

orthodoxen Lehre verschieden (175), noch auch, wenn er die nestorianische Eucharistielehre für rechthgläubig hält (176; vgl. W. de Vries, Sakramenten-theologie bei den Nestorianern, Rom 1947). Über den Monophysitismus äußert sich der Verf. nicht einheitlich: erst spricht er von der Irrlehre des Monophysitismus (183), nachher richtiger von seiner „begrifflichen Unklarheit und terminologischen Unentwickeltheit“ (187 f.). (Daß bei der Darstellung die Katholiken der östlichen Riten nicht voll berücksichtigt wurden, läßt sich verstehen.)

Die Abhandlung über das geistliche Leben in der Orthodoxie ist mit Begeisterung und tiefer Glaubensüberzeugung geschrieben. Auf weite Strecken hin enthält sie Wahrheiten, die voll und ganz auch in den Bestand der katholischen Frömmigkeit eingehen. Besondere Aufmerksamkeit schenkt der Verf. der Lehre vom Leben der Kirche, dem Gottesdienst (der geistlichen Dichtkunst, Musik, Schriftlesung, der äußeren Handlung, dem Tages-, Wochen- und Jahrkreis), vor allem aber dem Mönch- und Starzentum. Viel anschauliches Material wird geboten, wenn auch im allgemeinen ohne Kritik. Die Klarheit der Darstellung leidet darunter, daß der Verf. sich ziemlich häufig in subjektiven Erwägungen ergeht, überspitzte Redewendungen gebraucht, gleichsam mit den Worten spielt.

Noch ein paar kleinere Bemerkungen: Joh 17, 21 (212) ist nicht im Garten Gethsemane gesprochen worden. — Auf S. 270 erscheint Simeon der Neue Theologe als Zeitgenosse Gregors des Sinaiten. — Ein Druckfehler ist 1722 (statt 1782) als Erscheinungsjahr der Philokalia (271). — Die falsche Behauptung des Bischofs Ignatij Briantschaninow, daß die „Nachfolge Christi“ direkt zur Gemeinschaft mit Gott führen wolle ohne vorherige Reinigung durch Buße (277), wird nicht berichtigt. — Unter Tychon von Sadonsk, Feofan dem Einkerkerten und anderen Aszeten nimmt sich der Name W. Solowjews doch seltsam aus, selbst wenn in einer Anmerkung auf seine ethischen Werke verwiesen wird. Aufs Ganze gesehen aber — trotz aller Einwände und kritischen Bemerkungen — vermittelt diese Selbstdarstellung des östlichen, von der katholischen Kirche getrennten Christentums ein einheitliches Bild und abgerundete Kenntnisse über die Reichtümer und Tiefen des östlichen Glaubens und Kultes und der östlichen Frömmigkeit. B. Schultze S.J.

Müller, L., *Solovjev und der Protestantismus, mit einem Anhang: V. S. Solovjev und das Judentum*. Nachwort von Wl. Szykarski. 8° (182 S.) Freiburg 1951, Herder. DM 6.50.

Der Marburger protestantische Theologe und Slawist untersucht in dieser Abhandlung über Wladimir Solowjów (1853—1900) dessen *bewußtes* Verhältnis zum Protestantismus. Dabei kommt er zu dem überraschenden Ergebnis, Solowjów habe in den letzten elf Jahren seines Lebens jenseits aller Konfessionen gestanden. Bei aller Dankbarkeit für die Stoffsammlung, die der Verf. aus den umfangreichen und schwer zugänglichen Werken Solowjós zu seinem Thema zusammengetragen hat, kann ich mich nicht seiner Schlußfolgerung anschließen. Zum Ganzen verweise ich auf meinen eingehend belegten Artikel „Wl. Solowjós Stellung zur katholischen Kirche“ *StimmZeit* 144 [1949] 421—435, der dem Verf. aber, wie ausdrücklich bemerkt wird, erst nach Drucklegung seiner Arbeit zu Gesicht kam.

M. schreibt: „Im wesentlichen kreist die Auseinandersetzung Solovjews mit dem Protestantismus um die Frage: Darf der einzelne sich aus irgendeinem Grunde von der Kirche trennen, die doch der Leib Christi ist . . . , d. h. um die Frage, die sich in der neueren Polemik als die Kernfrage in der Auseinandersetzung von Katholizismus und Protestantismus erwiesen hat“ (15). „Die Antworten Solovjews sind sein Leben hindurch nicht die gleichen gewesen.“ „Er begann und endete mit einer Antwort, die der protestantischen nicht fern ist, während dazwischen ein Jahrzehnt ihrer leidenschaftlichen Ablehnung liegt. Dagegen blieb seine Kritik an andern Lehrmeinungen des Protestantismus . . . im allgemeinen die gleiche . . .“ (14 f.). M. sieht also den Protestantismus Solowjós hauptsächlich darin, daß dieser sich von der Orthodoxie abgewandt hat. Da er sich damit aber gleichzeitig der katholischen Kirche zuwandte und sich ihr vier Jahre vor seinem Tode trotz größter

äußerer Schwierigkeiten formell anschloß, muß man in diesem Verhalten doch wohl eher ein Zeichen von Katholizismus sehen.

Als Student war Solowjów einige Jahre überzeugter Atheist gewesen, fand aber mit ungefähr 18 Jahren den Weg zur russischen Orthodoxie zurück. Er polemisiert dann einige Zeit gegen Katholizismus und Protestantismus in gleicher Weise, vertritt neben den echt katholischen Grundlehren der Orthodoxie auch protestantische Ansichten, die seit dem 17./18. Jahrh. in Rußland Eingang gefunden hatten. Ab 1882 findet man aber in seinen Werken keinerlei grundsätzlich antikatholische Polemik mehr, obwohl er sein ganzes Leben lang für *menschliche Mißstände* auch in der römischen Kirche ein offenes Auge behält. Der Kampf gegen den Protestantismus nimmt dagegen immer prinzipiellere und schärfere Formen an (30 ff.). Auch die Orthodoxie bekommt, soweit es die Zensur erlaubt, ihr Schuldkonto vorgehalten. „Alles Nicht-Katholische, außerhalb der *einen* kirchlichen Tradition Stehende rückt für Solowjew nun zusammen zum Begriff der Sekte oder des Protestantismus. Sektentum oder Protestantismus ist gleichbedeutend mit Außer- oder Antikirchlichkeit“ (31). Im Jahre 1883 erkennt Solowjów nicht nur das Papsttum, sondern auch (in betont lateinischer Terminologie) „infallibilitas, immaculata conceptio, filioque“, also die eigentlichen Unterscheidungslehren, ausdrücklich an (Briefe S.s 2, 105) und hat nur noch eine Idee: „Ceterum censeo instaurandum esse Ecclesiae unitatem“ (ebd. 118). Vom Protestantismus heißt es, daß er „im eigentlich kirchlich-religiösen Gebiet keinerlei Rechte“ besitzt. „Losgerissen von der apostolischen Sukzession, nicht fest im Bekenntnis der Gottmenschheit und beraubt der Fülle der Sakramente — befinden sich die Protestanten *außerhalb* der Kirche, während wir und die Katholiken in ihr sind“ (44 f.). Doch auch die katholische Kirche kann sich nach Solowjóws damaliger Meinung „nicht in ihrer Getrenntheit von der Ostkirche, sondern nur in der Einheit mit ihr die Universale Kirche nennen“ (136). Dazu muß man bemerken, daß Solowjów diesen Satz noch 13 Jahre *vor* seiner Konversion niederschrieb. Die innere Einheit der beiden Kirchen erklärte er einige Zeit später dahin, daß sich überhaupt nur die russische Hierarchie von Rom abgespalten habe, während das Kirchenvolk immer völlig katholisch geblieben sei (Memorandum an Bischof Stroßmayer, Briefe S.s 1, 183—190). Aber auch diese Auffassung, die Solowjów im Vorwort seines berühmten Buches „La Russie et l'église universelle“ in die Worte faßte: „Als Glied der wahren und ehrwürdigen orthodoxen, östlichen oder griechisch-russischen Kirche . . . erkenne ich als höchsten Richter in Sachen der Religion . . . den Apostel Petrus an, der in seinen Nachfolgern lebt . . .“, hat Solowjów nicht, wie M. irrtümlich annimmt, bis zu seinem Lebensende beibehalten. Als er formell katholisch wurde, legte er nämlich nicht dieses, sondern das Tridentinische Glaubensbekenntnis ab, das eine förmliche Abschwörung von der Orthodoxie darstellt.

Die Jahre 1884—1888 bringen eine weitere Steigerung des Kampfes gegen Orthodoxie und Protestantismus, während Solowjów von der katholischen Kirche alles Heil erwartet. Da er von der zaristischen Pressezensur sehr behindert und durch die Staatsgesetze sogar physisch bedroht war, ging er ins Ausland und veröffentlichte dort jene Werke, in denen sein Katholizismus am unverhülltesten zum Ausdruck kommt. Doch das Verlangen, seine Landsleute der Kirche zuzuführen, trieb ihn bald wieder nach Hause: hielt er es doch eine Zeitlang für möglich, die ganze Christenheit unter der geistlichen Oberhoheit des Papstes und dem weltlichen Zeppter des Zaren zu vereinigen. Bald mußte er jedoch das Utopische solcher Pläne einsehen. Als sich das Gerücht verbreitete, er sei zum Katholizismus übergetreten, und der Generalgouverneur von Moskau ihm gemäß den Staatsgesetzen mit Verbannung nach Sibirien drohte, verneinte Solowjów einen solchen Übertritt, der ja auch tatsächlich erst mehrere Jahre später erfolgte. Darin kann man aber doch keine grundsätzliche Ablehnung des Katholizismus erblicken, viel weniger noch als in der folgenden Briefstelle aus dem Jahre 1892: „Angesichts der bei uns herrschenden, teils auf bewußter Verdrehung, teils auf Dummheit beruhenden, in jedem Fall aber unchristlichen Papaphobie hielt und halte ich es für

nötig, hinzuweisen auf die positive Bedeutung des durch Christus selbst gegründeten Felsens der Kirche, aber ich habe ihn niemals für die Kirche selbst, — das Fundament nicht für das ganze Gebäude gehalten. Ich bin von der lateinischen Beschränktheit ebenso weit 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 die Summe noch der Extrakt aus ihnen, so wie der ganze Mensch weder die Summe noch der Extrakt seiner einzelnen Organe ist“ (62 f.). Diese Sätze, in denen Solowjów nach Meinung des Verf. „am klarsten“ „über seine Stellung zu diesem ganzen Problem spricht“ (62) und die daher als bündigstes Argument mehrmals wiederholt werden, um Solowjóws „Überkonfessionalismus“ zu beweisen, bedürften tatsächlich einer eingehenden Untersuchung. Man kann aber darauf hinweisen, daß sie Solowjów noch vier Jahre vor seiner Konversion niederschrieb, daß auch ein Katholik den Primat nicht für die ganze Kirche hält, was wirklich sektiererischer Beschränktheit gleiche. Der Katholizismus, den man aus Solowjóws gesamter Weltanschauung (Sophialehre!) heraus mit Recht als die Religion des Heiligen Geistes bezeichnen kann, ist ja auch keine „Einzelreligion“, sondern im Sinne Solowjóws die „universale“, eben kat'hólon. Auch wäre der Anlaß dieses Briefes, der übrigens an den bekannten Philosophen W. W. Rósanow gerichtet ist, zu untersuchen. (Über Rósanow vgl. B. Schultze, Russische Denker, Wien 1950, 211—227.) Auf jeden Fall scheint es unberechtigt, nach diesem gelegentlichen, durchaus nicht eindeutigen Privatbrief die ganzen letzten elf Jahre Solowjóws als „Periode des Bekenntnisses zur ‚Religion des Heiligen Geistes‘“ (60) im überkonfessionellen Sinne zu bezeichnen und von seinem Anschluß an Rom, der mitten in diese Zeit fällt, nur ganz nebenbei Notiz zu nehmen. Letzterer stellt vielmehr in gewissem Sinne den Höhepunkt seiner Entwicklung dar. Wenn Solowjów später einmal einen betont blinden Autoritätsglauben ablehnt und vom Glauben verlangt, daß er ein rationale obsequium sein müsse (64), so erscheint uns das im Gegensatz zur protestantischen fiducia nachdrücklich katholisch. Auch der Kampf Solowjóws gegen die Ansprüche „gerade dieser bestimmten“, nämlich orthodoxen, Geistlichkeit, gegen „die griechisch-russische Synagoge“, gegen die „genannte Institution“, darf nicht, wie M. glaubt, ohne weiteres als Ablehnung jeder Institution, also auch des Papsttums, gewertet werden (66). Solowjóws Worte: „Wenn wir wissen, warum und in wessen Namen wir uns einer bestimmten Institution unterordnen müssen, so kennen wir eben dadurch die Weise und das Maß unserer Unterordnung, sie wird niemals grenzenlos, blind und knechtisch sein, wir werden niemals zu willen- und vernunftlosen Mitteln äußerer Kräfte werden, wir werden niemals die Kirche an die Stelle der Gottheit und den Staat an die Stelle der Menschheit stellen“ (70), diese Worte sind ebenfalls einwandfrei katholisch. Solowjów rät einem jungen Protestanten ab, orthodox zu werden — damit ist aber weder ein Lob des Protestantismus noch eine grundsätzliche Verwerfung jeder konfessionellen Bindung gegeben (70).

Was M. (75 f.) im Zusammenhang mit Solowjóws Tod gegen seinen Katholizismus vorbringt, habe ich in meinem eingangs genannten Aufsatz ausführlich behandelt. Damit ist auch die Zusammenfassung des Verf. hinfällig, der meint: „Solovjev war hinausgewachsen über die Grenzen der christlichen Konfessionen. Keine kann ihn deshalb ganz als den ihren beanspruchen. Er ist ein Glied der ökumenischen Kirche der Zukunft, deren Anfänge es schon heute versucht haben, sich in lockerem Verband um die älteste und mächtigste der sichtbaren Kirchen zu scharen. Leider hat sich bisher gerade Rom dieser Verwirklichung der reifsten Pläne Solovjevs entzogen“ (76).

Nachdem Solowjów durch seinen Anschluß an Rom ein festes Fundament unter den Füßen hat, wird seine Kritik am Protestantismus und an der Orthodoxie ruhiger und abgeklärter. Genau wie früher lehnt er alle typisch protestantischen Lehren klar ab, sieht aber jetzt im Gesamtphänomen der Reformation auch deren berechtigzte Anliegen. Welcher Katholik kann solche ernsthaft leugnen? Auch aus der „Kurzen Erzählung vom Antichrist“, Solowjóws letztem Werk, lassen sich keine Sympathien für den Protestantismus ableiten,

ist doch der Antichrist Ehrendoktor der protestantisch-theologischen Fakultät Tübingen! Die treugebliebenen Christen aller Konfessionen unterstellen sich dagegen dem Papst Petrus II. Besondere Bemerkung verdient, daß „ökumenische“ (im Sinne des Verf.), also über alle Konfessionen erhabene Christen bei Solowjów überhaupt nicht vorkommen: Wer nicht zu einer der christlichen Konfessionen gehört, ist überhaupt ungläubig und steht schon von Anfang an auf seiten des Antichrist.

Zum Schluß sei noch erwähnt, daß auch drei Zitate gegen die Jesuiten die antirömische Einstellung Solowjóws unterstreichen sollen. Zwei von ihnen stammen aber aus seiner orthodox-slawophilen Periode und sind daher wertlos. Das dritte (61 f.) richtet sich, wie Solowjów selbst ausdrücklich betont, nur gegen einen einzelnen Jesuiten, seinen langjährigen Freund P. Pierling, weil dieser die Sophiaspekulationen im 3. Teil des Buches „La Russie et l'église universelle“ nicht guthießen wollte. In seiner slawophilen Zeit hatte Solowjów im Stile seiner Umgebung den Satz niedergeschrieben: „Die Jesuiten sagen: ‚Lebt und glaubt, wie und an was ihr wollt — nur erkennt den Papst an!‘“ (Werke 3, 235; vgl. auch die letzte Anmerkung zur 11./12. Vorlesung über das Gottmenschentum). Jetzt, nachdem er persönlich Jesuiten kennengelernt hatte, mußte er schmerzlich die Falschheit seiner früheren Ansicht erfahren: Als Orthodoxer hatte er eine weitausholende, flammende Apologie des Papsttums verfaßt — und trotzdem lehnten die Jesuiten sein Buch ab, nur weil es im 3. Teil einige dogmatisch anfechtbare Spekulationen enthielt! Wie wenig diese vereinzelt dastehende Meinungsverschiedenheit zu einer grundsätzlichen Abneigung gegen die Jesuiten führte, beweist u. a. die Tatsache, daß Solowjów zwei Jahre später ein Projekt wieder aufnahm, an dem er schon lange Zeit vorher gearbeitet hatte: Er wollte „die unzähligen und absurden Verleumdungen“, die der führende Slawophile Juri Samárin in einer Streitschrift gegen die Jesuiten seit 1865 in mehreren Auflagen verbreitete, in einer eigenen Veröffentlichung zurückweisen. Wenn das Werk, zu dem Solowjów viel Material gesammelt hatte, dennoch ungeschrieben blieb, so nicht aus Abneigung gegen die Jesuiten, sondern weil diese selbst von dem Vorhaben abrieten; sie meinten, er habe wichtigere und dabei weniger kompromittierende Aufgaben, zumal die russische Zensur niemals seine Verteidigung der Jesuiten zugelassen hätte. (Vgl. D'Herbigny, VI. Soloviev — un Newman russe, Paris 1911, 277 f.)

Auf den Hauptteil des Buches, der als Materialsammlung einen wichtigen Beitrag zur Solowjów-Forschung darstellt, folgt ein kürzeres Kapitel, welches das Verhältnis zwischen Schelling und Solowjów untersucht, schließlich ein Anhang über das Judentum. Es fehlt hier der Raum, näher darauf einzugehen. Ein paar Zeilen seien aber noch gestattet über das Nachwort von *Szykarski*, das die Schlußfolgerung des Verf. von Solowjóws „Religion des Heiligen Geistes“ energisch verneint und u. a. besonders auf dessen ausdrücklich betonte Unterscheidung zwischen „Papsttum“ und „Papismus“ hinweist. Der Protest Solowjóws galt einzig dem „Papismus“, genauer gesagt den menschlichen Unzulänglichkeiten in der Kirche.

Die ganze Abhandlung nebst unserer Kritik bezieht sich einzig auf das bewußte, willentliche Verhältnis Solowjóws zu den drei großen Konfessionen. Wir stellen ein organisches Hinüberwachsen von der Orthodoxie zum Katholizismus unter ständiger Ablehnung des Protestantismus fest. Daß bei diesem Prozeß in Solowjóws theoretischen Schriften, die zum größten Teil vor seiner Konversion liegen, manche nicht nur bedenkliche, sondern sogar dogmatisch unhaltbare Meinung ausgesprochen wird, ist allzu natürlich. Doch werden solche Irrtümer, je mehr er sich dem Katholizismus nähert, immer seltener, um gegen Ende seines Lebens ganz zu verschwinden. Gewiß darf man Solowjów nicht als katholischen Klassiker werten, muß in ihm aber einen ehrlichen und tapferen Kämpfer bewundern, der trotz größter Hindernisse den Weg zur Kirche fand und auch andern Führer wurde. H. Falk SJ.

Zinkl, J., *Magnus Jocham. Johannes Clericus 1808—1893. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Theologie und Frömmigkeit im 19. Jahrhundert.* 8^o (XII u. 268 S.) Freiburg 1950, Herder. DM 8.50.