schriftsteller Wassilij W. Rosanow schrieb. Er bezeugt die Ernüchterung und eine gewisse Resignation hinsichtlich der praktischen Realisierbarkeit der kirchlichen Einheit. Dessen ungeachtet kommt sein Wille, weiterhin für dieser Einheit zu arbeiten, zum Ausdruck. Klar ist seine Unterscheidung zwischen dem „Felsen“ als dem Fundament der Einheit und dem „Lateinertum“. Solowjow schreibt: „Angesichts der bei uns herrschenden, teils auf bewusster Verdrehung, teils auf heiliger Einfalt beruhenden, auf jeden Fall aber unchristlichen Papaphobie hielt und halte ich es für notwendig, auf die positive Bedeutung des von Christus selbst gegründeten Felsens der Kirche hinzuweisen, aber ich habe ihn niemals für die Kirche selbst – ich habe das Fundament nicht für das ganze Gebäude genommen. Ich bin von der lateinischen Beschränktheit ebensoweit entfernt wie von der byzantinischen oder augsburgischen oder genferischen. Die Religion des Heiligen Geistes, zu der ich mich bekenne, ist weiter und gleichzeitig inhaltsreicher als alle Einzelreligionen: Sie ist weder ihre Summe noch ein Extrakt aus ihnen, so wie der ganze Mensch weder die Summe noch der Extrakt seiner einzelnen Organe ist“.⁶⁹

Solowjows Ausdruck „Religion des Heiligen Geistes“, die „weiter und gleichzeitig inhaltsreicher“ ist als die historisch und national beschränkten Konfessionen, ist nicht das Bekenntnis zu einem kirchenlosen, „eine Art überkonfessionellen Christentum“, wie L. Müller meint.⁷⁰ Man wird annehmen dürfen, dass Solowjow an die eschatologische Wirklichkeit der Kirche denkt (wie z.B. Paulus sie im Brief an die Epheser skizziert). Die Zurückweisung der jeweiligen „Beschränktheit“ und damit auch bornierten Rechthaberei und Abgrenzung bedeutet nicht, wie der gesamte Satz unmissverständlich zeigt, dass für Solowjow der „von Christus selbst gegründete Felsen der Kirche“ seine Bedeutung verloren hätte. Die Unterscheidung zwischen dem „Fundament“ und dem lateinischen „Gebäude“ ist für Solowjow nicht neu; schon gegenüber seinem katholischen Briefpartner Bischof Strossmayer hatte er sie verwendet.⁷¹

Die Kontinuität im Wandel bezeugt die Bemerkung Solowjows im Vorwort zur Übersetzung der Dialoge Platons, die er 1897 in Angriff nahm. „Ohne dass sich irgendetwas im Wesen meiner Überzeugungen geändert hätte, zweifelte ich mit der Zunahme meiner Lebenserfahrung zunehmend an der Nützlichkeit und Ausführbarkeit jener äußeren Pläne, denen ich meine sogenannten ‚besten Jahre‘ gewidmet hatte. Die Enttäuschung bedeutete für mich, dass ich zu den philosophischen Arbeiten zurückkehrte, die zu jener Zeit schon begonnen hatten in den Hintergrund zu treten“.⁷²

Dem aufmerksamen Beobachter der gesellschaftlichen und kirchlichen Entwicklung blieb nicht verborgen, dass die Entchristlichung Europas weiter fortschritt. Die Indizien deuteten auf einen weltweiten Abfall vom Christentum. Solowjow sah, wie zur gleichen Zeit die Macht der nichtchristlichen außereuropäischen Staaten zunahm. Eine militärische Auseinandersetzung Europas mit China hielt er für unausbleiblich.

Der im Mai/Juni 1896 an den Journalisten Eugène Tavernier, einen katholischen Freund in Paris, geschriebene Brief ist ein eindrucksvolles Zeugnis sowohl der enttäuschten Hoffnungen, zugleich aber auch des nicht erschütterten Glaubens Solowjows an den eschatologischen Sieg der Gottesherrschaft. Zu erwarten, dass der christliche Glaube weltweit angenommen werde, ist, wie Solowjow klar sieht, illusorisch. „Die wahrhaft Gläubigen werden am Ende nur eine zahlenmäßig unbedeutende Minderheit ausmachen, und der größte Teil der Menschheit wird dem Antichrist folgen“. Doch der endzeitliche Sieg Christi über den Antichrist erfordert nicht, dass alle Menschen formell zur christlichen Kirche gehören. Weil aber doch nur diejenigen das ewige Heil gewinnen können, die sich für Christus entscheiden, es jedoch offenkundig unmöglich ist, dass alle Menschen mit dem Evangelium und so mit Christus bekannt werden, muss es ein anderes Kriterium geben, um die für das ewige Heil notwendige Entscheidung für Christus treffen zu können. Solowjow macht dazu eine Aussage von höchster theologischer Bedeutung. Er schreibt: „Die Frage, ob jemand wahrhaft gläubig ist oder nicht, darf künftig nicht mehr von sekundären Umständen und zufälligen Bedingungen abhängen, sondern sie muss zu endgültigen und unbedingten Ausdrucksformen geführt werden, sie muss durch einen reinen Willensakt oder durch eine vollkommen moralische Selbstbestimmung entschieden werden können“. „Was muss man nun tun für die wahre Konzentration der Christenheit? Ich glaube, dass es sich vor allem darum handelt, dass man bis zu einem solchen Grade vom Geiste Christi durchdrungen sei, dass man mit gutem Gewissen sagen kann, ob diese oder jene Handlung oder

Unternehmung ein positives Mitwirken mit Jesus Christus ist. Dies ist das entscheidende Kriterium“. Solowjow hat hier einen Gedanken formuliert, der Ende des 19. Jahrhunderts weit über die offizielle Theologie hinausging. Das Erlangen des ewigen Heils entscheidet sich daran, ob ein Mensch „durchdrungen ist vom Geiste Christi“. Das aber hängt nicht von den „sekundären Umständen und zufälligen Bedingungen“ ab, ob er das Evangelium kennengelernt hat und sich so ausdrücklich für oder gegen Christus entscheiden konnte.

Die kleine Herde der gläubigen Christen darf sich nicht tatenlos in ihre Situation wie in ein unabänderliches Geschick ergeben. Auch wenn es ihr nicht mehr möglich ist, eine eigentlich „christliche Politik“ zu verfolgen, muss sie sich doch weiterhin um die „Gerechtigkeit“ in der Welt bemühen. „Es ist deutlich, dass Jesus Christus, um in gerechter und vernünftiger Weise über den Antichrist zu triumphieren, unsere Mitarbeit braucht; und da die wahrhaft Gläubigen nur eine Minderheit sind und sein werden, müssen wir umso mehr den Bedingungen ihrer qualitativen und inneren Stärke entsprechend handeln; die erste dieser Bedingungen ist die moralische und religiöse Einheit, die nicht willkürlich hergestellt werden kann, sondern eine legitime und traditionelle Grundlage haben muss [...]. Da es in der Christenheit nun aber nur einen legitimen und traditionellen Mittelpunkt der Einheit gibt, folgt, dass die wahrhaft Gläubigen sich um ihn sammeln müssen, was umso angemessener ist, als er heute keine äußere Zwangsgewalt mehr besitzt und sich folglich jeder nach dem Maß dessen, was ihm sein Gewissen erlaubt, ihm anschließen kann“. Der Brief fährt fort: „Man muss darauf gefasst sein, dass 99% der Priester und Mönche sich für den Antichrist erklären werden [...].“⁷³

Wenige Monate vor der Abfassung dieses Briefes, hatte Solowjow getan, was ihm sein Gewissen als „positives Mitwirken mit Jesus Christus“ gebot. Am 18. Februar 1896 empfing er in der Moskauer Privatkapelle des katholischen unierten Priesters Nikolai A. Tolstoi die Kommunion; zuvor hatte er im Beisein von Zeugen das Glaubensbekenntnis in der Fassung der katholischen Kirche gesprochen.⁷⁴ Diese Handlung, die von keinem Biographen in Zweifel gezogen wird, war für die kirchliche russische Öffentlichkeit ein Skandal ersten Ranges.⁷⁵ Obwohl in einer privaten Wohnung vollzogen, blieb sie nicht verborgen. N. A. Tolstoi wurde tags darauf verhaftet, konnte aber durch Protektion am kaiserlichen Hof ins Ausland entkommen. Er reiste nach Rom und informierte den Hl. Stuhl.

Immer wieder gab es Versuche zu erweisen, dass Solowjow später die Handlung vom Februar 1896 als verfehlt erkannt und revidiert habe. Zur Begründung wird auf die Tatsache verwiesen, dass Solowjow nicht nochmals bei einem katholischen Priester gebeichtet und kommuniziert habe. Vor allem aber, dass er, als er den Tod nahen fühlte und völlig entkräftet auf dem Gutshof des befreundeten Fürsten S. Trubeckoj Aufnahme gefunden hatte, bei dem orthodoxen Dorfgeistlichen S. A. Beljaew beichtete und kommunizierte.⁷⁶

Zehn Jahre nach Solowjows Tod hat N. A. Tolstoi in der russischen Zeitung *Russkoe Slovo* (21. April 1910) mitgeteilt, dass Solowjow am 18. Februar 1896 das katholische Glaubensbekenntnis abgelegt und kommuniziert hatte. Einige französische Zeitungen übernahmen die Nachricht. Ein halbes Jahr darauf veröffentlichte der russische orthodoxe Geistliche N. Kolossow in der Moskauer Zeitung *Moskovkija Vedomosti* (3. November 1910), einen Artikel „Über die Beichte W. S. Solowjows“. Darin schreibt er, der inzwischen

verstorbene Priester S. Beljaew, der dem schwerkranken Solowjow die Sterbesakramente gereicht hatte, habe ihm gesagt, dass Solowjow in der Beichte seine „Verirrung“ „bereut“ habe.⁷⁷ Diese Aussage, die eine eklatante Verletzung des Beichtgeheimnisses darstellt, hat seither für Irritation gesorgt. Wie hat sie zu bedeuten?

Zunächst stellt sich die Frage, welche Bedeutung hatte für Solowjow die Handlung vom Februar 1896? Zumindest wird man sagen müssen, dass er mit ihr seine Überzeugung, dass die Kirche Christi im Bischof von Rom den Grund ihrer Einheit hat, durch die aktive Teilnahme an der Messfeier mit dem katholischen Priester öffentlich dokumentierte. Dass er diese Überzeugung wenigstens seit 1889 ungebrochen vertrat, war bekannt. Neu war der öffentliche sakramentale Vollzug. Solowjow folgte nicht einer frommen Laune, sondern war sich der Tragweite seiner Handlung durchaus bewusst. Durch den ihm bekannten Tolstoi war Solowjow auch mit den möglichen politischen Konsequenzen seines Schrittes vertraut.

Hat er sich mit ihm zur katholischen Kirche bekannt? Für die positive Antwort auf diese Frage gibt es gewichtige Gründe. Seiner mehrmals nachdrücklich geäußerten Absicht, nicht zum „Lateinertum“ überzutreten, hat Solowjow mit seinem Schritt jedenfalls nicht zuwidergehandelt. N. A. Tolstoi war ein katholischer Priester des kirchenslawischen Ritus, und die Feier der Eucharistie, die Solowjow in der Kapelle Tolstois mitvollzog, war die Chrysostomos-Liturgie. Solowjow, der bei dieser Gelegenheit das katholische Glaubensbekenntnis in der tridentinischen Fassung als Bekenntnis seines Glaubens sprach, vereinigte sich dadurch mit der im Bischof von Rom geeinten universalen Kirche.

Man wird annehmen dürfen, dass er, der auf eine institutionelle Vereinigung der westlichen und östlichen Kirche nicht mehr hoffen konnte, aber das Auftreten des Antichrist als bevorstehend erwartete, die überzeitliche Wirklichkeit der einen Kirche, die ihre beschränkte irdische Gestalt in der katholischen Kirche hat, real-sakramental vollziehen wollte. Ein formelles Verlassen der russisch-orthodoxen Kirche und ein Übertritt in die katholische im Sinne einer kirchenrechtlichen Konversion hätte die Spaltung der Kirche nochmals sichtbar gemacht. Das konnte nicht Solowjows Intention sein. Für einen solchen Schritt hätte er auch keinen Grund gesehen, denn niemals hatte er die wahre Kirchlichkeit der russisch-orthodoxen Kirche angezweifelt. Indem er bei einem katholischen Priester des slawischen Ritus kommunizierte, trat Solowjow nicht zum Lateinertum über, sondern dokumentierte, dass die eine katholische Kirche beide Traditionen in sich vereint. Einer Wiederholung hatte diese Handlung nicht bedurft, denn sie glich einem prophetischen Zeichen, um die reale Einheit der Kirche zu bezeugen.⁷⁸ Man darf annehmen, dass Solowjow sich bewusst war, dass sein Bekenntnis zur realen Universalität der Kirche auf Unverständnis stoßen wird. Mit ihm widersprach er dem aus orthodoxer Sicht kirchentrennenden Vorwurf, die römische Kirche sei häretisch; über die geltenden kirchenrechtlichen Regeln setzte er sich hinweg. Schon gegenüber Bischof Strossmayer, dann gegenüber dem in Paris lebenden russischen Jesuiten Iwan Michailowitsch Martynow, also katholischen Partnern, hatte Solowjow die Überzeugung geäußert, dass die russische Kirche von der katholischen Kirche nur „de facto“, nicht aber „de iure“ getrennt sei⁷⁹. Für ein „Abschwören“ irgendwelcher Irrlehren (wie von katholischer Seite bei einer Konversion gefordert) sah Solowjow keinen Grund. Auch N. A. Tolstoi hatte sie nicht gefordert; das Glaubensbekenntnis genügte.

Die in der Moskauer Zeitung referierte Aussage des orthodoxen Beichtvaters, Solowjow habe vor seinem Tode seine „Verirrung“ bereut, macht keine Angabe, was er als „Verirrung“ angesehen habe. Man wird vermuten dürfen, dass der schwerkranke Solowjow auf dem Krankenlager mit dem Dorfgeistlichen kein theologisches Streitgespräch über die Realität der einen universalen Kirche geführt hat. Dass der Kommunionempfang bei einem katholischen Priester aus orthodoxer Sicht „unkanonisch“ war, wusste Solowjow selbstverständlich. Das konnte er gegenüber dem orthodoxen Priester auch unumwunden zugeben, ohne in irgendeiner Weise den „legitimen und traditionellen Mittelpunkt der Einheit“ der Kirche (Brief an Tavernier) preiszugeben. Solowjows Glaube und sein Verständnis der Kirche waren über den kirchenrechtlichen Konfessionalismus hinausgewachsen. Die Realität, in der seine theologischen Überzeugungen gründeten, war die mystische Einheit der universalen Kirche, die ungeachtet der zahlreichen in der Geschichte entstandenen Spaltungen im Willen Christi gründete.⁸⁰

Diese Interpretation beruht im Wesentlichen auf den Forschungsergebnissen von Heinrich Falk SJ, veröffentlicht 1948. Mit ihm stimmt das Ergebnis überein, das Wladimir Szykarski in seinem Werk über Solowjows Philosophie so formuliert: „Von einem ‚Austritt‘ aus seiner Mutterkirche, von einer ‚Konversion‘ im eigentlichen Sinne konnte dabei keine Rede sein“.⁸¹

Richtig ist, dass Solowjow bis zum Ende seines Lebens um das Verständnis des päpstlichen Primats gerungen hat. Er hat es vertieft; von einer Revision im Sinne einer Verwerfung kann keine Rede sein. Ludolf Müller urteilt über die Abkehr von der kirchenpolitischen Tätigkeit und der Wiederaufnahme der philosophischen Arbeit durch Solowjow in den neunziger Jahren treffend, er habe „nicht verbrannt, was er zuvor angebetet, und angebetet, was er verbrannt hatte. Geblieben war ihm die Überzeugung, dass das Ziel der Weltgeschichte ... die Heimkehr der Weltseele zu Gott sei. Geblieben war auch die Meinung, dass die Trennung der Christenheit in sich befehlende Konfessionen ein unnormaler, tief beklagenswerter, dem Willen Gottes zuwiderlaufender Zustand sei“.⁸²

Wie abwegig es ist anzunehmen, Solowjow habe in den letzten Stunden seines Lebens seine bisherigen Überzeugungen verworfen, zeigt die „Kurze Erzählung vom Antichrist“. Solowjow hatte sie in der Vorahnung seines nahenden Todes im Frühjahr 1900 beendet. Sie ist eingefügt in „Drei Gespräche über den Krieg, den Fortschritt und das Ende der Weltgeschichte“.⁸³ Anlässlich einer öffentlichen Lesung der „Erzählung“, die noch im Todesjahr stattfand, bemerkte Solowjow, er habe mit ihr seine Sicht der Kirche „abschließend“ zum Ausdruck gebracht.⁸⁴ Dramatisch schildert er, wie die überaus große Mehrheit der Christen und ihrer Geistlichen die Predigt vom Kreuz als unzeitgemäß verwirft und dem Angebot des Weltkaisers folgt, sie an seiner Macht und seinem Ansehen teilnehmen zu lassen. Die kleine Schar der wahrhaft Gläubigen vollzieht mit ihren Führern, dem Papst Petrus II., dem Starez Johannes und dem lutherischen Professor Pauli, in dunkler Nacht in die Wüste abgedrängt, die Ökumene der universalen Kirche. Johannes hatte im Weltkaiser den Antichrist erkannt, Petrus II. hatte die Exkommunikation über den Kaiser ausgesprochen. Johannes umarmt Petrus: „Er soll schließlich die Herde Christi weiden“. Auch Professor Pauli wendet sich an den Papst: „Tu es Petrus“, und in deutscher Sprache lässt Solowjow ihn sagen: „Jetzt ist es ja gründlich erwiesen und außer jeden Zweifel gesetzt“. An Johannes gewandt spricht Pauli auf Deutsch: „So also, Väterchen, nun sind wir ja eins in

Christo“. Mit der Gestalt des Professor Pauli will Solowjow auch den Protestanten, denen er in seinem Brief an Kirejew indirekt das Sein als Kirche abgesprochen hatte, historische Gerechtigkeit erweisen: Sie repräsentieren das für ihn unverzichtbare Moment der geistigen Freiheit.

In Solowjows „Erzählung“ ist das Petrusamt ganz in die brüderliche ökumenische Einheit der universalen Kirche einfügt. Der Papst ist nicht Inhaber einer irgendwie gearteten irdischen Macht. Seine Aufgabe, Diener der Einheit zu sein, mindert nicht seine Befugnis als „Schlüsselträger“. Solowjow legt hier Petrus II. dasselbe „contradictur“ in den Mund, das er bei seinen kirchenhistorischen Studien als das entscheidende Wort des mutigen römischen Diakons Hilarion notiert hatte, der mit ihm auf der „Räubersynode“ von Ephesus 449 als Legat Papst Leo I. „den unerschütterlichen Fels der Kirche gegen die Pforten der Hölle“ zur Geltung gebracht hatte.⁸⁵

Mit dem Antichrist hat Solowjow einen Menschen gezeichnet, der mit übermenschlicher Intelligenz ausgestattet ist und auch über gute Kenntnisse der christlichen Theologie verfügt, der sich aber in seinem Stolz der Erlösung durch das Kreuz Christi verweigert und glaubt, die Welt durch eigne Kraft heilen zu können.

Solowjow war wie schon als junger Mann in seinem letzten Lebensjahrzehnt davon überzeugt, dass philosophische Erkenntnis den Weg für die Annahme des Evangeliums bereiten könne. Ein wichtiges philosophisches Werk, dem er in dieser Hinsicht besondere Bedeutung zumaß, war seine 1894 begonnene Moralphilosophie „Die Rechtfertigung des Guten“. Den Irrglauben des Antichrist, der Mensch könne mit eigener Kraft die „Gerechtigkeit“ verwirklichen, hat Solowjow allerdings nie geteilt. Aber er musste begreifen, dass die Macht des Bösen stärker ist, als er jemals geglaubt hatte, und die Möglichkeit, durch eigenes Mitwirken zur Heilung der Welt beizutragen, sehr begrenzt ist.

S. N. Trubeckoj, der am Sterbelager Solowjows stand, berichtet, dass dieser, nachdem er die Heiligen Gaben empfangen hatte und immer wieder erschöpft das Bewusstsein verlor, sagte: „Lasst mich für das jüdische Volk beten“, und dass er einen Psalm laut auf Hebräisch rezitierte. Eines seiner letzten Worte lautete: „Schwer ist die Arbeit im Dienst des Herrn“.⁸⁶ Völlig entkräftet starb Wladimir S. Solowjow am 31. 7./13. 8. 1900.

Der katholische Theologe Hans U. von Balthasar urteilt, dass Solowjows Werk, in dem Theologie und Philosophie und darüber hinaus Ästhetik und politische Analyse integriert sind, seinen Verfasser „vielleicht, neben Thomas von Aquin, als den größten Ordnungs- und Organisationskünstler der Denkgeschichte erscheinen“ lasse.⁸⁷

-
- ¹ Brief an Ekaterina V. Romanova vom 2. August 1873, in: Solowjews Leben in Briefen und Gedichten. Hg. von L. Müller und I. Wille, München 1977, S.49f. (Deutsche Gesamtausgabe, Ergänzungsband), (= Pis'ma Vl. Solov'eva, t. III, S. Peterburg 1911, S.89).
- ² V.Solov'ev: **Fehler! Nur Hauptdokument**Krizis zapadnoj filosofii, in: Sobranie sočinenij V.S.Solov'eva, S.Peterburg [Brüssel 1966], T.1, S.105; S.141f.
- ³ Sie sind 1878-1881 in der Zeitschrift "Pravoslavnoe Obozrenie" (Orthodoxe Rundschau) im Druck erschienen, teilweise erheblich verändert (insbesondere Vorlesung 11-12). G.Florovskij schreibt: „Consequently we do not see the point to which the argument was leading“. Die zusammengefaßt 11.-12. Vorlesung „have nothing in common with the aktual lectures. Vgl. G.Florovsky: Reason and Faith in the Philosophy of Solov'ev. In: Continuity and change in Russian and soviet thought. ed.E.J.Simmons, Cambridge/Mass. 1955, S. 285. Ferner: G.Florovskij: Čtenija po filosofii religii magistra filosofii V.S.Solov'eva.. S.221-236 in: Orbis scriptus. Dmitrij Tschizewski zum 70.Geburtstag. Hg.von Dietrich Gerhardt u.a.
- ⁴ Močul'skij, K.: Vladimir Solov'ev. Žizn' i učenje. Paris ²1951, S.107.
- ⁵ Vgl. W. Lettenbauer im Nachwort zum 1.Bd. DAG, S.761. Lettenbauer stimmt W. Szykarskis Annahme zu, dass Solowjow Dostojewski beeinflusst habe.
- ⁶ Močul'skij, K.: Vladimir Solov'ev. . Žizn' i učenje. Paris ²1951, S.128.
- ⁷ in: Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew, Band II, Una sancta I, herausgg. v. W. Szykarski, Freiburg 1957, S. 207–324.
- ⁸ in: Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew, Band II, Una sancta I, herausgg. v. W. Szykarski, Freiburg 1957, S. 335–346.
- ⁹ In: Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew, Band II, übersetzt von Ludolf Müller, Freiburg 1957, S. 6–152. Zitat S.12.
- ¹⁰ in: Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew, Band IV, herausgg. v. W. Lettenbauer, Freiburg/München 1972, S. 551–619.
- ¹¹ in: Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew, Band IV, herausgg. v. W. Lettenbauer, Freiburg/München 1972, S. 511–549.
- ¹² Novozavetnij Izrail'. In: Sobranie sočinenij V.S.Solov'eva. Pod red. S.M.Solov'eva i E.L.Radlova, Band 4., St.Petersburg (Fotomechanischer Nachdruck, Brüssel 1966). S. 207-221.
- ¹³ In: Pis'ma V.S.Solov'eva. t.2, S.Petersburg 1909, S.160f.
- ¹⁴ in: Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew, Band II, Una sancta I, herausgg. v. W.Szykarski, Freiburg 1957, Vorwort und Erstes Buch, S. 361–481.
- ¹⁵ in: Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew, Band IV, herausgg. v. W. Lettenbauer, Freiburg/München 1972, S. 7–189 und 191–499. Dazu W.Lettenbauer im „Nachwort“ S. 621.
- ¹⁶ Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew. 3.Band, Freiburg 1954, S.27-91, ferner S. 472.
- ¹⁷ V. Solov'ev: L'idée russe – Die russische Idee, in: Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew. 3.Band, Freiburg 1954, S. 49, 53, 69, 71,91.
- ¹⁸ Im Anschluß an die Entstehung des Doppelstaates Polen-Litauen 1569 war im ukrainischen Galizien durch die Kirchenunion von Brest die mit dem Papst verbundene griechisch-unierte Kirche entstanden.
- ¹⁹ Deutsche Fassung in: Ludolf Mülller: Wladimir Sololowjew. Schriften zur Philosophie, Theologie und Politik. München 1991, S.66f. Außerdem: Deutsche Gesamtausgabe, Bd.3, Freiburg 1954, S.187f.
- ²⁰ Vl. Solov'ev pis'ma, t. IV, Peterburg 1923 (red. E. L. Radlova), S. 198.
- ²¹ K. Močul'skij: Vladimir Solov'ev. Žizn' i učenje. Paris ²1951, S. 268.
- ²² E.N.Trubeckoj, Mirosozercanie Vl.S.Solov'eva, Moskau 1995, Bd. I, 316. V. Zen'kovskij folgt diesem Urteil.

- ²³ Origines (gest. 254) verwendet den Begriff „Theanthropos“ in: Peri archon (De principiis) II, 6,3. Migne tom.XI (hier in der lateinischen Übersetzung des Rufinus v. Aquileia: deus homo). Augustinus (354-430) gebraucht ihn in der lateinischen Form („idem Dominus Jesus Christus, Deus homo“). In: De catechizandis rudibus, Cap. IV.
- ²⁴ Vgl. „Grimms Wörterbuch der deutschen Sprache“.
- ²⁵ vgl. V.Solov'ev: Filozofskija načala cel'nago znanija (1877). Sobranie sočinenij I, S.290
- ²⁶ V.Solov'ev: Kritika otvlečennyh načal, in: Sobranie sočinenij, Bd. 2, (2.Ausgabe St.Petersburg/Nachdruck Brüssel 1966), S.323: Bogočelovečestvo.
- ²⁷ Die in Klammern angegebenen Zahlen verweisen auf die Seiten in Band 1 der Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew, München 1978, „Vorlesungen über das Gottmenschentum“, S.537-750.
- ²⁸ Brief an A. A. Kireev, aus Moskau 1881, Pis'ma II, pod red. Radlova, Petersburg 1909, S.95, 100.
- ²⁹ Schelling unterscheidet die „negative“ und die „positive“ Philosophie. Die erste arbeitet allein mit der Vernunft. Sie kann alles, was möglicherweise existieren kann, a priori konstruieren. Sie bleibt bei dessen „Inhalt“ stehen. Ob das Mögliche tatsächlich existiert, kann nur auf Grund der Erfahrung festgestellt werden. Die Vernunft kann, so Schelling, „nur zum a priori Möglichen gelangen, das dann freilich auch das Wirkliche, in der Erfahrung Vorkommende, ist, aber sie gelangt zu ihm nicht als dem Wirklichen, sondern als zu dem bloß a priori Möglichen“ (S.75). Die Vernunft „begreift das Wirkliche, aber darum nicht die Wirklichkeit“ (S.61). In Hinblick auf die Erkenntnis Gottes ist die Vernunft zur Selbstbescheidung aufgefordert: „Aber was ist ihr Inhalt als solcher? Eigentlich nur der beständige Umsturz der Vernunft. - Und ihr Resultat? Nur, daß die Vernunft, inwiefern sie bloß sich selbst zur Quelle und Prinzip nimmt, keiner wirklichen Erkenntnis fähig ist“ (S.152). Sie ist auf die Erfahrung verwiesen, die in der Offenbarung erfolgt. (Schellings Werke, hg. M. Schröter, 6.Ergänzungsbd., München 1954).
- ³⁰ Vgl. Kolosserbrief 1:15: „Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung“.
- ³¹ Wörtlich: Der Logos ist der „*unmittelbare* Ausdruck“ [прямое выражение] des absolut Seienden, die Sophia die „zum Ausdruck *gebrachte, verwirklichte* Idee [есть выраженная, осуществлённая идея]“. Vgl. Sobranie Sočinenij, Bd. 3, S. 114/115.
- ³² Schelling schreibt: Es „versteht sich von selbst, daß die Kunst das einzige wahre und ewige Organon und zugleich und Document der Philosophie sey, welches immer und fortwährend aufs neue beurkundet, was die Philosophie äußerlich nicht darstellen kann, nämlich das Bewußtlose im Handeln und Produciren und seine ursprüngliche Identität mit dem Bewußten. Die Kunst ist eben deswegen dem Philosophen das Höchste, weil sie ihm das Allerheiligste gleichsam öffnet.“. Fr. W. J. v. Schelling, Sämtl. Werke, 3. Bd., Stuttgart 1858, S. 627.
- ³³ In: „Die historischen Angelegenheiten der Philosophie“. Sobranie sočinenij, St. Petersburg (photomechan. Nachdruck, Brüssel 1966), t. II, st. 410.
- ³⁴ Tri reči v pamjat' Dostoevskago. In: V.S.Solov'ev. Sočinenija v dvuch tomach, t.2, str. 313.
- ³⁵ Tri reči v pamjat' Dostoevskago. Ebd. S. 322.
- ³⁶ „...perechod ot zveročelovečestva k bogočelovečestvu“. Sobranie sočinenij, t. 8, str. 200. Vgl. Deutsche Gesamtausgabe, München 1976, Bd. 5, S. 263 (Übersetzung geändert).
- ³⁷ W. S. Solowjew, Deutsche Gesamtausgabe, Bd. VIII, S.358. Ideja čelovečestva u Avgusta Konta: Sočinenija v dvuch tomach, Moskva 1988, II, str. 578. Ferner: „Comte hatte einen Instinkt, der die Wahrheit erriet, als er dem Großen Wesen weiblichen Charakter zuschrieb. Als etwas, was zwischen dem Begrenzten und dem Unbedingten steht, das an dem einen wie an dem anderen teil hat, ist es [das Große Wesen] seiner Natur nach ein Prinzip der Zweiheit – ἡ ἀόριστος δυάς der Pythagoreer – die allgemeinste ontologische Definition der Weiblichkeit. Die Menschheit ist eben jene höchste Form, durch die und in der alles Existierende absolut wird – die Form der Vereinigung der materiellen Natur mit der Gottheit. Das Große Wesen ist die universale Natur als eine das Göttliche *empfangende* – noch ein anderer Grund, ihr weiblichen Charakter zuzuerkennen“.
- ³⁸ V.S.Solov'ev: Istorija i buduščnost' teokratii, in: Sobranie sočinenij S.V.Solov'eva, t.4, 403..
- ³⁹ V.S.Solov'ev: Istorija i buduščnost' teokratii, in: Sobranie sočinenij S. V. Solov'eva, t.4, 404.
- ⁴⁰ V.S.Solov'ev: Istorija i buduščnost' teokratii, in: Sobranie sočinenij S. V. Solov'eva, t.4, 401-404.
- ⁴¹ V.S.Solov'ev: Istorija i buduščnost' teokratii, in: Sobranie sočinenij S. V. Solov'eva, t.4, 404.

-
- ⁴² V.S.Solov'ev: Istorija i buduščnost' teokratii, in: Sobranie sočinenij S.V.Solov'eva, t.4, 573. Auf diese Texte hat bereits L. Müller aufmerksam gemacht. In: Solovjev und der Protestantismus. Freiburg 1951.
- ⁴³ V.S.Solov'ev: Istorija i buduščnost' teokratii, in: Sobranie sočinenij S.V.Solov'eva, t.4, 445.
- ⁴⁴ W.Solowjew: Rußland und die universale Kirche. In: Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew. Band III, Freiburg 1954, S.366
- ⁴⁵ Ebd. S. 366.
- ⁴⁶ Ebd. S. 367.
- ⁴⁷ Ebd. S. 366.
- ⁴⁸ In besonderer Weise verdanke ich im Abschnitt über Solowjows Katholizität Anregungen durch die Forschungen von Ludolf Müller.
- ⁴⁹ Vorlesungen über das Gottmenschentum. Deutsche Gesamtausgabe, München 1978, Bd. I, S. 741; 747.
- ⁵⁰ O duchovnoj vlasti v Rossii. In: Sobranie sočinenij V. S. Solov'eva. Pod red. S. M. Solov'eva i E. L. Radlova, 2.Ausgabe. Band 3., St. Petersburg (Fotomechanischer Nachdruck, Brüssel 1966), S.227-242.
- ⁵¹ Ebd. S. 229, 236.
- ⁵² O raskole v russkom narode i obščestve, ebd. S.245-280.
- ⁵³ Ebd. S.245; vgl. 246.
- ⁵⁴ Brief vom 12.November 1883. Solowjews Leben in Briefen und Gedichten, Deutsche Gesamtausgabe, Ergänzungsband, hg. von L. Müller und I. Wille, München 1977, S.83-85. Pis'ma V. S. Solov'eva. t.2, S. Petersburg 1909, S.105.
- ⁵⁵ Velikij spor i christianskaja politika. Ebd. S.3-114.
- ⁵⁶ O cerkovnom voprose po povodu starokatoliko. Ebd. 123-132.
- ⁵⁷ Istorija i buduščnost' teokratii. Ebd. S.241-639. Es geht Solowjow in diesem Werk darum, die Spaltung zwischen der Ostkirche und der Westkirche als eine Anomalie zu erweisen und Schritte zur Wiederherstellung der Einheit aufzuzeigen. Dazu führt er im ersten Band dogmengeschichtliche Untersuchungen durch und stellt theologische Überlegungen zum Begriff der Kirche an. Der zweite und dritte Band reflektiert die Abrahamsgestalt und die Geschichte Israels unter der Rücksicht des Bundesschlusses. Das Werk blieb unvollendet.
- ⁵⁸ Pis'ma V. S. Solov'eva, t. 1, S. Peterburg 1908. S. 183 und S. 189. Solowjow schrieb diesen Brief Französisch.
- ⁵⁹ Wladimir Solowjow an Michail S. Solowjow am 16. (28.) Dezember 1888. Deutsche Gesamtausgabe, Ergänzungsband, hg. von L. Müller und I. Wille: Solowjews Leben in Briefen und Gedichten. München 1977. S.137.
- ⁶⁰ Wladimir Solowjew. Deutsche Gesamtausgabe, Bd.3, Freiburg 1954, S.187f. Dasselbe in: Wladimir Solowjew. Schriften zur Philosophie, Theologie und Politik. Hg. L. Müller. München 1991, S.66f. Solowjow hatte dieses Werk größtenteils in Paris verfasst. Wegen der Zensur in Russland konnte es erst 1911 in russischer Sprache in Moskau erscheinen.
- ⁶¹ Brief Solowjows an Kanonikus F. Rački, 12./24. August 1888, in: D. Strémooukhoff, Vladimir Soloviev et son ouvre messianique. Paris 1935, S. 306.
- ⁶² Hierzu Heinrich Falk S.J. in: Stimmen der Zeit, Band 144, 1948-49, S. 426.
- ⁶³ Pis'ma V. S. Solov'eva, tom IV, Peterburg 1923, s. 25. Solowjew Deutsche Gesamtausgabe, Ergänzungsband. Solowjews Leben in Briefen und Gedichten, Hg. von L. Müller und I. Wille, München 1977. S. 80.
- ⁶⁴ Pis'ma V. S. Solov'eva, t. 3, S. Peterburg 1911, S. 187.
- ⁶⁵ Pis'ma V. S. Solov'eva. t. 3, red. E. L. Radlov. S. Peterburg 1911, S.189–190.
- ⁶⁶ Solowjew Deutsche Gesamtausgabe. Ergänzungsband. Solowjew Leben in Briefen und Gedichten, hg. L. Müller und I. Wille, München 1977, S. 101.
- ⁶⁷ Pis'ma V. S. Solov'eva. t. 2, S. Petersburg 1909, S.157.
- ⁶⁸ Der französisch geschriebene Brief ist nicht abgeschickt worden. Die russische Übersetzung in: Sobranie sočinenij V. S. Solov'eva. t. 11. Fotomechanischer Nachdruck, Brüssel 1969, S. 386-387. Deutsch in: Deutsche Gesamtausgabe, Ergänzungsband. Solowjews Leben in Briefen und Gedichten, München 1977, S.97-99.

- ⁶⁹ Pis'ma V. S. Solov'eva. t. 3, red. E. L. Radlov. S. Peterburg 1911, S. 43. Brief an Vasilij V. Rozanov, 28. Nov. 1892, Deutsche Gesamtausgabe, Solowjews Leben in Briefen und Gedichten, München 1977, S. 154.
- ⁷⁰ Wladimir Solowjew. Schriften zur Philosophie, Theologie und Politik. Hg. v. L. Müller. München 1951, S. 26. Ein kirchenloses Christentum hatte Solowjew schon in seinem Aufsatz „O raskole v russkom narode i obščestve“ zurückgewiesen.
- ⁷¹ Siehe oben Solowjows Brief an Strossmayer vom 9. (21.) September 1886 (Pis'ma V. S. Solov'eva, t. 1, S. Peterburg 1908. S. 189).
- ⁷² Sobranie sočinenij V. S. Solov'eva. t. 12, Nachdruck, Brüssel 1970, S. 360. Solowjew Deutsche Gesamtausgabe. Ergänzungsband. Solowjew Leben in Briefen und Gedichten, München 1977, S. 30.
- ⁷³ V. S. Solov'ev. Pis'ma, pod red. E. L. Radlova. T. 4. S. Petersburg 1923, S. 196-200. Deutsche Fassung des französisch geschriebenen Briefes in: Deutsche Gesamtausgabe, Ergänzungsband, Solowjews Leben in Briefen und Gedichten, München 1977, S. 179-183 (Zitate 180-183). Solowjows Bemerkung, dass der traditionelle religiöse Mittelpunkt „keine äußere Zwangsgewalt mehr besitzt“, kann sich darauf beziehen, dass der Papst nicht mehr über einen Kirchenstaat gebietet. So könne sich jeder „um ihn sammeln“, „in dem Maße, das ihm sein Gewissen anzeigt“. Solowjew schreibt weiter: „Ich weiß, dass es Priester und Mönche gibt, die anders darüber denken und fordern, dass man sich der kirchlichen Autorität ohne Vorbehalt ergebe, wie man sich Gott ergibt. Das ist ein Irrtum, den man Häresie wird nennen müssen, wenn er klar formuliert wird“.
- Ludolf Müller, der Übersetzer und Herausgeber des deutschen Textes, schreibt mit Recht, dieser Brief sei für das Verständnis Solowjows „von unschätzbarem Wert“, geht aber nicht auf die theologische Bedeutsamkeit von Solowjows „Kriterium“ ein (Wladimir Solowjew. Schriften zur Philosophie, Theologie und Politik. München 1991, S. 260).
- ⁷⁴ Vgl. Heinrich Falk SJ: Wladimir Solowjews Stellung zur katholischen Kirche, in: Stimmen der Zeit 1949, S. 421- 435. Wladimir Solowjew, Schriften zur Philosophie, Theologie und Politik, hg. Ludolf Müller, München 1991, S. 26.
- ⁷⁵ Meine Darstellung basiert auf den Forschungen von Heinrich Falk. A.a.O.
- ⁷⁶ L. Müller schreibt: „Immerhin hat Solowjew nach dieser Kommunion noch zwölf Tage [sic!] gelebt und hätte aus dem nahen Moskau einen katholischen Priester können kommen lassen, so wie er seine Mutter und seine Schwester zu einem letzten Besuch zu sich gebeten hatte“. A.a.O. S. 26.
- ⁷⁷ vgl. H. Falk: Wladimir Solowjews Stellung zur katholischen Kirche, in: Stimmen d. Zeit 1949 S. 421-435. Wladimir Solowjew, Schriften zur Philosophie, Theologie und Politik, hg. Ludolf Müller, München 1991, S. 26.
- ⁷⁸ Ludolf Müller schreibt, „es ist nicht bekannt, dass Solowjew danach noch einmal bei einem römisch-katholischen Priester kommuniziert hätte“. In: Deutsche Gesamtausgabe, Ergänzungsband, Solowjews Leben in Briefen und Gedichten. Hg. v. Ludolf Müller und Irmgard Wille, München 1977, S. 34f.
- ⁷⁹ Sobranie sočinenij V. S. Solov'eva. t. 11, Nachdruck, Brüssel 1969, S. 283 (Brief an Strossmayer vom 9. (21) Sept. 1886). Brief an I. M. Martynow vom 7. (19.) Aug. 1887 in: Deutsche Gesamtausgabe, Ergänzungsband, Solowjews Leben in Briefen und Gedichten. Hg. L. Müller und I. Wille, München 1977, S. 115.
- ⁸⁰ Der Philosoph S. L. Frank schreibt über Solowjows Kommunionempfang bei einem katholischen Priester: „his communion in a Catholic church was not the action of a man who had found in Catholicism the only true church, but the action of a religious free-thinker who in virtue of his faith in the one Universal church considered himself entitled to ignore the actual division of the churches“. Zur Erklärung von Solowjows Handlung meint Frank: „he no longer ascribed decisive significance to the ecclesiastical authority“. Die universale Kirche, zu der Solowjew sich bekannte, habe für ihn „no visible boundaries“ gehabt. Frank bezieht sich dabei auf Solowjows Brief an E. Tavernier, doch zu Unrecht. Denn Solowjew betont in ihm, dass die Einheit der Christenheit, die „nicht willkürlich hergestellt werden kann“, „nur einen legitimen und traditionellen Mittelpunkt“ hat, um den die Gläubigen „sich sammeln müssen“. Solowjew vertritt hier keineswegs ein unverbindliches religiöses Freidenkertum. Was er in Bezug auf die kirchliche Einheit zurückweist (besonders eindrucksvoll in der „Erzählung“ über den Antichrist), ist die das Gewissen von außen nötigende Macht. Frank macht sich S. Beljaews Behauptung von der „Reue“ Solowjows zu eigen und meint, in Verkennung der Tragweite der Handlung von 1896, Solowjew habe mit seinem Widerruf keine seiner religiösen Überzeugungen aufgegeben: „Before dying Solovyov admitted that he had been in the wrong: not renouncing any of his general religious convictions, he repented of his unauthorized communion in a Catholic church“. Tatsächlich jedoch hätte Solowjew, wenn er den Akt von 1896 bereut

und widerrufen hätte, in der Todesstunde eine für ihn wesentliche Überzeugung aufgegeben. S.L.Frank in: A Solovyov Anthology. Arranged by S. L. Frank. Appendix I. Was Solovyov a Convert to Roman Catholicism? Translated from the Russian by Natalie Duddington. New York 1950. S. 249–252.

- ⁸¹ Wladimir Szylkarski: Solowjews Philosophie der All-Einheit. Eine Einführung in seine Weltanschauung und Dichtung. Kaunas 1932. S.429. Wladimir Szylkarski: Solowjews Stellung zur katholischen Kirche. In: *Orientalia christiana periodica*. Rom 1950. Bd. XVI, S. 5-38
- ⁸² L. Müller: Wladimir Solowjew. Schriften zur Philosophie, Theologie und Politik. München 1991. S. 23.
- ⁸³ Drei Gespräche über Krieg, Fortschritt und das Ende der Weltgeschichte mit Einschluss einer kurzen Erzählung vom Antichrist. In: Deutschen Gesamtausgabe der Werke Solowjows, Bd. VIII. München 1979. S. 115-284. Siehe die sehr kenntnisreichen „Anmerkungen zu den Drei Gesprächen“ von Ludolf Müller S. 417-585.
- ⁸⁴ V.Solov'ev: *Sobranie sočinenij V. S. Solov'eva. O christianskom edinstve*. Brüssel 1967, 402.
- ⁸⁵ Solowjow bezog sich in seiner Studie auf die christologische Häresie des Monophysitismus, die durch den ägyptischen Bischof Dioskur und seine Anhänger zur Durchsetzung politischen Einflusses instrumentalisiert worden war. Über die Akzeptanz der Verurteilung durch den römischen Legaten auch durch die Orthodoxie hatte Solowjow geschrieben: „Die ganze unsterbliche Macht der Kirche war für die orthodoxe Christenheit in diesem einfachen juristischen Terminus, der von dem römischen Diakon ausgesprochen war, zusammengefasst“. Wladimir Solowjew, *Russland und die Universale Kirche*, in: Deutsche Gesamtausgabe, Bd.3, Freiburg 1954, S. 318. (vgl. *Conciliorum collectio*, Mansi, t. VI, col. 908).
- ⁸⁶ K. Močul'skij: *Vladimir Solov'ev. Žizn' i učenje*. Paris ²1951, S. 268.
- ⁸⁷ H. U. v.Balthasar: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. 2. Band. Einsiedeln 1962, S.651.