

# Rezeption der Theologie durch sowjetische Philosophen

Von Peter Ehlen, S. J.

Eine bemerkenswerte Neueinschätzung des christlichen Glaubens und Glaubensgutes, die sich erheblich von den bisher üblichen Charakteristiken unterscheidet, hat sich bei einigen sowjetischen Philosophen durchgesetzt; – verursacht wohl durch die Erfahrung, daß das Christentum auch unter den Bedingungen des Sozialismus nicht abstirbt, vielmehr eine Kraft darstellt, die auch für ein atheistisches Denken anzuerkennende Werte bejaht und deshalb nicht einfachhin als „Opium“ (Marx/Lenin) abqualifiziert werden kann. Das lassen einige Artikel im 5. (und letzten) Band der 1970 in Moskau erschienenen „Filosofskaja Enciklopedija“ erkennen; zu erwähnen sind die Stichworte „Christentum“ (9<sup>1/2</sup> Spalten), „Theologie“ (4<sup>1/2</sup> Sp.), „Theodizee“ (3 Sp.), „Eschatologie“ (4<sup>1/4</sup> Sp.), „Schicksal“ (4 Sp.), „Heil“ (2 Sp.), „Tod“ (4 Sp.), „Philosophische Anthropologie“ (10 Sp.).

Von besonderer Bedeutung ist hier der zentrale Artikel „Christentum“ von S. Averincev und Ju. Levada. Levada nennt als Gründe dafür, daß das Christentum die verschiedenartigsten gesellschaftlichen Organisationsformen überdauert habe und auch in der Gegenwart noch ein aktiver Faktor im Denken der Menschen sei, 1. die Universalität der christlichen Predigt, die jeden politischen und ethnischen Rahmen übersteigt, 2. seine Betonung der menschlichen Person als Subjekt der kultischen Beziehungen und als Träger historischer Verantwortung vor dem Absoluten, und 3. seine Forderung an den Menschen, sich aktiv um seine individuelle Rechtfertigung zu bemühen. „In seine Unterscheidung einer heiligen und einer irdischen Welt schloß das Christentum die Botschaft von der Erlösung der menschlichen Welt ein und legte damit den Grund für die Idee des zielgerichteten ethischen und sozialen Fortschritts.“ Durch seine „Ausrichtung auf die Transzendenz“ habe das Christentum die Vorstellung mit durchgesetzt, daß das Wesen des Menschen und seine Verantwortung nicht auf den sozialen Bereich beschränkt sei; auf diese Weise habe es, obwohl es nicht unmittelbar gegen bestehende Herrschaftssysteme – etwa das Römische Imperium – eingeschritten sei, schließlich auch zur Überwindung der antiken Sklaverei beigetragen.

Das Christentum der Gegenwart sieht Levada charakterisiert durch eine Vielzahl progressiver sozialer Bewegungen. „Das zeigt nicht nur die potentielle Labilität der sozialen Positionen des Christentums, sondern führt zu einer prinzipiellen Änderung seiner sozialen Existenzweise.“ Nach kritischen Bemerkungen zu kirchlichen Versuchen, in der Inquisition eine geistige Diktatur aufzurichten, schließt der Autor: „Die Krise der Werte in der ‚Massengesellschaft‘, zugleich auch die Verfolgung des Christentums seitens reaktionärer totalitärer Staaten (Faschismus), förderte in besonderem Maße die Entwicklung ethischer, pazifistischer und sozial-progressiver Interpretationen seiner Mission.“

Wichtiger und folgenreicher als diese mehr soziologisch orientierte Neueinschätzung des Christentums – die, bemerkenswert genug, aus dem Transzendenzbezug des christlichen Glaubens gänzlich andere Folgerungen zieht als die „Klassiker“ des Marxismus-Leninismus – ist die kenntnisreiche „Kurzfassung“ der christlichen Glaubenslehre durch S. Averincev – wird doch hier nicht nur eine im wesentlichen korrekte Darstellung der christlichen Heilswahrheiten geboten, sondern darüber hinaus das Bemühen sichtbar, beim Leser auch ein Verstehen für die dargestellten Mysterien zu wecken. In dieser von Polemik und Zynismus freien, anspruchsvollen und auf das



Wesentliche konzentrierten Darstellung fällt weiter die sachliche Intention auf, die Eigenart der Person Christi und des christlichen Anspruchs gegenüber sich anbietenden religionsgeschichtlichen Parallelen wie auch die theologisch formulierte Glaubenslehre von volkstümlich-abergläubischen Auswüchsen abzugrenzen – Verfahrensweisen, die man in früheren Darstellungen beflissentlich vermieden hat.

Zum Leitgedanken seiner Explikation des christlichen Glaubensgutes wählt Averincev die Aussage des Chalcedonense über das Indivisum und Inconfusum der zwei Naturen in Christus und gelangt hierdurch zu erstaunlichen theologischen Einsichten.

### Die Trinität

Als die beiden Zentraldogmen, die das Christentum von den anderen theistischen Religionen unterscheidet, nennt der Autor die Trinität und die Menschwerdung. In der Trinität ist das „eine wirkliche Wesen in sich selbst die Beziehung dreier Hypostasen“ – „des Vaters, des ursprungslosen Ursprungs, des Sohnes, des Logos, d. h. des absoluten Sinnes, und des Hl. Geistes, des ‚lebenschaffenden‘ Prinzips lebendiger Dynamik“. Im Unterschied zu den Triaden anderer Religionen sind die „Hypostasen der Dreifaltigkeit nicht auswechselbare Verdoppelungen oder Masken der einen unpersönlichen Urgewalt“, die sich sowohl als Licht wie als Dunkelheit zeigen könne, sie sind vielmehr „unvermischt“ und bewahren unbedingt ihre persönliche Selbständigkeit, sind aber gerade als Personen ‚untrennbar‘ und ‚eines Wesens‘, d. h. absolut durchsichtig und erkennbar füreinander in einigender Liebe. Ihre Einheit ist nicht die einer Verschmelzung, Nicht-Unterschiedenheit“, wie etwa in einem polytheistischen Götterkollektiv (den drei Moiren, den drei Parzen oder den drei Nornen), „im Gegenteil, sie sind füreinander durchlässig nur dank ihrer absoluten personalen Selbständigkeit, und sie bewahren diese Selbständigkeit nur dank ihrer absoluten Durchsichtigkeit und gegenseitigen Durchlässigkeit, denn diese Durchlässigkeit ist eine rein personale Beziehung, ist ‚Liebe‘, welche gerade das innere Wesen des christlichen Gottes ausmacht“.

Auf einer niederen Stufe der Hierarchie des Seins findet diese Liebe eine Analogie in der Liebe zwischen den menschlichen „Hypostasen“, den menschlichen Personen. Sie ist deshalb nicht als die „erotische Notwendigkeit“ Platons, sondern als Agape zu verstehen, d. h. als der „opferbereite Wille zur vollen Selbsthingabe und Selbstverleugnung“.

Aufgrund der Liebe als der für das Zueinander der Personen konstitutiven Beziehung läßt sich der „Unterschied zwischen den Dreifaltigkeiten des Heidentums und der Trinität des Christentums“ als der „zwischen dem wechselseitigen Ineinanderübergehen der Elemente und der gegenseitigen Widerspiegelung von Personen, zwischen Verdoppelung und Dialog“ charakterisieren. „Die Trinität ist auch nicht die Konsequenz einer Abstufung des Absoluten, wie etwa die Triade des Neuplatonismus: Die Beziehung der Liebe fordert unbedingte Gleichheit der an ihr teilnehmenden Personen.“ – Neben dieser klaren Einsicht in die Einheit und Gleichheit der trinitarischen Personen gebraucht Averincev aber auch Formulierungen, die im Sinne einer Abstufung verstanden werden könnten, so etwa, wenn er auf den ontologischen Charakter der Trinität hinweist: „Die ‚ursprungslose‘ erste Hypostase ist der schweigende Urgrund des reinen Seins; die von ihr – nicht in der Zeit! –, ‚gezeugte‘ zweite Hypostase ist das ‚Wort‘ dieses Schweigens, der Logos, die sinnhafte Gestaltung (smyslovoe oformlenie) des Seins; die dritte Hypostase ist die ‚lebenschaffende‘ Begegnung des Schweigens und des Wortes, der Ursprung der Liebe.“

Einer ergänzenden Erklärung bedürfte auch die Weise, in der der Autor – offensichtlich in der Tradition der griechischen Vätertheologie – das Mitwirken von Vater,



Sohn und Geist an der „Schöpfung und Erhaltung des Kosmos“ darstellt: „Alles ist vom Vater, denn von ihm erhält es das Sein – durch den Sohn, denn es gelangt zum Sein durch dessen sinnhafte Gestalt (oformlennost') – im Geist, denn es bleibt in dessen lebendig-organischer Ganzheit vor dem Zerfall bewahrt.“ Wenn hier neben das schweigende Sein des Vaters die sinnhafte Gestalt des Sohnes gestellt wird, könnte die Einsicht zurücktreten, daß der sinnhafte Logos eben das Wort des Vaters selbst ist, dieser also durch den Sohn hindurch sinngebender Ursprung wie auch durch dessen Zeugung selbst Ursprung der Liebe ist.

### Die Inkarnation

Das „personalistische Verständnis des Absoluten“, so führt Averincev weiter aus, vollendet sich im Christentum „im Paradox der ‚Menschwerdung‘ Gottes, derzufolge Jesus Christus in personaler Einheit die ganze Fülle der menschlichen wie der göttlichen Natur in sich vereint“. Als Beleg zitiert hier der Autor eine Stelle aus dem Symbolum pseudo-Athanasium „Quicumque“ (vgl. Denzinger-Schönmetzer Nr. 76; in seiner Übersetzung ist ihm allerdings ein sinnstörender Fehler [Druckfehler?] unterlaufen). Im Unterschied zu den vielen heidnischen Vorstellungen von Gottmenschen, erläutert Averincev, ist Christus „nicht ein Halb Gott“. „Der in Christus menschengewordene Gott-Logos wird nicht als ein ‚niederer‘ oder ‚geringerer‘ Gott gedacht, nicht als eine niedere Stufe des göttlichen Wesens, sondern als eine Person des Absoluten, die den zwei anderen Personen gleich ist: ‚In ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig‘ (Kol 2, 9).“

„Gerade deshalb wird die Inkarnation als einmalig und unwiederholbar gedacht; sie läßt keine erneuten Umwandlungen, keine ewige Wiederkehr oder andere Attribute heidnischer und östlicher Mystik zu . . . Das verschärft das Paradox: Die absolute Unendlichkeit der Gottheit verwirklicht sich in ihrer Fülle nicht in einer offenen Reihe einzelner Inkarnationen, sondern in einer einmaligen Inkarnation, so daß ihre Allwesenheit sich als eingeschlossen erweist in die Grenzen eines einzelnen-einzigen menschlichen Leibes . . . und ihre Ewigkeit in einem unwiederholbaren historischen Augenblick (– die historische Datierung ist für die Metaphysik des Christentums so wichtig, daß sie sogar in das nizäisch-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis eingegangen ist: Gekreuzigt unter Pontius Pilatus!).“

Versuche, die Schärfe dieses Paradox zu glätten, seien mehr als einmal unternommen, aber jedesmal als häretisch zurückgewiesen worden. Averincev verweist hier auf Arius, Nestorius, Apollinaris und die Monophysiten. „Die doppelt paradoxe Formel des Chalcedonense: ‚Unvermischt und ungeteilt‘ gibt im wesentlichen das für das Christentum allgemeingültige Schema der Beziehungen von Göttlichem und Menschlichem, Transzendendem und Immanentem an.“ Die „universale Form des christlichen Denkens und Wahrnehmens“, heißt es weiter in einer tiefsinnigen Bemerkung, „ist deshalb das Symbol, das nicht Gegenstand und Sinn vermischt, sie aber auch nicht, wie etwa die dualistische Mystik oder der Rationalismus, trennt, sondern das eine wie das andere ‚unvermischt und ungetrennt‘ enthält“.

„Das Eingehen des Jenseitigen in das Diesseitige, des Sinnes in den Gegenstand, Gottes in die Welt der Menschen, bedeutet ‚kenosis‘. Diese Idee erscheint in vielen spiritualistischen Systemen; für das Christentum ist sie nicht der unwillkürliche Ausfluß einer sich emanierenden geistigen Substanz oder einer gleichfalls unwillkürlichen dialektischen Selbstentfaltung des Geistes (Neuplatonismus), auch nicht der nicht-gesollte Fall eines geistigen Ursprungs (Manichäismus), sondern der freie Akt der Liebe und Demut seitens der Gottheit, die so für die menschliche Selbstbestimmung in der Welt ein unbedingte ethische Norm setzt (vgl. 1 Joh 4, 10–11<sup>1</sup>; Phil 2, 5–8).“

<sup>1</sup> Nicht 3 Joh 4, 10–11, wie die Enzyklopädie angibt.



## Die Person Christi

Besonders eindrucksvoll erscheint in diesem Artikel die Gestalt Christi gezeichnet. Eine gewisse Analogie bietet zwar der Bodhisattwa des Buddhismus, der freiwillig aus seiner Leidenschaftslosigkeit heraustritt, um den Menschen zu helfen, doch weise Christus auch ihm gegenüber einen wesentlichen Unterschied auf:

„Christus teilt nicht nur die allgemeinen natürlichen Bedingungen der menschlichen Existenz, sondern in besonderem Maße auch deren härteste soziale Lebensbedingungen. Buddha kommt in einem Kaiserpalast zur Welt, Christus in einer Krippe für das Vieh. Buddha stirbt still und feierlich in einem Gemach, Christus erduldet eine Strafe. Als den bestraften Gerechten kann man den Christus der Evangelien mit dem Sokrates der Apologie Platons vergleichen – doch wenn Sokrates durch seine soziale Stellung als freier athenischer Bürger die Garantie hatte, keine grobe physische Gewalt erleiden zu müssen, und sein ‚schöner‘ Tod durch den Giftbecher die philosophische Illusion beleuchtet, der Tod könne durch die Kraft des Gedankens überwunden werden, so stirbt Christus einen ‚Sklaventod‘ und erduldet, nachdem er geißelt, geschlagen und angespien worden war, ‚die grausamste und widerlichste Quälerei‘, wie Cicero das Kreuz bezeichnet hat.“ Der Autor verweist hier noch auf die Psalmen und die „Gestalt des von den Menschen verachteten Knechts Jahves“ bei Isaias, bei denen diese Leiden bildhaft vorweggenommen seien.

Die Nichtleidensfähigkeit, die auch in den Leiden Christi am Kreuz anwesend sei, beziehe sich nach christlicher Lehre nur auf das „unbewegte, nicht veränderliche göttliche Sein in der ‚zu Tode betrübten‘ Seele Christi“. „Ja noch mehr, die ‚Kenosis‘ Gottes in Christus geht so weit, daß dieser in seiner eigenen Seele im entscheidenden Augenblick der schützenden stoischen Ataraxie beraubt ist und einem grausamen Kampf mit der Todesfurcht und bitterer Gottverlassenheit ausgeliefert ist.“ Der „göttliche Ruhm Christi“, wird „nicht über der menschlichen Erniedrigung, sondern in ihr“ gedacht. Christus ist im Unterschied „zu allen mythologischen Helden und anderen Typen des Übermenschen frei von Leiden nicht in dem Sinne, daß er nichts fürchtet, sondern nur in dem Sinne, daß er niemanden fürchtet, d. h., er bewahrt eine rein ethische Freiheit und Unabhängigkeit“. Gerade diese Eigenart Christi habe die scharfe Kritik der heidnischen Gegner des Christentums ausgelöst, etwa des Celsus, die „hier richtig die Psychologie eines sozial ausgestoßenen, aller gesellschaftlichen Garantien beraubten Menschen erkannt“ hätten. – Macht dieser Hinweis Christus nicht als Urbild des „Proletariats“ kenntlich – mit all den Konsequenzen, die sich gerade für marxistisches Denken aus diesem Begriff ergeben?

## Theologische Anthropologie

Ein weiteres Thema, das Averincev in seinem Artikel behandelt, umfaßt die theologische Anthropologie. Die Situation des Menschen werde in ihr „äußerst widersprüchlich“ gedacht. „Ursprünglich ist der Mensch ‚Bild und Gleichnis‘ Gottes und insofern gleichsam selbst Gott (vgl. Ps 81, 6; Joh 10, 34). Der ‚Sündenfall‘ jedoch zerstörte die Gottebenbildlichkeit des Menschen, versetzte ihn in eine Gegenposition, in deren Folge“, wie Averincev etwas mißverständlich formuliert, „die Inkarnation metaphysisch notwendig“ wurde, und er fügt einen Satz des Irenäus von Lyon an: „Wie kann der Mensch zu Gott eingehen, wenn nicht Gott in den Menschen einget?“ Damit war die Voraussetzung für eine „Vergöttlichung“ des Menschen geschaffen, „die gleichsam in einer vertikalen ‚Offenheit‘ in Richtung auf Gott hin gedacht ist. Die transzendenten Möglichkeiten der menschlichen Natur sind deshalb unvorstellbar: ‚Wir sind jetzt Kinder Gottes, aber noch ist nicht offenbar, was wir sein werden‘ (1 Joh 3, 2). Der Abstieg Gottes zum Menschen ist zugleich die Forde-



rung an den Menschen, zu Gott aufzusteigen. Das Durchbrechen der natürlichen Weltordnung durch Gott enthält den Aufruf an den Menschen, auch seinerseits zu einem Verhalten durchzubrechen, das ‚über menschliches Maß hinausgeht‘ (vgl. Thomas von Aquin, III sent. 34, I, 1 c; ferner E. Benz, *Der Übermensch*). Die transzendente Würde des Menschen bleibt auf der Erde jedoch eher eine verborgene Möglichkeit als eine offenbare Realität: denn 1. ist der freie Wille des Menschen in der Lage, das göttliche Geschenk zurückzuweisen und sich selbst zu zerstören, 2. wenn auch der Mensch eine ‚richtige‘ Wahl trifft, so übersteigt er die Grenzen dieser Welt nur in der mystischen Ebene seines Seins, ohne jede Anschaulichkeit; er ist allen Leiden der Welt nicht weniger, sondern stärker als die Menschen ‚dieser Welt‘ unterworfen. Ja noch mehr, er ist nicht geschützt vor den Qualen des Geistes, vor Versuchungen, innerer Erniedrigung, Selbstbeschuldigung. Für einen Christen ist es entschieden unmöglich, sich in irgendeiner Situation als absolut gerecht anzusehen. . . Gerade in einer kritischen Situation, wenn das Vertrauen in die eigenen Kräfte völlig geschwunden ist, wird die ‚Gnade‘ wirksam: ‚Gottes Kraft vollendet sich in der Schwachheit‘ (2 Kor 12, 9<sup>2</sup>).“ Der Autor fügt hier einen Text aus dem Galaterkommentar Luthers an, in dem es u. a. heißt: „Denn Gott ist ein Gott der Erniedrigten, der Leidenden, der Gequälten, der Unterdrückten und jener, die völlig zunichte geworden sind; seine Natur besteht darin, die Erniedrigten zu erheben, die Hungernden zu sättigen, die Blinden zu erleuchten, die Leidenden und Gequälten zu trösten, die Sünder zu rechtfertigen, die Toten lebendig zu machen, die Verzweifelten und Verurteilten zu retten. . .“ Um das Heil zu finden, erläutert Averincev, „muß der Mensch in sich selbst das Nichts erkennen und im Akt der Demut dieses Nichts Gott eröffnen und es ihm überlassen, aus dem Nichts die ‚Gaben des Geistes‘ zu schaffen, wie er auch die Welt aus dem Nichts erschaffen hat“.

Das Christentum will den Menschen nicht zu geistiger Anästhesie erziehen, nicht zur „ruhigen Leidensfreiheit“ des stoischen oder buddhistischen Weisen, im Gegenteil, es erstrebt ein „mitleidiges Herz“, es fordert dazu auf, „mit sich selbst zu kämpfen und für andere Leiden auf sich zu nehmen“, denn – so formulierte es der altrussische Theologe Joseph von Volokolamsk – das Denken des Menschen gleicht dem Wasser: es erhebt sich nur zur Höhe, wenn es von Schmerz und Sorge bedrückt ist – andernfalls zerfließt es. „Aber dieses sich Einlassen auf die Ereignisse gilt nur für die geistig-ethische Ebene der Liebe, des Mitleidens und der Selbstbeurteilung, nicht aber für die Ebene des Sachlichen; für sie gilt die neutestamentliche Formel: ‚Haben, als wenn man nicht hätte.‘“ Maximus Confessor hat mit seiner Forderung, der Christ solle sich zum Leben nicht gefühlvoll oder gefühllos, sondern mit Mitgefühl verhalten (Migne, PG 91, 716 A), eine Formel geprägt, die die Vereinigung mit der Welt in der Liebe und das Verlassen der Welt in der Askese als das ethische Korrelat des dogmatischen „Unvermischt und Ungeteilt“ aussagt.

### Die Liebe – das Prinzip christlichen Weltverhaltens

Von besonderer Bedeutung ist, wie der Autor die christliche Liebe charakterisiert; könnte doch vor allem eine Neubewertung dieses Prinzip christlichen Weltverhaltens Konsequenzen auch für eine neue praktische Stellungnahme zum Christentum nach sich ziehen.

„Die Liebe, die im Christentum ontologisch als Wesen der Gottheit gedacht ist, ist unter ethischer Rücksicht dem Menschen auch als höchstes Gebot gegeben. Sie ist die Grundlage der christlichen Sozialutopie, deren Umriss sich seit der Zeit des Johannes Chrysostomus bis zum gegenwärtigen christlichen Sozialismus und linker

<sup>2</sup> Nicht 2 Kor 12, 7, wie die Enzyklopädie angibt.



Gruppierungen katholischer Bewegungen wesentlich verändert haben, doch deren religiös-ethische Struktur die gleiche geblieben ist. Es handelt sich darum, daß jedes Glied der Gesellschaft aus Liebe die gesamte soziale Disharmonie auf sich nimmt und sie gerade dadurch verändert, ‚erlöst‘. Doch dazu ist christliche Liebe erforderlich (Agape), die die Menschen nicht in Freunde und Feinde einteilt, ‚die nicht das ihre sucht‘ (1 Kor 13, 5), die Identität äußerster Selbsthingabe und äußerster Weltabgeschiedenheit (vgl. Mt 5, 43 f.). Diese Agape überschreitet sogar die Grenzen der Ethik, denn sie gibt die Einteilung der Menschen in ‚gute‘ und ‚schlechte‘ auf: Als Urbild gilt ihr das elementare Handeln Gottes, der ‚seine Sonne aufgehen läßt über Gerechte und Ungerechte‘. So ist verlangt, sich von einer Liebe zu lösen, die persönliche Interessiertheit bedeutet, von einer Liebe, die sich selbst und das ‚ihre‘ in dem anderen liebt. Das findet seinen Ausdruck in der paradoxen Forderung, die eigenen Angehörigen und sein eigenes Leben ‚zu hassen‘ (Lk 14, 26), d. h. in der Forderung, sich selbst zu überwinden . . .“

Mag bei dieser Darstellung – in der Tradition der russisch-orthodoxen Theologie – der Aspekt eines gerade aus der christlichen Liebe hervorgehenden aktiven Eingreifens in die Dinge der Welt vor dem des ‚Überwindens durch Leiden‘ zurücktreten, so ist hier die Eigenart christlichen Weltverhaltens doch tiefer ausgesagt als in so manchen Formen „Politischer Theologie“ westlicher Provenienz. Das wird weiter deutlich bei der verständnisvollen Charakteristik des Mönchtums. „An die Stelle der Zugehörigkeit zu irgendeinem nationalen, ethischen, familiären oder anderen Organismus, die es erlaubte, sich unter der Decke dieses kollektiven Organismus zu verbergen, setzt das Christentum das Ideal der Allossenheit, das durch die Weltentsagung erreicht wird. In jedem menschlichen Kollektiv soll der Christ ein ‚Pilger und Fremdling‘ sein“ (1 Petr 2, 11; Hebr 13, 13 f.). Einen schärferen Gegensatz zum antiken Ideal des Bürgerbewußtseins könne man sich schwerlich vorstellen. „Jene Menschen, die aus den ‚natürlichen‘ Bindungen ausgeschieden sind, bilden die christliche Elite, die sich seit den frühesten Zeiten gebildet hat, aber seit dem 4. Jahrhundert im Mönchtum Gestalt gewonnen hat.“ Averincev verweist hier auf die Beschreibung der ägyptischen Mönchsklöster durch Athanasius von Alexandrien (Vita Antonii 44: Migne PG 26, 908 B): „Hier gab es niemanden, der gesetzlos gehandelt oder eine Gesetzlosigkeit zu erdulden hätte, hier wußte man nichts von der gehässigen Aufdringlichkeit der Steuereintreiber.“ Dieses Ideal sei zwar keineswegs immer so rein verwirklicht gewesen, aber „der Traum des Athanasius vom Kloster als einer Zufluchtsstätte des Gewissens und des geistlichen Lebens in einer gewissenlosen und ungeistigen Zeit wurde wieder lebendig im frühen Franziskanertum und seiner Absage an das Eigentum als der Quelle der Spaltungen unter den Menschen, bei den Theoretikern der altrussischen ‚Uneigennütigen‘ und anderen“.

### Ekklesiologie

Bei der Einführung der Kirche in diesen theologischen Zusammenhang heißt es, das Christentum sei „nicht nur eine Religion der Weltentsagung, sondern auch des Handelns in der Welt“, seine Zentralideen seien deshalb „nicht mit dem Mönchtum, sondern mit der Gemeinde im ganzen, mit der Kirche verbunden“, doch wird der Gedanke, wie das „Handeln in der Welt“ gerade durch die Kirche auszusehen habe, nicht weiter ausgeführt. „Das Christentum ist ohne Mönchtum, aber nicht ohne die Idee der Kirche denkbar, die nicht nur als irdische Realisation göttlicher Absicht gedacht ist, sondern auch als Hüter der kollektiven ‚rechtgläubigen‘ Erfahrung, als Kriterium der Erkenntnis Gottes. Für die christliche Lehre kann der Mensch die Offenbarung nicht als ein vereinzelt Individuum adäquat erkennen und annehmen, sondern nur innerhalb der Gemeinde, d. h. mit allen Gliedern der Kirche, der Lebenden wie der Verstorbenen.“



In der Ekklesiologie kehren nach Averincev „die allgemeinen Paradoxa des Christentums als Weltanschauung“ wieder. Er nennt deren drei: 1. „die gleichzeitige Identität und Unterschiedenheit der unsichtbaren und der sichtbaren Kirche, d. h. der Kirche als Idee und der Kirche als empirischer Realität“; 2. den „Widerspruch zwischen der Idee der allgemeinen Kirche und der Realität der Teilkirchen“; 3. den „Widerspruch zwischen Kirche und Staatsmacht, der zugleich der Widerspruch zwischen dem ‚Nicht-von-dieser-Welt-sein‘ der Kirche und dem Streben nach Macht innerhalb ihrer selbst“ sei.

Die „unsichtbare Kirche“, so führt der Autor zum ersten Widerspruch aus, ist „die mystische Gemeinsamkeit aller jener, die durch den Glauben die Einheit mit Christus gewonnen haben; die sichtbare Kirche ist die Organisation, zu welcher alle jene gehören, die die Taufe empfangen haben; an ihrer Spitze steht eine formell strukturierte Hierarchie, unabhängig von der persönlichen Heiligkeit oder Sündhaftigkeit ihrer Glieder“. Die Grenzen der sichtbaren Kirche, die „in sich Gerechte und Sünder, Heilige und Übeltäter vereinigt“, fallen – wie Augustinus hervorgehoben habe (de bapt. 5, 27, 38) – nicht mit denen der unsichtbaren „Kirche der Heiligen“ zusammen. „Doch nach der Lehre, die von Anfang von der Orthodoxie gegen den Montanismus und Donatismus verteidigt wurde und jetzt unbedingt für die (griech.-russ.) Orthodoxie und insbesondere für den Katholizismus und eingeschränkt auch für den Protestantismus, das Sektentum und die russischen Altgläubigen gilt, befindet sich die sichtbare Kirche in geheimnisvoller Identität mit der unsichtbaren: Die Unvollkommenheit der sichtbaren Kirche ist jene ‚Schwäche‘, innerhalb derer sich die ‚Kraft Gottes‘ – die Vollkommenheit der unsichtbaren – vollendet.“

Zum zweiten Widerspruch – dem zwischen der Idee der allgemeinen Kirche und der Realität der Teilkirchen – nennt der Verfasser drei Lösungsmöglichkeiten: 1. Man erhebt – wie die gegenwärtige Orthodoxie es tue – eine der Teilkirchen zur allgemeinen Kirche und glaubt, daß deren Universalität in der Partikularität verborgen realisiert sei; 2. man erhebt – wie die Altkatholiken – die Gesamtheit der gegenwärtigen Teilkirchen zur allgemeinen Kirche und glaubt, daß deren Einheit verborgen realisiert sei in der Teilung; 3. man sieht – wie Vl. Solowjow und die Ökumenische Bewegung – das Ideal der allgemeinen Kirche als eine Hoffnung an, die erst in der Zukunft zu verwirklichen sei.

Im Hinblick auf den dritten Widerspruch skizziert Averincev den Übergang von der in der Verfolgung lebenden und die „Macht als solche negierenden“ Urkirche zur Staatsreligion, die Stellung der byzantinischen und der römischen Kirche zum „Sacrum Imperium“, die Zarentreue der russischen und den politischen Klerikalismus katholischer Geistlichkeit bis hin zum „bürgerlichen“ Calvinismus und zum Luthertum.

Averincev schließt seine Ausführungen mit der Bemerkung, daß die „außerordentliche Widersprüchlichkeit“, die sich in der gesellschaftlichen Orientierung der verschiedenen Varianten des Christentums durch alle Jahrhunderte bis heute gezeigt habe, ein Abbild der „inneren Polarität der christlichen Weltanschauung“ sei.

Vergleicht man den Artikel „Christentum“ der „Phil. Enzyklopädie“ mit den Artikeln zum selben Stichwort etwa in der „Großen Sowjetenzyklopädie“ (1957), der „Kleinen Sowjetenzyklopädie“ (1960) oder dem „Philosophischen Wörterbuch“ von Rosental und Judin (1963), fällt ein radikaler Wandel auf. Herrschte in diesen eine historisch-soziologische Betrachtungsweise vor, nicht selten vermischt mit unzutreffenden oder einfach törichten Bemerkungen über den Sinn des christlichen Glaubens, so wird hier – soweit wir sehen zum ersten Mal – in einer quasioffiziösen Publikation versucht, das Christentum in seinem eigenen Selbstverständnis zu verstehen und verständlich zu machen; die Darstellungsweise ist infolgedessen primär theologisch. Dem Leser kann hierbei deutlich werden, daß christlicher Glaube den



Menschen nicht erniedrigt, daß er nicht eine Ideologie ist, die als Ausdruck gesellschaftlicher Entfremdung den Blick des gläubigen Menschen für die Wirklichkeit trübt und ihn so zu einem manipulierbaren Objekt der undurchschauten gesellschaftlichen Mächte macht – obwohl in anderem Zusammenhang auch in der „Philosophischen Enzyklopädie“ (etwa den Artikeln „Religion“ oder „Glaube“) eine solche Charakteristik keineswegs fehlt. Die Züge, die hier am Christentum hervor-gehoben werden, zeigen vielmehr, daß der Glaube den Menschen über sich selbst erheben kann, indem er ihm – ohne seine natürlichen Anlagen zu zerstören – Dimensionen eröffnet, die über den Bereich der gesellschaftlichen Produktion, aber auch der gesellschaftlich-mitmenschlichen Beziehungen weit hinausreichen. Dabei wird, was für die praktische Stellungnahme zum Christentum von Konsequenz sein könnte, deutlich, daß christlicher Glaube, indem er zu sittlicher Verantwortung, zur Selbstentsagung im Dienste des Mitmenschen, zur Überwindung von Habsucht und borniertem Egoismus, kurz, zur Liebe auffordert, gerade die für das gesellschaftliche Leben unabdingbaren positiven Kräfte freisetzt. Sofern diese sachgerechte und anspruchsvolle Würdigung einer bisher verächtlich oder feindselig verzeichneten Lebenshaltung keine Ausnahme bliebe<sup>3</sup>, wäre ein entscheidender Schritt vom „ideologischen Kampf“ zu einem für alle Beteiligten fruchtbaren Dialog getan.

<sup>3</sup> Der Artikel „Gott“ (bog) in der 3. Ausgabe der „Großen Sowjetenzyklopädie“ (1970) läßt leider wieder das Bemühen vermissen, in das, was mit dem Stichwort gemeint ist, einzudringen. Die Bemerkung zum christlichen Gottesbild ist sachlich falsch: „Das Bild des christlichen Gottes entstand in den ersten Jahrhunderten u. Ztr. Als Grund diente ihm der jüdische Jahwe (Gott-Vater), mit ihm verband man die Gestalt des leidenden Gott-Erlösers der östlichen Religionen (Gott-Sohn, Jesus-Christus) und die abstrakte Weltvernunft (Logos) der Gnostiker (Gott-Hl. Geist)“.