

Zwei Arten neurussischer Mystik

Von Bernhard Schultze S. J., Rom

Es könnte willkürlich erscheinen, zwei Bücher miteinander zu vergleichen, die nach ihrem Titel ganz verschiedene Gegenstände behandeln. Und doch stellen wir Wladimir Losskijs „Versuch über die mystische Theologie der Ostkirche“ (Paris 1944)¹ ganz bewußt neben L. A. Zanders „Dostojewskij: Das Problem des Guten“ (Paris 1946)². Aus diesen beiden Büchern treten uns zwei recht verschiedene Auffassungen über die christliche Mystik entgegen. Und in der Tat gehören auch die Verfasser zwei verschiedenen russisch-orthodoxen Hierarchien an. Losskij ist Professor am orthodoxen theologischen Institut St. Dionysius zu Paris, das dem Patriarchen von Moskau untersteht und orthodoxe Priester des lateinischen Ritus in französischer Sprache heranbildet; Zander hingegen ist Professor am orthodoxen theologischen Institut St. Sergius in Paris, das nur für kurze Zeit, im letzten Lebensjahr seines Rektors, des Metropoliten Eulogius, dem Moskauer Patriarchate unterstellt war³.

Im folgenden behandeln wir 1. Losskijs mystische Theologie, 2. Zanders Dostojewskibuch, und ziehen 3. einen kurzen Vergleich zwischen beiden.

I. Losskijs mystische Theologie

Eine katholische Unionszeitschrift⁴ schreibt: „Der Erfolg, der dem kleinen vor etwa zwei Jahren bei Aubier in Paris erschienenen Bändchen V. Losskijs, Versuch über die mystische Theologie der Ostkirche, beschieden war, hat bewiesen, daß das westliche Denken reif ist, tiefer in spezifisch östliche theologische Fragen eingeweihzt zu werden. Wir werden auf dieses Buch zurückkommen... Die Vorbehalte, die man ihm gegenüber vom Standpunkte der katholischen Lehre aus machen muß, beeinträchtigen in keiner Weise die rege Anteilnahme, die der Leser auf jeder Seite dieses Buches spürt... Die Annäherung der Geister macht immer weitere Fort-

¹ Vladimir Lossky de la Confrérie de S. Photius, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Centre de recherches philosophiques et spirituelles, Paris 1944, Aubier.

² L. A. Zander, Dostoievsky, *Le problème du Bien*, Traduit du russe par R. Hofmann, Paris 1946, Corrèa.

³ Metropolit Eulogius starb im August 1946; seither untersteht das jetztgenannte Institut dem Erzbischof Wladimir (von Nizza) — seit Juli 1947 Metropolit —, der Moskaus Jurisdiktion nicht anerkennt, wohl aber die des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel. Looskij trug sich lange Zeit mit der Absicht, selber nach Moskau zu reisen, während Zander, in ökumenischen Kreisen als Förderer einer Annäherung zwischen Anglicanismus und Orthodoxie bekannt, sich von Anfang an einer Vereinigung der russischen Auswandererkirchen mit dem Moskauer Patriarchate widersetzt.

⁴ Irénikon, Revue trimestrielle, Prieuré Bénédictin d' Amay, Chevetogne, Belgique, Tome XX, Ier trimestre 1947, S. 3.

schritte, und das ist eine schöne Ermutigung für die Unionsfreunde unserer Tage“¹⁶.

Andere Leser wieder gestehen im Gegenteil, daß sie nichts von Mitgefühl oder Ermutigung an sich erfahren haben, da Losskij Gegensätze zwischen Ost und West suche, ja selbst konstruiere, wo sie nicht vorhanden sind, und so gerade zur Vertiefung des trennenden Abgrundes beitrage und die Geister einander entfremde.

Doch hören wir Losskij selbst! Für seine kurze Gesamtdarstellung der mystischen Theologie sind folgende Thesen grundlegend:

(1) Die Ostüberlieferung unterscheidet nicht scharf zwischen Theologie und Mystik. Es gibt überhaupt keine Theologie ohne Mystik; denn eine Lehre ohne innere Erfahrung macht keinen Eindruck. Weg und auch Zweck der Theologie ist die mystische Einigung. Kurz gesagt: mystische Theologie besteht im Betrachten der theologischen Lehren in Hinblick auf die Einigung mit Gott (Losskij, S. 5—20; 36—37; 235).

(2) Methodisch muß man unterscheiden — wie Dionysius der Mystiker, der „Pseudoareopagite“ es tat — zwischen negativer oder apophatischer und positiver oder kataphatischer Theologie, d. h. zwischen Aufstieg zur Einigung mit Gott und Herabsteigen Gottes zu uns auf der Stufenleiter der Theophanien. Der Kern der apophatischen Theologie liegt darin, daß der Mensch zu Gott „in der Finsternis der absoluten Unwissenheit gelangt“; „Gott ist Gegenstand der Mystik, insofern er absolut unerkennbar ist“ (26), und auch während der Einigung bleibt Gottes Wesen unzugänglich (36). So ist die Theologie vor allem eine Erfahrung dessen, was alle Erfahrung übersteigt. Vor allem weigert sich der apophatische Theologe, Begriffe von Gott zu bilden, und schließt dadurch entschieden jede abstrakte und rein intellektuelle Theologie aus. Auch die kataphatische Theologie vermittelt uns keine Vorausserkenntnisse, sie wendet keine Begriffe an, sondern vielmehr Bilder und Leitideen, die bei der Beschauung helfen (wie z. B. die Gottesnamen der Heiligen Schrift) (37—38).

(3) Dem Unterschied in der Methode entspricht ein Unterschied im Gegenstand der Theologie. Wenn Schrift und Väter bezeugen, daß einerseits Gottes Wesen absolut unzugänglich ist, und daß anderseits der Mensch an der göttlichen Natur teilnehmen soll (2 Petrusbrief 1, 4) (Losskij, 65 ff), so besteht die Lösung des scheinbaren Widerspruchs in der Unterscheidung des Gregorius Palamas (gest. ungefähr 1360): „Es ist die Unterscheidung zwischen Wesen Gottes oder Natur im eigentlichen Sinne, die unzugänglich ist, unerkennbar, unmittelbar, und göttlichen Energien oder Tätigkeiten, natürlichen und vom Wesen untrennbaren Kräften, in denen Gott nach außen hervorgeht, sich offenbart, sich mitteilt, sich schenkt“ (68). Die drei göttlichen Personen, das Wesen Gottes und seine Energien sind zwar wirklich unterschieden, aber bedeuten keine Zusammensetzung in Gott (77; 84—85).

¹⁶ Note de la Rédaction.

(4) Eigentlich entscheidend für die Trennung von Ost und West wurde die verschiedene Lehre über den Ausgang des Heiligen Geistes. Um den Heiligen Geist vom Sohne zu unterscheiden, genügt der verschiedene Ursprung beider vom Vater; eine besondere Beziehung zwischen Sohn und Heiligem Geiste ist dazu nicht erforderlich (53—54): „Wenn man den verschiedenen Akzent der beiden trinitarischen Lehren herausgefühlt hat, wird man begreifen, warum die Morgenländer immer den unaussprechlichen, apophatischen Charakter des Hervorgehens des Heiligen Geistes aus dem Vater, der einzigen Quelle der Personen, verteidigt haben, gegen eine mehr verstandesmäßige Lehre, die aus Vater und Sohn ein gemeinsames Prinzip des Heiligen Geistes mache und dadurch das Gemeinsame über das Persönliche stellte, eine Lehre, die darauf ausging, die Hypostasen durch Vermengung der Personen des Vaters und Sohnes im natürlichen Akte der Hauchung abzuschwächen, dadurch daß man die Person des Heiligen Geistes zum Bindeglied der beiden mache“ (60—61).

(5) Die östliche Lehre vom Ausgang des Heiligen Geistes macht sich auch in der Heilsordnung bemerkbar: Zwar sind Sohn und Heiliger Geist im Erlösungswerk aufs engste miteinander verbunden, aber in ihrem hypostatischen Sein voneinander unabhängig (156). Das Heilswerk Christi bezieht sich auf die Einheit der menschlichen Natur (in Christus sind alle „ein Mensch“); das Heilswerk des Heiligen Geistes aber bezieht sich auf die Vielheit der Einzelpersonen (im Heiligen Geiste ist jede einzelne menschliche Hypostase ein Ganzes) (162—163; 173; 180; 241). Zu unterscheiden ist auch ein doppeltes Kommen des Heiligen Geistes: Am Osterabend (da der Herr die Worte sprach: „Empfanget den Heiligen Geist!“) wurde der Heilige Geist den Aposteln nicht persönlich, sondern nur funktionell mitgeteilt (als Einigungsband und Priestervollmacht); an Pfingsten jedoch kam den Heiligen Geist persönlich, unabhängig von der Hypostase des Sohnes (164; vgl. 166).

So ist denn auch die Gnade vom hypostatischen Prinzip des Sohnes unabhängig: „Die Gnade ist nicht eine Einigungskraft, die vom Sohne ausgeht, dem hypostatischen Haupte unserer Natur; sie hat ein anderes hypostatisches Prinzip, eine andere Quelle, die unabhängig ist vom Sohne — den Heiligen Geist, der vom Vater ausgeht“ (181).

(6) Wie der Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater, so ist auch die palamitische Unterscheidung Grundlage für die Gnadenlehre. Die Gnade ist eine der unendlich vielen göttlichen Energien und als solche ungeschaffen. (Das gleiche gilt vom Taborlicht, das bei der Verklärung Christi auf dem Berge die Augen und den Geist der drei Lieblingsjünger erleuchtete und in der mystischen Beschauung aufstrahlt.) Die Ostüberlieferung kennt zwischen Gott und der rein natürlichen Schöpfung keine geschaffene übernatürliche Ordnung (85; 126): „Die Gnade bedeutet im allgemeinen für die Überlieferung der Ostkirche den ganzen Reichtum der göttlichen Natur, insoweit sie sich den Menschen mitteilt; es ist die Gottheit, die vom Wesen aus nach

außen hervorgeht und sich schenkt — die göttliche Natur, an der man in den Energien teilnimmt“ (159). Voraussetzung der mystischen Beschauung ist die Gnade; und jeder, der die Gnade besitzt, ist sich dessen auch erfahrungs-gemäß bewußt (wie schon Simeon der Neue Theologe (gestorben 1023) lehrte) (168; 222).

(7) Auf die Unterschiede in der Lehre vom Ausgang des Heiligen Geistes, auf das Filioque im Westen und seine Leugnung im Osten und auf die (sich daraus ergebenden) Unterschiede in der Heils- und Gnadenordnung gehen dann schließlich die verschiedenen Formen östlicher und westlicher Frömmigkeit zurück (11; 19). Losskij schreibt: „Um diesen Unterschied im geistlichen Leben richtig zu werten, müßte man ihn in seinen vollkommensten Ausdrucksformen prüfen, in den verschiedenen Heiligtypen des Westens und des Ostens nach vollzogener Trennung. Dann könnten wir uns Rechenschaft ablegen über die enge Verbindung, die immer besteht zwischen dem von der Kirche bekannten Dogma und den geistlichen Früchten, die es⁶ hervorbringt, denn die innere Erfahrung eines Christen verwirklicht sich innerhalb des durch die Lehre der Kirche gezogenen Kreises, im Rahmen des Dogmas, das seine Person formt. Wenn schon eine politische Lehre, die von den Mitgliedern einer Partei vertreten wird, die geistige Eigenart derart gestalten kann, daß daraus Menschentypen entstehen, die sich von den anderen durch gewisse moralische und psychische Merkmale unterscheiden, um so mehr vermag das religiöse Dogma sogar den Geist derselben umzugestalten, die es bekennen.... Eine Art des geistlichen Lebens wird man niemals begreifen, wenn man nicht dem Dogma Rechnung trägt, das ihr zugrunde liegt. Man muß die Dinge nehmen, wie sie sind, und nicht die Unterschiede des geistlichen Lebens in West und Ost durch Ursachen völkerlicher oder kultureller Ordnung erklären wollen, wenn eine höhere Ursache, eine dogmatische Ursache im Spiele ist. Man darf ebensowenig sagen, daß die Frage nach dem Ausgang des Heiligen Geistes oder nach der Natur der Gnade keine Bedeutung habe im Gesamtrahmen der christlichen Lehre, die ja bei römischen Katholiken und Orthodoxen mehr oder weniger gleich bleibt. Bei so grundlegenden Dogmen ist gerade dies ‚mehr oder weniger‘ von Wichtigkeit, denn es gibt der gesamten Lehre einen verschiedenen Tonfall, zeigt sie in einem anderen Lichte, d. h. ermöglicht eine andere Art geistlichen Lebens“ (19).

Da nun selbstverständlichweise Losskij seine und des Photius Auffassung vom Hervorgehen des Heiligen Geistes allein aus dem Vater für recht-gläubig hält — Photius, zu dessen Bruderschaft er gehört, ist für ihn ein Heiliger —, und da nach seiner Auffassung die östliche Frömmigkeit mit dieser Lehre in Verbindung steht, ebenso wie die westliche Frömmigkeit mit dem Filioque, so folgt daraus, daß der Vergleich zwischen östlicher und

⁶ Im Texte steht, wohl irrtümlich, „sie“.

westlicher Art des geistlichen Lebens ganz zu Ungunsten der westlichen ausfällt. Geben wir dafür einige bezeichnende Beispiele.

Ganz allgemein gilt: Der palamitische Hesychasmus des Ostens kämpft für eine mystische Theologie; der Thomismus des Westens tritt ein für eine religiöse Philosophie oder eine Theologie der Begriffe (218—219).

Ferner gilt im einzelnen: Das geistliche Leben in der Orthodoxie kennt einen großen Reichtum an Formen; die klassischste Form ist das Mönchtum. Allerdings gibt es im Osten, im Gegensatz zum Westen, keine Vielheit verschiedener Orden. Der Grund liegt darin, daß der Mönch in der Ostkirche die Einigung mit Gott und den vollkommenen Verzicht auf die Welt vor Augen hat und sich im sozialen Leben nicht betätigt (15). Die Tatsache, daß es in der westlichen geistlichen Literatur mystische Autobiographien gibt (z. B. der hl.⁷ Angela von Foligno, des sel. Heinrich Suso oder „Die Geschichte einer Seele“ der hl. Therese von Lisieux) führt Losskij auf einen auch im Westen erst späten „mystischen Individualismus“ zurück; und er bemerkt dazu: „Es mußte eine gewisse Spaltung zwischen persönlicher Erfahrung und gemeinsamem Glauben, zwischen dem individuellen Leben und dem Leben der Kirche eintreten, um aus Frömmigkeit und Dogma, Mystik und Theologie, zwei verschiedene Gebiete werden zu lassen, um zu bewirken, daß die Seelen, die keine hinreichende Nahrung mehr in den theologischen Summen fanden, sich daran machten, mit Gier Berichte individueller mystischer Erfahrungen zu suchen, um in einer geistlichen Atmosphäre neue Tatkraft zu schöpfen. Der mystische Individualismus ist der Spiritualität der Ostkirche fremd geblieben“ (18). „Die aszetische und mystische Überlieferung der Ostkirche macht keinen deutlich hervortretenden Unterschied zwischen aktiven und passiven Zuständen in den höheren Sphären des geistlichen Lebens . . . Die aktiven und passiven Zustände bekunden eine innere Zerrissenheit, es sind Zustände, die auf die Sünde zurückgehen. Sie in die Mystik einführen, hieße die Perspektiven des geistlichen Lebens verzeichnen oder Verwirrung anrichten“ (200). „Zustände der Trockenheit, ‚geistliche Nächte‘, haben im geistlichen Leben der Ostkirche nicht den gleichen Sinn wie im Westen. Eine Person, die in immer engere Verbindung mit Gott tritt, kann nicht außerhalb des Lichtes bleiben. Wenn sie sich in Finsternis gehüllt sieht, so ist ihre Natur entweder durch eine Sünde verdunkelt oder aber Gott prüft sie, um ihren Eifer noch zu vermehren. Diese Zustände müssen durch Gehorsam und Demut überwunden werden, auf die Gott dadurch antwortet, daß er sich von neuem der Seele zeigt, daß er sein Licht dem für einige Zeit sich selbst überantworteten Wesen mitteilt. Die Trockenheit ist ein krankhafter Zustand, der nicht andauern kann; er ist niemals von den aszetischen und mystischen Schriftstellern der östlichen Überlieferung als notwendige und normale Etappe des Weges der

⁷ Muß heißen „sel.“

Einigung betrachtet worden“ (223—224)⁸. Ganz in derselben Linie liegen die folgenden von Losskij vermeintlich aufgewiesenen Unterschiede: „Der Kult der Menschheit Christi ist der Ostüberlieferung fremd, oder vielmehr diese vergöttlichte Menschheit ist hier von derselben glorreichen Form umkleidet, in der die Jünger sie auf Tabor gesehen haben . . .“ Und in sehr bezeichnender Weise fährt Losskij fort: „Der Weg der Nachahmung Christi wurde im geistlichen Leben der Ostkirche niemals beschritten. In der Tat würde er hier den Anschein eines gewissen Mangels an Fülle erwecken, einer äußeren Haltung Christus gegenüber. Für die östliche Spiritualität ist der einzige Weg, der uns Christo gleichförmig macht, der der Erwerbung der Gnade, die der Heilige Geist schenkt. Die Heiligen der Ostkirche haben niemals Stigmata erhalten, äußere Abdrücke, durch die einige große Heilige und Mystiker des Westens dem leidenden Christus ähnlich wurden. Ganz im Gegenteil: sehr häufig sind die östlichen Heiligen durch das innere Licht der unerschaffenen Gnade verklärt worden und erschienen glänzend wie Christus bei seiner Verklärung“⁹.

Eine der Grundvoraussetzungen, auf denen Losskijs mystische Theologie ruht, besteht in der Behauptung, daß ein enger Zusammenhang bestehe zwischen Theorie und Praxis, zwischen Glaubenslehre und Frömmigkeitsübung. Er sieht die wahre „Gnosis“ der Ostkirche gerade darin, daß „Herz und Geist sich vereinigen“, daß Tätigkeit und Beschauung in persönlicher und bewußter Erfahrung der geistlichen Wirklichkeit miteinander verbunden werden (198—199; 212). Er geht von der Voraussetzung aus, daß ein Unterschied im Glauben, im Dogma und in der Lehre sich notwendig auch in der Frömmigkeit und im geistlichen Leben zeige. So kommt er zu seiner These, die wir kurz folgendermaßen fassen können: Die Ostkirche besitzt die wahre

⁸ „. . . In der Tat, die heldenmütige Haltung der großen Heiligen des westlichen Christentums, dem Schmerze über eine tragische Trennung von Gott hingegaben, die mystische Nacht als Weg, als geistige Notwendigkeit, ist der Spiritualität der Ostkirche unbekannt. Die beiden Überlieferungen haben sich getrennt über einen geheimnisvollen Lehrpunkt, der den Heiligen Geist betrifft, die Quelle der Heiligkeit. Zwei verschiedene dogmatische Auffassungen entsprechen zwei Erfahrungen, zwei Wegen der Heiligkeit, die einander kaum gleichen. Die Wege, die zur Heiligkeit führen, sind nicht die gleichen für den Westen und für den Osten nach der Trennung. Die einen beweisen Christus ihre Treue in der Einsamkeit und der Verlassenheit der Nacht von Gethsemani; die anderen erwerben die Sicherheit ihrer Einigung mit Gott im Lichte der Verklärung“ (224—225). Man fragt sich jedoch, was all diese Gegenüberstellungen letzten Endes sollen, wenn Losskij in einer Anmerkung zum zitierten Text gleich folgendes bemerkt: „Wenn wir die dem Westen und Osten eigentümlichen Wege der Heiligung gegenüberstellen, wollen wir nichts in einer absoluten Weise behaupten. Dieser außergewöhnlich feine und an Schattierungen reiche Gegenstand entchlüpf't jedem Versuche einer „Schematisierung“. Dafür wird je ein Beispiel aus dem Westen und dem Osten angeführt.

⁹ 242. — Als ausführliches Beispiel wird die Verklärung des heiligen Seraphim von Sarow während eines Zwiegespräches mit einem seiner Schüler angeführt (aus den „Offenbarungen“ des Heiligen, die zu Beginn des 19. Jahrhunderts von einem seiner Schüler aufgezeichnet wurden: Losskij S. 255 ff).

Überlieferung über den Ausgang des Heiligen Geistes und die Natur der Gnade; also ist die darauf gründende östliche Frömmigkeit echt und vollkommen christlich. Die Westkirche dagegen ist in ihrer Lehre über das Filioque und die geschaffene Gnade von der Wahrheit abgewichen und einem gewissen Rationalismus verfallen; die Folgen davon machen sich auch in der westlichen Spiritualität bemerkbar.

Betrachten wir nun Losskijs These im Lichte der katholischen Wahrheit, so sind wir versucht, seiner These unsere Antithese entgegenzustellen: Die katholische Kirche besitzt die wahre Lehre über den Ausgang des Heiligen Geistes; im definierten Dogma, daß der Heilige Geist vom Vater und vom Sohne oder vom Vater durch den Sohn ausgeht, tritt uns die Fülle der Offenbarung und Überlieferung entgegen. Ebenso besitzt die katholische Kirche die wahre Lehre über die unerschaffene und die geschaffene Gnade. Daher findet sich auch nur in der katholischen Kirche der ganze Reichtum aller Arten von Frömmigkeitsübungen und die Fülle des geistlichen Lebens. Die Ostkirche dagegen hat sich unter dem Vorwand, die katholische Lehre über das Filioque sei ein Irrtum, von der allgemeinen Kirche getrennt, weicht in wichtigen Punkten von der katholischen Trinitäts- und Gnadenlehre ab und verfügt deshalb nicht mehr über die ganze Fülle der christlichen Überlieferung des geistlichen Lebens. Wenn Losskij in der katholischen Trinitäts- und Gnadenlehre Rationalismus sieht, so ist umgekehrt der katholische Theologe berechtigt, in Losskijs diesbezüglicher Lehre zu beanstanden, daß er den Heiligen Geist und die Gnade vom Sohne, der in Gott der Logos, die persönliche Vernunft ist, unabhängig macht¹⁰. Kann eine solche Trennung des Heiligen Geistes und der Gnade vom Logos, von der persönlichen Vernunft in Gott, ohne verhängnisvolle Folgen bleiben für das Frömmigkeitsleben und die aszetisch-mystische Lehre des getrennten Ostens? Und man könnte versucht sein, in Losskijs mystischer Theologie, in seiner Einigungstheologie und in der von ihm gerühmten Frömmigkeitsübung — ähnlich wie er die vermeintlichen Mängel der katholischen Spiritualität auf das Filioque und die Lehre von der geschaffenen heiligmachenden Gnade zurückführt — die Mängel und Einseitigkeiten (der östlichen Frömmigkeit) auf die Trennung des Geistes vom Logos zurückzuföhren. Aus dieser Trennung würden sich dann leicht die zahlreichen Paradoxe, Antinomien oder auch Widersprüche einer auf die Spitze getriebenen Lehre

¹⁰ Und in der Tat behauptet Losskij wiederholt, daß die Formel vom Ausgang des Heiligen Geistes durch den Sohn nicht so sehr innertrinitarische als „ökonomische“ Bedeutung habe (55; 79 ff), daß die Überlieferung der Ostkirche niemals die Beziehungen zwischen den Personen der Dreifaltigkeit mit Namen von Eigenschaften bezeichne: „Man wird zum Beispiel niemals sagen, daß der Sohn nach Art der Erkenntnis und der Heilige Geist nach Art des Willens ausgeht“ (78), daß sogar das Wort „Logos“ vor allem eine „ökonomische“, keine innertrinitarische Bezeichnung sei, und der zweiten göttlichen Person zukomme, insofern sie die Person des Vaters nach außen offenbare (80).

des Pseudoareopagiten, der palamitischen Theologie und der besonderen Thesen Losskijs erklären.

Widersprüche Losskijs, wie zum Beispiel, daß die Ostüberlieferung keine geschaffene Übernatur kenne (85), daß aber doch für die Zeit vom Sündenfall des Menschen bis zum Pfingsttage geschaffene Wirkungen der Gnade im Menschen vorhanden gewesen seien (129). Widersprüche, wenn er einerseits behauptet, daß die Gnade von der Person des Sohnes unabhängig sei (181), anderseits aber, daß die „Energien“, zu denen ja vor allem das Taborlicht und die Gnade gehören sollen, allen drei Personen gemeinsam seien (83—84). So, wenn er auf der einen Seite behauptet, daß die mystische Theologie Gott zum Gegenstand habe, insofern er absolut unerkennbar sei (26), daß man sich dem Unbekannten nahe in der Finsternis der absoluten Unwissenheit (23); dann aber auf der anderen Seite, daß das Bewußtsein in geistlichen Leben bei den östlichen aszetischen Schriftstellern Erkenntnis (Gnosis) heiße, die sich auf den höheren Stufen des mystischen Weges als vollkommene Erkenntnis der Dreifaltigkeit offenbare (215). Natürlich kann die Liste solcher „Paradoxe“ leicht verlängert werden.

Wie bereits hervorgehoben wurde, beruht Losskijs These auf der Grundvoraussetzung, daß ein Unterschied im Dogma sich auch im geistlichen Leben bemerkbar machen müsse. Aber auch unsere Antithese, die wir seiner These gegenübergestellt haben, beruht auf der gleichen Grundlage. Ist nun diese Grundlage überhaupt annehmbar? Ist es wahr, daß zwischen Dogma und Spiritualität immer — oder was auf das gleiche hinauskommt — notwendigerweise ein Zusammenhang besteht? Wieder sind wir versucht, einer solchen Behauptung eine Gegenbehauptung entgegenzustellen. Und in der Tat hat I. Hausherr in einem sehr beachtlichen Artikel unter dem Titel „Dogma und östliche Spiritualität“¹¹ ganz klar an einigen klassischen Beispielen dargetan, daß die allgemeine Behauptung, ein Häretiker könne keine echte und wahre geistliche Lehre vortragen, falsch ist. Isaak der Syrer (7. Jahrhundert), im Westen und vor allem im Osten gepriesen als der große orthodoxe Lehrer des geistlichen Lebens, war Nestorianer; der Mönch Isaias (gest. 488), dessen geistliche Vorträge viel gelesen wurden, war Monophysit, usw. Ist es seltsam, daß sich in den Schriften dieser Lehrer des geistlichen Lebens ihre Irrtümer gar nicht oder nur in kaum wahrnehmbarer Weise zeigen? Ja, ganz allgemein, wie erklärt sich die Tatsache, daß die Unterschiede in der Glaubenslehre verhältnismäßig wenig in der Spiritualität hervortreten? Die Trennung der byzantinischen Kirche von Rom bedeutet an sich zunächst nur Schisma; und doch führte dieses Schisma zur Häresie und verursachte immer neue Unterschiede auch in der Lehre, jedoch ohne daß diese Unterschiede sich gleich feststellbar im geistlichen Leben bemerkbar machten. Im allgemeinen ist die byzantinische und insbesondere

¹¹ I. Hausherr S. J., Dogme et spiritualité orientale, Revue d'ascétique et de mystique, Toulouse, Januar—März 1947, S. 3—37.

die russische Frömmigkeit orthodox geblieben im Sinne von rechtgläubig-katholisch. Man lese nur, um sich davon zu überzeugen, einige Artikel von Arsenjew¹².

Daher muß sowohl die These vom notwendigen Zusammenhang zwischen Dogma und Spiritualität, wie auch die Leugnung eines solchen in einer höheren Synthese verbunden werden. Wir können demnach zwei Behauptungen aufstellen: 1. An sich besteht ein Zusammenhang zwischen Dogma und Spiritualität: Ist es doch natürlicherweise zu erwarten, daß ein Christ, vor allem, wenn er nach Vollkommenheit strebt, sich darum bemüht, im Glauben und aus dem Glauben zu leben, d. h. all sein Sinnen und Trachten, seine Worte und Werke vom Geiste des Glaubens und der geoffenbarten Wahrheit aus zu durchdringen. Und wenn Glaubenswahrheiten nicht abstrakt bleiben sollen, so müssen sie nicht nur die Theorie, die theologische Wissenschaft und Synthese beeinflussen, sondern auch die Praxis, das geistliche Leben und die Frömmigkeitsübung bestimmen. 2. Die Erfahrung und die Geschichte der christlichen Frömmigkeit zeigen jedoch, daß der Zusammenhang zwischen Dogma und Spiritualität des öfteren nicht vorhanden ist. Ein doppelter Fall ist hier möglich und kommt auch tatsächlich vor: ein Irrlehrer trägt eine gesunde geistliche Lehre vor; oder aber ein Rechtgläubiger irrt im geistlichen Leben. Wie sind nun diese Tatsachen zu erklären?

Zunächst einmal ganz allgemein aus der geistigen Enge und sittlichen Schwäche des Menschen. Es ist kein Leichtes, das Gebäude einer geistlichen Ordnung, wie es sich aus den Offenbarungswahrheiten ergibt, widerspruchslös und folgerichtig bis in die letzten Ausläufer seiner Gedanken und Schlußfolgerungen hinein zu errichten und dann zielstrebig in allen konkreten Umständen des Lebens christlich zu handeln. Dazu kommt ein weiteres: nicht alle geoffenbarten Wahrheiten haben — wenigstens nicht auf den ersten Blick — die gleiche Bedeutung für das religiöse Leben. Wenn schon uns praktisch näherliegende Fragen, wie z. B. die der Sakramententheologie, Jahrhunderte zur weiteren Klärung brauchten, so ist es nicht zu verwundern, daß das abgrundtiefe Geheimnis der heiligsten Dreifaltigkeit nur langsam und allmählich Ausdeutung und Auswertung findet.

Fragen wir nun im einzelnen danach, wie es sich erklärt, daß auch Häretiker — wir haben das Beispiel eines Nestorianers und eines Monophysiten angeführt — nicht selten ihrer Irrtümer vergessen, wenn sie zur christlichen Frömmigkeit und Vollkommenheit aufrufen, so kann man darauf die folgende, wenn auch nicht erschöpfende Antwort geben. Alle Lehrer des geistlichen Lebens, Rechtgläubige wie Häretiker, haben die Gewohnheit, an erster Stelle aus den allen Christen gemeinsamen Quellen zu

¹² Z. B. Das Mönchtum und der asketisch-mystische Weg in der Ostkirche, besonders in Rußland, Der christliche Osten, Geist und Gestalt, Regensburg 1939, Pustet, S. 151—210.

schöpfen: aus der Heiligen Schrift, der alten liturgischen Überlieferung¹³, aus der aszetischen Lehre der Väter, die mehr auf die Praxis ausgerichtet war. Dazu kommt, daß sich der Durchschnittschrist gewöhnlich wenig Rechenschaft über die Kontroversfragen zwischen den verschiedenen christlichen Bekenntnissen gibt, und daß darum die Lehrer des geistlichen Lebens, die zur Vollkommenheit anleiten, diesen Fragen geringere Aufmerksamkeit schenken.

Losskij trägt all dem nicht gebührend Rechnung und macht nun den lehrreichen, wenn auch weithin mißglückten Versuch, vielen Tatsachen zum Trotz und gleichsam gewaltsam die Verbindung zwischen Dogma und Spiritualität herzustellen, zwischen dem Filioque und der westlichen Frömmigkeit und zwischen der vermeintlichen östlichen Lehre über den Ausgang des Heiligen Geistes und der östlichen geistlichen Überlieferung. Er gerät dabei in einen doppelten Irrtum: Die Trennung des Heiligen Geistes und der Gnade vom Sohne, dem Logos, führt ihn in einen derartigen Antirationalismus, daß er sogar die ewige Grundlage der Schöpfung im Wesen Gottes leugnet und manche andere überlieferte Wahrheiten aufgibt. Anderseits konstruiert er künstlich Gegensätze zwischen östlicher und westlicher Frömmigkeit, wo sie entweder überhaupt nicht oder nur in geringerem Maße vorhanden sind, oder aber bei eingehender Prüfung in anderer Weise als durch einen verschiedenen dogmatischen Glauben erklärt werden müssen. So hat z. B. Hausherr (im Gegensatz zu Losskijs Behauptung) ganz eingehend erwiesen, daß die Orientalen die einzelnen Elemente, durch die die „mystischen Nächte“ (eines hl. Johannes vom Kreuz) zustandekommen, sehr wohl kennen, sie aber nicht in einer Synthese zusammengefaßt haben, da sie immer Finsternis und Trostlosigkeit dem Teufel, Licht und Freude aber Gott zuschrieben¹⁴. Und wir hoffen, daß bald ein weiterer Aufsatz des gleichen Verfassers erscheinen wird („Nachahmung Jesu Christi in der geistlichen Literatur der Byzantiner“)¹⁵, in dem gegen Losskij gezeigt wird, daß die Nachahmung Christi nicht nur der östlichen Spiritualität nicht fremd ist, sondern ein in den Schriften des Neuen Testamentes und der heiligen Väter enthaltenes und den Vertretern der östlichen Frömmigkeit wohl vertrautes Thema bildet. Ausführlich wird das an drei Beispielen bewiesen: am Mönch Isaias (gest. 488), an dem großen Theologen Maximus dem Bekenner (gest. 662) und an dem Laien Nikolaus Kabasilas (gest. 1371), dem Verfasser des berühmten „Leben in Christus“. Ja, selbst die bevorzugtesten Lehrer

¹³ Liturgische Texte wurden oft erst nach Jahrhunderten der neueren häretischen oder irrtümlichen Lehre angepaßt (man denke z. B. an Zusätze in den Rübriken, durch die man die Epiklese als Form der Eucharistie nachträglich zu erweisen suchte).

¹⁴ I. Hausherr S. J., *Les Orientaux connaissent-ils les „nuits“ de saint Jean de la Croix?* *Orientalia Christiana Periodica*, Rom 1946, S. 5–46; 43–44.

¹⁵ *Imitation de Jésus-Christ dans la spiritualité byzantine: Geschrieben für die Revue d'ascétique et de mystique.*

Losskijs, Photius und Simeon der Neue Theologe, behandeln in wunderschönen Worten das Thema der Nachahmung Christi.

II. Zanders Dostojewskij

Zanders Dostojewskijbuch. Zander beschäftigt sich mit dem Problem des Guten bei Dostojewskij und kommt dabei ganz naturgemäß auf Dostojewskijs Mystik zu sprechen. Die Zusammenhänge werden sich klar aus unserer Darlegung ergeben.

Das Böse nimmt in Dostojewskijs Werken einen weit größeren Raum ein als das Gute¹⁶. Die Persönlichkeit seiner Romane, die das Gute versinnbilden, sind nicht zahlreich. Und doch hat sich Dostojewskij zeitlebens darum bemüht, ein Ideal des Guten zu gestalten, wie zum Beispiel in Alioscha Karamasow. Aber die das Böse verkörpernden Personen sind ihm ohne Zweifel besser gelungen. Jedenfalls ergibt sich aus der Betrachtung des nicht durchschnittsmäßigen, sondern außergewöhnlichen Bösen wie Guten in den Werken Dostojewskijs, daß der Mensch dabei über sich selbst hinausgeht (Zander, S. 12).

Wo das Gute sich in übermenschlichem Grade zeigt, vor allem, wo der Sünder, von der Gnade berührt, plötzlich, wie durch ein Wunder sich vom Bösen bekehrt, da wird der Mensch inne, daß das Gute von Gott kommt. („Bonum a Deo“ lautet das erste Kapitel Zanders: 14—41.) Aber Dostojewskij setzt mit dem Beginn des „neuen Lebens“, mit dem Bewußtsein, in der Gnade Gottes zu sein, noch ein anderes Erlebnis in Verbindung. Zander hebt es hervor: „Zu Boden stürzen, vom Erdboden angezogen werden, anknüpfen ewiger Bande mit der Erde im Augenblick, da die Seele zum Gipfel ihrer Glückseligkeit gelangt, charakterisieren die gesamte Mystik Dostojewskijs, die so verschieden ist von der ‚Entzückung‘, die den Menschen von der Erde losreißt, damit er nur im Himmel und durch den Himmel lebe“ (25; vgl. 2 Kor 12, 2—4). Der Aufstieg des Menschen zu Gott ist also nach Dostojewskij zugleich ein Abstieg zur Erde.

Erläutert wird dieser gleichzeitige Aufstieg und Abstieg unter anderem durch den Befehl, den der Staretz Zosima seinem Novizen Alioscha gibt: „Wirf dich nieder mit Liebe und küss die Erde, unermüdlich, unersättlich, liebe alle und alles, suche dies Entzücken und diese Ekstase. Benetze die Erde mit Freudentränen und liebe diese Tränen. Erröte nicht über diese Ekstase; im Gegenteil, habe sie lieb, denn sie ist ein großes Gottesgeschenk, das nur wenigen zuteil wird, den Auserwählten!“ (Die Brüder Karamasow, VI—III). Und Alioscha folgt später diesem Rate (VII—IV).

Zander wirft im Anschluß an diese Stelle (29) die Frage auf, ob es wohl

¹⁶ Vgl. das kürzlich erschienene, im Buchhandel bereits vergriffene, aber von Zander nicht erwähnte Buch: Paul Evdokimoff, *Le problème du mal chez Dostoevsky*, Lyon, Lardouchet. Zanders Titel erinnert auch an das in Frankreich recht bekannte Werk: Wilfred Monod, *Le problème du Bien, Esai de théodicée et journal d'un pasteur*, 3 Bände, Paris Alcam 1934.

möglich sei, auf eine Tatsache mystischer Art eine Verhaltensnorm zu gründen, und er meint die Frage im Sinne Dostojewskis bejahen zu müssen. Aber er fügt hinzu, daß es nicht so sehr auf die tatsächliche Befolgung einer Norm ankomme als auf die Absicht, und daß diese am Guten selbst bemessen werde: „Die Grundlage des Guten liegt nicht in der Willensentscheidung, sondern im Guten selbst, wobei das Gute in sich zu nehmen ist, das Gute, das wirklich existiert; und der Wille muß danach trachten, sich mit ihm zu vereinigen“ (30—31).

So kommt Dostojewskij, der um das Gute räng und nach ihm suchte, immer wieder zurück auf das Problem der inneren Verbundenheit von Sittlichkeit und Religion. Und um klar hervorzuheben, wie Dostojewskij es löst, stellt Zander dessen Lösung der Lösung Kants gegenüber. Auf den ersten Blick scheint eine gewisse formale Ähnlichkeit zu bestehen. Zander faßt die Dialektik Dostojewskis in der kurzen Formel zusammen: „Wenn Gott nicht existiert, dann ist alles erlaubt“, und er kleidet das moralische Axiom Iwan Karamasows in den Syllogismus: „Wenn Gott nicht existiert, ist alles erlaubt; nun aber ist nicht alles erlaubt, also existiert Gott“ (31). Dem Anschein nach haben wir es hier mit einem Kantschen Postulat des moralischen Bewußtseins zu tun, das auf der menschlichen Vernunft und ihrer Allgemeinheit beruht. Es wäre jedoch ein arges Mißverständnis, Dostojewskij im Sinne Kants zu deuten. Zander schreibt: „Gerade das befriedigt Dostojewskij nicht; er will keine logische Schlußfolgerung seines Gedankens, er will einen lebendigen, wahrnehmbaren Gott, einen Gott, an den man sich wenden kann und von dem man eine Antwort, Verzeihung, ein Gnaden geschenk erhalten kann ... Die Formel Dostojewskis ist der Auffassung Kants in absoluter Antinomie entgegengesetzt. Dieser behauptet: wir müssen ans Dasein Gottes glauben, weil unsere Vernunft uns sagt, daß nicht alles erlaubt ist. Dostojewskij entgegnet ihm: wenn Gott existiert, existiert die Tugend; wenn Gott nicht existiert, ist alles erlaubt; da wir indessen nicht feststellen können, ob der Satz ‚alles ist erlaubt‘ wahr oder falsch ist, so kann unser Glaube nicht von unserem sittlichen Bewußtsein abhängen. Allgemeiner ausgedrückt, der Glaube kann in keiner Weise von etwas abhängig sein; er ist zu gleicher Zeit die Intuition, die am Ende und am Anfang unseres Bewußtseins steht, er ist jene unmittelbar und objektiv gebene Erkenntnis, die unserem gesamten geistlichen Leben als Anfang und Ende dient: ‚Ich bin das Alpha und das Omega, der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende‘ (Offb 22, 13)“ (35—37).

Es gibt also nach Dostojewskij nur eine einzige Aufstiegsmöglichkeit zu Gott; natürliche Gotteserkenntnis durch die Vernunft und übernatürlicher Glaube werden nicht unterschieden, verschwimmen, so daß seine Mystik — vom katholischen Standpunkt aus gesehen — als vage und naturalistisch erscheint. Wie schon bemerkt wurde, ist einer ihrer hervorstechenden Züge die Erdgebundenheit. Darüber handelt Zander in einem besonderen Kapi-

tel („Heilige Erde“, 43—82). Dostojewskijs bezügliche Texte legt er aus im Anschluß an die Gedichte Vladimir Solowjows und Venzeslaus Iwanows, vor allem aber im Lichte der Sophialehre Sergius Bulgakows¹⁷. Diese Lehre betrachtet Zander als „das originellste und tiefste Zeugnis des Geistes der russischen Philosophie und Theologie“ und meint, daß „sie allein uns gestatte, den metaphysischen und religiösen Sinn gewisser Ansichten Dostojewskijs zu entziffern“ (46—47).

Grundlegend für Dostojewskijs ergebundene Mystik ist ein Text in den „Dämonen“; es sind die folgenden Worte der Hinkenden (Lahmen): „Nach meiner Auffassung sind Gott und Natur ein und dasselbe“; und sie erzählt: „Zur gleichen Zeit flüsterte mir eine alte Frau beim Hinausgehen aus der Kirche zu (sie tat im Kloster Buße, weil sie geweissagt hatte): ‚Die Mutter Gottes, wofür hältst du sie?‘ — ‚Die Große Mutter‘, antwortete ich ihr, ‚die Hoffnung des Menschengeschlechtes‘. — ‚Ja‘, entgegnete sie, ‚die Mutter Gottes ist die Große Mutter, die große feuchte Erde, und diese Wahrheit enthält eine große Freude für die Menschen. Und jedes irdische Leid, und jede irdische Träne ist eine Freude für uns; und wenn du die Erde mit deinen Tränen getränkt haben wirst, einen Fuß tief, dann wird alles für dich nur mehr lautere Freude sein, und du wirst kein Leid mehr kennen, wie es vorausgesagt worden ist“ (47—48).

Auf den ersten Blick erscheint der Text pantheistisch: Gott und Natur fließen ineinander über, und heidnisch: „Im Bewußtsein der Marja Lebädkina“ — schreibt Romano Guardini¹⁸ — „schmelzen die Mutter Gottes und die Erde zur paganen ‚Magna Mater‘ zusammen.“ Doch Zander erklärt sich mit einer solchen Deutung nicht einverstanden. Er legt die Worte der Lahmen im Sinne einer tiefen Naturphilosophie und Erdtheologie (53 ff) aus. Es läßt sich tatsächlich nicht leugnen, daß manche Parallelen, manche Ähnlichkeiten, ja Beziehungen bestehen zwischen der Allmutter Erde und der Großen Mutter Gottes. Das alles wird bestätigt durch Texte der byzantinischen Liturgie, die Zander anführt (67 ff).

Und in der Tat: Aus der Erde sind wir Menschen geboren, sie gibt uns das Nötige zum Leben, zu ihr kehren wir nach dem Tode zurück. Sie heißt die feuchte Erde, da sie erst fruchtbar wird unter dem Einfluß der Wasser, deren segenspendende Wirkung so oft in der Heiligen Schrift gerühmt wird. Und ist die Erde nicht heilig, weil sie im Schoße der Jungfrau den Leib des Sohnes Gottes für die Menschwerdung bereitet, weil auf ihr der Mystische Leib des Herrn, die heilige Kirche, erbaut wird?

Betrachten wir zur Erläuterung einige Texte der byzantinischen Liturgie! In der ersten Ode des Vorbereitungskanons auf die heilige Kommunion

¹⁷ Vgl. unseren Artikel: Der gegenwärtige Streit um die Sophia, die Göttliche Weisheit, in der Orthodoxie: Stimmen der Zeit, Juli 1940, S. 318—324.

¹⁸ Der Mensch und der Glaube, Versuche über die religiöse Existenz in Dostojewskijs großen Romanen, Leipzig 1932, S. 25.

lesen wir: „Glückselige Erde, gebenedete Braut Gottes, du hast wachsen lassen die Ähre, die du nicht gesät, den Retter der Welt; verleihe mir, ihn aufzunehmen und das Heil zu erlangen“ (67). Ganz im Einklang damit stehen die Akathisten und Kanonos zu Ehren der reinsten Jungfrau; auch dort wird Maria mit der Mutter Erde verglichen: „Freue dich, o verheiße-nes Land, Freue dich, edler Acker, freigebige Ernte, Freue dich, denn Du blühst wie eine üppige Wiese“ (68).

„Das Bild der Erde — so folgert Zander —, in allen seinen Spielarten, ist das häufigste liturgische Symbol für die Mutter Gottes und gibt Anlaß zu zwei Arten von Analogie, einer mariologischen und einer christologischen ... Die Mutter Gottes ist die erhabenste und reinste Fleischwerdung der Erde, weil ihr Leib, ähnlich allem Geschaffenen, aus den gleichen Zellen, aus den irdischen Elementen gewebt ist, die Grundlage für alles Lebende bilden. Ebenso wie die Erde war ihr Leib fähig, zu gebären, in voller Hingabe an den Dienst des Herrn. Durch diesen Akt der Unterwerfung und Demut ... ist die irdische Mutterschaft zur Gottesmutterschaft geworden. Und in gleicher Weise wie die Erde, in ihrer Unpersönlichkeit, ihr Fleisch allem darbietet, was lebt und sich von ihr nährt, so schenkt ihm die Mutter Gottes, in ihrer persönlichen Liebe zum göttlichen Sohn, ihr Fleisch (da sie ihn im Schoße trägt, gebiert und stillt) und ihre Seele (da sie am Golgotha teilnimmt, am Tod und der Auferstehung)¹⁹ ... Doch kann diese Analogie zwischen Gottesmutter und Erde noch eine andere Bedeutung haben: eine christologische, oder genauer eucharistische. Die Erde hat nicht nur einmal die Jungfrau geboren, die vorherbestimmt war, Mutter des Gottes-Wortes zu werden; sie fährt fort, die Ähre und die Weinrebe hervorspreißen zu lassen, die im heiligsten Geheimnis der Eucharistie zum Leibe und Blute des Herrn werden ... Sie setzt also für uns das Werk der Gottesmutter fort: Irdische Grundlage der Eucharistie, webt sie die Elemente, die uns am Leibe und Blute Christi teilnehmen lassen“ (68—69).

Zander gibt also der ergebundenen Mystik Dostojewskijs, wie sie sich unter den Worten der „Lahmen“ verbirgt, eine vollkommen christliche Deutung, und das in bewußter Anlehnung an tiefjährige Gedanken Bulgakows. Und obschon er selbst eine leichte Beimischung heidnischer Elemente nicht ausschließt (66 und 67), nimmt er doch die Auffassung des von ihm gerühmten und eifrig benutzten Guardini nicht an; denn er meint: „Romano Guardini, der katholische Kritiker der Philosophie Destojewskijs, hat ohne Zweifel diese orthodoxen liturgischen Texte nicht gekannt; denn er sieht, im Gegensatz zu S. Bulgakov, die „Lahme“ in rein heidnischem Lichte, ohne jegliche Beziehung zur christlichen Kirche“ (68, Anm. 1).

Uns möchte scheinen, daß sowohl Bulgakov wie Zander in ihrer Deutung beträchtlich über das hinausgehen, was dem großen Romanschriftsteller

¹⁹ Zander gibt hier Bulgakovs Gedanken wieder: „Kalvaria der Gottesmutter, Der theologische Gedanke (russisch?), Paris 1942.“

vorschwebte, da er der „Lahmen“ die geheimnisvollen Worte über die Mutter Erde in den Mund legte. Das wird besonders an einem Punkte deutlich. Zander wirft die Frage auf: „Ist die unpersönliche Liebe, die nicht hypostatische Liebe möglich? Ist die Liebe ein Vorrecht des Menschenseins oder eine allgemeine Kraft, die alles lenkt, was lebt, ohne jede Beziehung zu den Eigenschaften der Persönlichkeit wie Bewußtsein und Wille?“ (60 ff, vgl. 68—69). Es handelt sich um die Liebe der Erde zu ihren Bewohnern, die sie gebiert, beherbergt und nährt; es handelt sich um die Liebe der Erde, die ihren Ausdruck findet in der bezaubernden Schönheit der Natur, um die Liebe der Erde zu Gott, oder genauer — nach Bulgakow — um die Liebe der Sophia, der idealen Grundlage der Schöpfung, zu Gott. Zander bejaht, unter Berufung auf einen der schönsten — aber auch reichlich dunklen — Sophia-texte Bulgakows²⁰, die Möglichkeit einer nicht hypostatischen Liebe: „sie findet ihre Krönung in der Einheit, ihr äußeres Bild ist die Schönheit“ (61, vgl. 78).

Doch muß auch Zander zugeben, daß sich die Liebe des Schöpfers in besonderer Weise im Menschen offenbart. Daher untersucht er in einem folgenden Kapitel, wie Dostojewskij die Idee des Guten im Leben, Gedanken und Willen des Menschen verwirklicht sieht. Er überschreibt das Kapitel absichtlich mit dem Titel „Jene, die man nicht bemerkt“, d. h. die Unscheinbaren, Bescheidenen (83—127); Guardini nennt sie die Stillen²¹. In diesem Kapitel gilt es nun, da Mensch und Natur (Erde, Tiere und Pflanzen) nur ein einziges, ungeteiltes Reich bilden, den sophianischen Urgrund des Menschen zu enthüllen. Und dieser Grund enthüllt sich ganz besonders in einer Reihe Dostojewskischer Frauengestalten, deren mehrere — gewiß nicht aus Zufall — den Namen Sophia tragen. An ihnen gehen die Dostojewskijforscher gewöhnlich achtlos vorbei. Ja Berdajew meint in seinem Dostojewskijbuch, den wenigen Frauentypen, die er aufzählt, komme nur Bedeutung zu um der Männer willen, in deren Innenleben sie eine Rolle spielen. „Den Kult des ewig Weiblichen — so schreibt er — findet man kaum bei Dostojewskij“²². Zander erwidert, daß in der Tat diese Frauengestalten — er nennt sie „sophianisch“ —, die Berdajew nicht beachtet habe, ihre Vollendung finden im demütigen Dienst an Männern, die sie lieben und retten wollen: „Alle diese Frauen wollen Helferinnen sein und widmen sich dieser Aufgabe in vollem Bewußtsein. Ist übrigens die Mutter nicht jene, die von der Existenz eines anderen lebt und für dieses andere? Und ist das Weibliche nicht wesensmäßig Demut und Selbstverleugnung?“ (87; vgl. 87 ff).

Mit wenigen Strichen hat Dostojewskij einen idealen Frauentytyp vielleicht

²⁰ Zitiert in unserem Artikel, Stimmen der Zeit, Juli 1940, S. 320, Kolumnen 1—2, oder in: Östliches Christentum, Dokumente, herausgegeben von Nicolai v. Bubnoff und Hans Ehrenberg, II Philosophie, München 1925, S. 236 f.

²¹ Guardini, a. a. O. S. 45 ff.

²² N. Berdajew, Die Weltanchauung Dostojewskij's, Prag 1923 (russisch), S. 115. Zander, S. 85—86.

mehr angedeutet als gezeichnet; und Zander sieht gerade in diesen „sophianischen Frauentyphen“ eine der deutlichsten Offenbarungen seines Platonismus: „Ist nicht in der Tat — so meint er — dieses eine Bild der Schwester und der Braut — der Gattin und der Mutter — wenn nicht die Idee, so doch das Ideal jeglichen weiblichen Wesens?“ (98—99). Darum betrachtet Zander nicht so sehr die einzelnen Frauengestalten als die ihnen allen gemeinsamen Züge. Er hebt besonders deren zwei hervor: ihre Keuschheit und Volksverbundenheit (99 ff und 106 ff). Mir möchte scheinen, daß sich gerade in dieser Charakteristik abermals der typische Zug der Dostojewskischen Mystik zeigt: ihre Erdgebundenheit. Denn jene Frauengestalten sind volkstümlich, gehören zum Volke, und sind durch das Kollektiv des Volkes im Boden der Heimaterde verwurzelt. Jene Frauen sind keusch, oder besser, sie sind alle Sünderinnen — und als solche erdverhaftet —, aber Sünderinnen²³, die um die Tugend der Reinheit ringen, sich nach dem Ideal sehnen und so Spiegelbilder der Ewigen Weisheit werden.

Aber diese Frauen, die sich für die Rettung anderer aufopfern, müssen als sündige Wesen ihrerseits erlöst werden. Sie träumen von ihrem Helden, ihrem „Prinzen“, ihrem Bräutigam, der kommen müsse, um ihnen das Glück zu bringen, um sie zu erlösen. Und zutiefst und zuletzt ist Gegenstand ihrer Sehnsucht nicht mehr nur ein schwacher Mensch, sondern der göttliche Erlöser selbst, Christus, der Bräutigam der Seelen (darüber im Kapitel: „Der Bräutigam“, 129 ff). Doch hat Dostojewskij in seinen Romanen nicht nur Christussymbole geschaffen — ein solches ist, wie schon Guardini hervorhob, der Fürst Myschkin (im „Idioten“), er sieht alles in Christus: „Christus ist der einzige und absolute Mittelpunkt des Seins“ (164).

Anderseits aber stellt Zander fest, daß Dostojewskij sich verhältnismäßig wenig um die Verwirklichung eines Vollkommenheitsideales in seinen Helden kümmert: „In der Tat, seine Dialektik stellt uns das Problem der Heldentat vor Augen, und die Heldentat sollen wir auffassen als einzigen Sinn und einziges rechtmäßiges Ziel jeglicher menschlichen Existenz, aber er beschreibt sie sozusagen gar nicht in seinen Werken“ (171). Wie schon Guardini bemerkt, tun die Helden Dostojewskij alles mögliche, nur arbeiten sie nicht (auf künstlerischem, technischem oder wirtschaftlichem Gebiet) (172). Ebensowenig beschreibt Dostojewskij die Heldentat auf jenem Gebiete, das er bis in die Tiefen hinein erforscht hat, dem der Religion (174 bis 175). Zander schließt daher seine Studie ab mit der Erwägung, daß, was Dostojewskij nur kurz umrissen und angedeutet habe, seine weitere Entwicklung und Krönung bei Sergius Bulgakow finde, vor allem in seinem Buch „Der Freund des Bräutigams“. Freund des Bräutigams Christi sein, wie es der Vorläufer Johannes war, sich demütig opfern, das sei wahre Heldentat und die Verwirklichung der Idee des Guten.

²³ Zander spricht sogar von einer Erbsünde, die „die Weltseele“ beging; S. 125.

III. Vergleich zwischen Losskij und Zander

Wenn wir am Schluß einen kurzen Vergleich zwischen der Mystik Losskijs und der Zanders ziehen, so erscheinen beide zunächst als recht verschieden. Losskij will die Überlieferung der heiligen Väter, der Aszeten, Heiligen und Mystiker der Ostkirche fortsetzen, ist patristisch, liturgisch und theologisch orientiert; Zander dagegen sucht die großen Wahrheiten der christlichen Offenbarung im Geiste Dostojewskijs, Bulgakows, Solowjews, Iwanows und anderer neuerer russischer Dichter und Denker zu erhellen. Bei Losskij steht seine theologisch-dogmatische These vom Ausgang des Heiligen Geistes aus dem Vater allein derart im Mittelpunkt seiner Überlegungen, daß er aus ihr die Unterschiede zwischen östlicher und westlicher Frömmigkeit ableitet. Außerdem wird bei ihm alles vom Palamismus beherrscht. Zander hingegen schaut alle geoffenbarte Wahrheit im Lichte der Sophialehre Bulgakows, die von Losskij mehrmals scharf abgelehnt wird (z. B. auf S. 61, 78, 92, 107). Mit anderen Worten, Zander behauptet wie Bulgakow die ewige Grundlage der Schöpfung in Gott, das Vorhandensein der Ideenwelt im Wesen Gottes; Losskij lehnt diese Sophiathesen scharf ab. Losskij betont mehr das positive Überlieferungsgut, wenn er es auch des öfteren schief darstellt oder falsch auslegt; Zander bedient sich vor allem der Intuition und schaut in ihrem Lichte die Verbindungslien zwischen der Mutter Erde, Maria, Christus, Kirche und Eucharistie. Losskij will eine mystische Theologie bieten, Zanders Mystik hat ein mehr philosophisches Gepräge.

Anderseits aber ähneln beide Arten neurussischer Mystik einander in einem für die katholische Auffassung wesentlichen Punkte: sie sind nicht nur antirationalistisch, sondern auch antirational, und lassen keine Möglichkeit eines Aufstieges zu Gott mit den bloßen Kräften der Natur, eines Aufstieges durch die theoretische oder praktische Vernunft; sie schließen beide grundsätzlich eine vernünftige Unterbauung des Glauben aus. Daraus ergibt sich dann mit Naturnotwendigkeit eine Verquickung, eine Vermengung, eine Gleichsetzung von Natur und Übernatur, die dem Immanentismus und Subjektivismus in der Mystik eigen ist.