



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Die Rolle ‚Sophias‘ im Leben und in den frühen Schriften Sergij Bulgakovs“

verfasst von / submitted by

Stefan Georg Schneider, Bakk. Komm.

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the
degree of

Master of Arts (M)

Wien, 2018 / Vienna 2018

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 800

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

MA Religionswissenschaft

Betreut von / Supervisor:

Ass.-Prof. Dr. Ioan Moga

Inhaltsverzeichnis

1. Einführung	3
1.1. Thema und Zielsetzung.....	4
1.2. Stand der Forschung	4
1.3. Fragestellungen und Hypothese.....	5
1.4. Quellen.....	6
2. Die Rolle ‚Sophias‘ in Sergij Bulgakovs Leben.....	7
2.1. Kindheit und Jugend (1871–1889)	7
2.2. Marxistischer Jungakademiker (1890–1900).....	10
2.3. Vom Marxismus zum Idealismus (1901–1904).....	13
2.4. Vom Idealismus zum christlichen Sozialismus (1905–1909).....	15
2.5. Die sophianische Wirtschaft (1910–1916)	18
2.6. Revolutionsjahre und Emigration (1917–1922)	19
2.7. Leben im Exil (1923–1938).....	22
2.8. Letzte Krankheit und Tod (1939–1944)	25
2.9. Zusammenfassung	27
3. Die Rolle ‚Sophias‘ in den frühen Schriften Sergij Bulgakovs	31
3.1. ‚Sophia‘ in der „ <i>Philosophie der Wirtschaft</i> “	31
3.1.1. Einführung	31
3.1.2. Philosophische Rechtfertigung eines ungewöhnlichen Ansatzes	35
3.1.3. Antinomien des Wirtschaftslebens	39
3.1.4. Die Welt als Wirtschaftsgeschehen	40
3.1.5. Sophia – das „transzendente Subjekt der Wirtschaft“	47
3.1.1. Die Gesichter Sophias in der „ <i>Philosophie der Wirtschaft</i> “	50
3.1.2. Die sophianische Wirtschaft als christliche Arbeitsethik	54
3.1.3. Zusammenfassung	58
3.2. ‚Sophia‘ in „ <i>Abendloses Licht</i> “	61
3.2.1. Einführung	61
3.2.2. Antinomien des religiösen Bewusstseins.....	64
3.2.3. „Die sophianische Schöpfung“	73
3.2.4. „Kreatürliches Nichts“	75
3.2.5. Sophia – Schnittstelle zwischen Gott und Welt.....	78
3.2.6. Die Gesichter Sophias in „ <i>Abendloses Licht</i> “	80
3.2.7. Das sophianische Streben nach Schönheit.....	85
3.2.8. Zusammenfassung	87
3.1. Fazit: Die Rolle Sophias in Bulgakovs Leben und seinen frühen Schriften..	91
4. Bibliographie.....	95
5. Anhang: Abstract	99

1. Einführung

Sergij Nikolajewitsch Bulgakow (geb. 1871 in Liwny, RU, gest. 1944 in Paris) ist eine faszinierende Gestalt der orthodoxen Theologie des 20. Jahrhunderts. Er begann seine Laufbahn als Seminarist, entschied sich dann 17-jährig für eine weltliche Karriere als marxistischer Nationalökonom und kurzzeitig als Duma-Mitglied, um sich schließlich über den neuerlichen Umweg des deutschen Idealismus wieder seinen orthodoxen Wurzeln zuzuwenden. Im Jahr 1918 wurde er zum Priester geweiht und blieb dieser Berufung bis zu seinem Tod im Pariser Exil 1944 treu. Die in dieser Phase verfassten Schriften begründeten seinen Ruf als einer der bedeutendsten orthodoxen Theologen des 20. Jahrhunderts.¹

Bei der Betrachtung von Bulgakows Leben und Werk fällt auf, dass er stets danach strebte, divergente Aspekte zu integrieren, angefangen beim Gegensatz von Geist und Materie. In dem Essay „*Die Nationalökonomie und die Religiöse Persönlichkeit*“² (1909), der als Vorstudie zu dem monumentalen Werk „*Philosophie der Wirtschaft*“³ (1912) betrachtet werden kann, bringt Bulgakow diese Polarität zum Ausdruck:

„Es herrscht immer ein Kampf zwischen zwei Arten von Einstellung gegenüber der Welt im Allgemeinen und dem Wirtschaftsleben im Besonderen: die mechanistisch-utilitaristische und die religiöse.“⁴

Im genannten Aufsatz beleuchtet Bulgakow diesen fundamentalen Gegensatz aus einer volkswirtschaftlichen Perspektive. Im Kern geht es dabei um die Spannung zwischen individueller schöpferischer Freiheit – dem religiösen Prinzip –, und der „eisernen Notwendigkeit“ – dem mechanischen Prinzip. Innerhalb dieser Spannung entfaltet sich nach Bulgakow das menschliche (Wirtschafts-) Leben.⁵

Diese Thematik wird in dem Werk „*Philosophie der Wirtschaft*“ entwickelt, in dem sich bereits eine Rückkehr des Autors zur Orthodoxie ankündigt. Bulgakow stellt hier erstmals sein Konzept von ‚Sophia‘, der Weisheit Gottes vor, der eine integrative Funktion zukommt. Menschliche Arbeit als Ausdruck individueller Kreativität hat Anteil an Sophia. Durch kreative Arbeit werde die materielle Schöpfung für Bulgakow erlöst und dem Göttlichen nähergebracht.⁶

Bulgakow entwickelte seine Sophia-Lehre im Kontext der religiösen Renaissance des „Silbernen Zeitalters“ im vorrevolutionären Russland. Zu dieser Zeit entdeckten religiöse Intellektuelle wie Bulgakow und P. Florenski das Werk des herausragenden Religionsphilosophen V. Solov’ëv, der bereits vierzig Jahre zuvor eine Reformation und Integration der russischen Gesellschaft auf christlicher Grundlage propagiert

¹ Vgl. Nichols, A. (2004). Wisdom from above?: The sophiology of Father Sergius Bulgakov. In: New Blackfriars, 85(1000), S. 599ff.

² Bulgakow, S. (1909). The National Economy and the Religious Personality. In: Journal of Markets & Morality, 11 (1), (2008), S. 157-179.

³ Bulgakow, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2014). Philosophie der Wirtschaft die Welt als Wirtschaftsgeschehen. Münster, Westf.: Aschendorff Verlag.

⁴ Bulgakow, S. (1909), S. 161 (Eigenübersetzung aus dem Englischen).

⁵ Vgl. ebd.

⁶ Vgl. Nichols, A. (2004), S. 603.

hatte. Solov'ëvs Vorstellung von Sophia, dem „ewig Weiblichen“, nahm dabei eine Schlüsselrolle ein.⁷

1.1. Thema und Zielsetzung

Das Thema dieser Masterarbeit ist die Sophia-Lehre Sergij Bulgakovs im Licht seiner Biographie und seiner frühen Schriften. Die Zielsetzung besteht darin, einerseits die Rolle ‚Sophias‘ in Bulgakovs Leben und andererseits in seinen frühen Schriften zu klären. Demnach lautet der Titel der Arbeit: *„Die Rolle ‚Sophias‘ im Leben und in den frühen Schriften Sergij Bulgakovs.“*

1.2. Stand der Forschung

Bulgakovs Werk ist von immensem Umfang. Dementsprechend groß ist der Bestand an Sekundärliteratur. Was den Überblick zusätzlich erschwert, ist die Mehrsprachigkeit der Bulgakov Forschung. Neben der russischsprachigen Sekundärliteratur gibt es Arbeiten in zahlreichen europäischen und außereuropäischen Sprachen. Wohl um in dieser unübersichtlichen Situation Abhilfe zu schaffen, hat die Bulgakov Forschungsstelle an der theologischen Fakultät der Universität Fribourg eine Bulgakov Bibliographie⁸ inklusive Sekundärliteratur veröffentlicht. In der vorliegenden Masterarbeit wird nur Literatur in den Sprachen Englisch, Deutsch und Französisch berücksichtigt. Die Bulgakov-Forschung ist mehrheitlich englischsprachig, was sich auch hier widerspiegeln wird.

Bulgakovs Werk ist inhaltlich sehr vielfältig und komplex. Die Forschungssituation ist dementsprechend differenziert. Im Hinblick auf die Rolle Sophias in Bulgakovs Leben, gibt es außerhalb des slawischen Sprachraums zwei wichtige biographische Arbeiten, C. Evtuhovs historische Studie über Bulgakov im Kontext des „Silbernen Zeitalters“⁹ und einen biographischen Essay von A. Arjakovsky¹⁰. Grundlage sämtlicher Literatur über Bulgakovs Leben ist seine Autobiographie *„Aus meinem Leben“*¹¹.

Hinsichtlich der Rolle Sophias in den frühen Schriften Bulgakovs präsentiert sich die Forschungssituation ebenso heterogen: Aus diversen Blickwinkeln werden die unterschiedlichen Aspekte von Bulgakovs Werk thematisiert, wobei sich einige Schwerpunkte ausmachen lassen. Zu nennen sind hier etwa Bulgakovs wirtschaftsethische Überlegungen (z.B. Payne, D, Marsh, C. 2009¹²) und seine Rolle im ökumenischen Dialog (z.B. Hallensleben, 1995¹³). Desgleichen hat sich um den Themenkomplex

⁷ Vgl. ebd., S. 601-603.

⁸ Bulgakov, S. N., Kirsten, E., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2017). *Biographie. Werke, Briefwechsel und Übersetzungen. Mit ausgewählter Sekundärliteratur und einem tabellarischen Lebenslauf.*. Münster: Aschendorff Verlag.

⁹ Evtuhov, C. (1997). *The cross and the sickle: Sergei Bulgakov and the fate of Russian religious philosophy.* Ithaca, NY: Cornell University Press.

¹⁰ Arjakovsky, A., Borrély, A., & Boulgakov, S. (2006). *Essai sur le père Serge Boulgakov (1871-1944): philosophe et théologien chrétien.* Paris: Parole et Silence.

¹¹ Bulgakov, S. N., Kirsten, E., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2017). *Aus meinem Leben: autobiographische Zeugnisse.* Münster: Aschendorff Verlag.

¹² Payne, D. P., Marsh, C. (2009). *Sergei Bulgakov's 'Sophic' Economy: An Eastern Orthodox Perspective on Christian Economics.* In: *Faith & Economics* 53, S. 36-37.

¹³ Hallensleben, B., (1995). *Ökumene als Pfingstgeschehen bei Sergij N. Bulgakov.* In: Baumer, I., Vergauwen, G.

‚Sophia‘ ein Schwerpunkt gebildet, wobei das Übergewicht an englischsprachiger Literatur hier noch deutlicher ist. Im deutschen Sprachraum gab es zwar bereits Ende der 1920er Jahre einzelne Artikel zu diesem Thema (z.B. Iljin, 1928¹⁴), das Interesse an Bulgakov nahm im Lauf der Zeit aber wieder ab. Seit Ende der 1990er Jahre lässt sich wieder ein vermehrtes Forschungsinteresse feststellen, insbesondere beschäftigen sich B. Hallensleben¹⁵ und R. Zwahlen¹⁶ und mit dem Werk Bulgakovs. Im Jahr 2015 hat die Pro Oriente Stiftung die „7. Wiener Patristischen Tagung“ in Varna, Bulgarien zum Thema „*Sophia the Wisdom of God*“ veranstaltet. Ein Sammelband mit Beiträgen, unter anderem über die ‚sophiologische Kontroverse‘ um Bulgakov, ist 2017 im Tyrolia-Verlag¹⁷ erschienen.

Die Thematik der vorliegenden Arbeit, „*Die Rolle ‚Sophias‘ im Leben und in den frühen Schriften Sergij Bulgakovs*“ ist in dieser Form in der deutschsprachigen Forschung nach aktuellem Kenntnisstand noch nicht explizit behandelt worden. Im englischen Sprachraum hat sich B. Glatzer-Rosenthal in einem Artikel mit einem vergleichbaren Thema, der „*Natur und Funktion von Sophia in Sergij Bulgakovs vor-revolutionärem Denken*“¹⁸, beschäftigt.

1.3. Fragestellungen und Hypothese

Die beiden in dieser Masterarbeit behandelten Fragen lauten:

- 1) „*Welche Rolle spielt ‚Sophia‘ im Leben Sergij Bulgakovs?*“
- 2) „*Welche Rolle spielt ‚Sophia‘ in den frühen Schriften Sergij Bulgakovs?*“

Im Licht der unterschiedlichen Lebensphasen und Werke Bulgakovs zeigt sich Sophia in unterschiedlicher Gestalt. So erscheint das ‚feminine Prinzip‘ beispielweise in Bulgakovs Rückblick auf seine Kindheit anders als in seiner Phase als idealistischer Intellektueller, wie es sich auch in der „*Philosophie der Wirtschaft*“ (1912) unter einem anderen Gesichtspunkt präsentiert als in „*Abendloses Licht*“ (1917). Diese verschiedenen Aspekte lassen sich auf einen gemeinsamen funktionalen Hauptnenner bringen – so die Vermutung. Die Arbeitshypothese lautet demnach: „*Sophia‘ nimmt in Bulgakovs Leben und in seinen frühen Schriften die Rolle eines allintegrierenden Prinzips ein. Sie integriert Antinomien*¹⁹, bzw. Gegensätze auf unterschiedlichen Ebenen, wie Geist und Materie, Freiheit und Notwendigkeit, Religion und Wirtschaft, Absolutes und Relatives, Gott und Welt, Schöpfer und Schöpfung usw. In den verschiedenen Phasen von Bulgakovs Leben und in aufeinanderfolgenden Werken steht der ein oder andere dieser Aspekte in den Vordergrund.

(Hrsg.). Ökumene. Das eine Ziel - die vielen Wege. Freiburg, S. 147-180.

¹⁴ Knies, R., (1928). Sophia, ein theologisches und philosophisches Vexierbild. In: West-Östlicher Weg 1, S. 47–55.

¹⁵ Hallensleben, B. (2003). Sergij Bulgakov – Denker und Diener der göttlichen Weisheit. In: Novalis, S. 56-62.

¹⁶ Zwahlen, R. M. (2015). Zur Leistung berufen: Der Mensch in Sergij Bulgakovs Wirtschaftsphilosophie. In: Journal für Religionsphilosophie, 4, S. 48-57.

¹⁷ Hainthaler, T., Mali, F., Emmenegger, G., & Ostermann, M. L., (2017). Sophia the Wisdom of God - die Weisheit Gottes: Wiener Patristische Tagungen VII: Forscher aus dem Varna, 27. September - 3. Oktober 2015 "Sophia, the Wisdom of God". Innsbruck; Wien: Tyrolia-Verlag.

¹⁸ Vgl. Glatzer Rosenthal, B. (1996). The Nature and Function of Sophia in Sergei Bulgakov's Prerevolutionary Thought', in: Deutsch Kornblatt, Judith / Gustafson, Richard F. (ed.), Russian Religious Thought. Madison, Wisconsin S. 154-175.

¹⁹ Siehe dazu beispielweise: Seiling, J. R. (2008). From Antinomy to Sophiology. Modern Russian Religious Consciousness and Sergei Bulgakov's Critical Appropriation of German Idealism. University of Toronto (Ph.D.).

1.4. Quellen

Als Primärquelle bei dem Versuch, die Rolle Sophias in Bulgakovs Leben zu klären, wird seine Autobiographie „*Aus meinem Leben: autobiographische Zeugnisse*“ herangezogen. Daneben werden die erwähnten biographischen Arbeiten von C. Evtuhov und A. Arjakovsky verwendet. Evtuhovs detailreiche historische Studie kann als Standardwerk betrachtet werden, der biographische Essay von Arjakovsky ergänzt Evtuhovs Bild mit Informationen aus der orthodoxen Innenperspektive. Hinsichtlich der Bearbeitung der zweiten Frage zur Rolle Sophias in Bulgakovs frühen Schriften folgt die Auswahl an Primärquellen Bulgakovs eigenen Angaben zu den Werken, in welchen er seine Lehre von der ‚Weisheit Gottes‘ entwickelt hat:

„Ich selbst habe meine eigene Position [zur Sophiologie] in einer Reihe von Büchern entwickelt, zuerst hauptsächlich philosophische, wie *Die Philosophie der Wirtschaft*, 1912; *Das Nichtabendliche Licht*, 1917, *Die Tragödie der Philosophie (...)*, 1927; und später in einer Reihe im Ausland veröffentlichten theologischen Werke.“²⁰

Der Umfang der vorliegenden Arbeit ist auf den Zeitraum bis ins Revolutionsjahr 1917 beschränkt. Daher kommen nur Bulgakovs Habilitationsschrift „*Philosophie der Wirtschaft*“ aus dem Jahr 1912, sowie das Buch „*Abendloses Licht*“ aus dem Jahr 1917 in Betracht. Auf Basis dieser beiden komplementären Werke soll die Rolle Sophias in Bulgakovs vorrevolutionären Denken herausgearbeitet werden. Neben der Primärliteratur werden dazu einige relevante Forschungsarbeiten herangezogen, darunter zwei Bulgakov Monographien von A. Nichols (2005²¹) und von R. Slesinski (2017²²), sowie einige Fachartikel und Essays, wie jene von B. Glatzer-Rosenthal²³, P. Valliere²⁴ und M. Tartaryn²⁵. Im Deutschen Sprachraum haben sich wie bereits erwähnt u.a. B. Hallensleben und R. Zwahlen eingehender mit Bulgakovs Werk auseinandergesetzt.

Im Laufe der Recherche für diese Arbeit hat sich gezeigt, dass es keine Forschungsarbeiten gibt, die sich im Detail mit den Werken „*Philosophie der Wirtschaft*“ und „*Abendloses Licht*“ beschäftigen. Erkundigungen bei der Bulgakov Forschungsstelle an der Universität Fribourg haben diesen Eindruck bestätigt. Dies ist verwunderlich, wenn man bedenkt, dass die beiden Werke als Grundlage für Bulgakovs Sophiologie gelten. Als Referenzwerke werden sie zwar häufig zitiert und summarisch beschrieben oder ‚destilliert‘, wie R. Slesinski es bezeichnet²⁶, doch scheint sich niemand die Mühe gemacht zu haben, sich mit den beiden Werken in vollumfänglich zu beschäftigen. Aufgrund dieser Situation werden sich die Abschnitte über die Rolle Sophias in Bulgakovs frühen Schriften eng am Originaltext orientieren.

²⁰ Bulgakov, S. N. (1993). *Sophia: The wisdom of God; an outline of sophiology*. Hudson, NY: Lindisfarne Press, S. 11 (Eigenübersetzung).

²¹ Nichols, A. (2005). *Wisdom from above: a primer in the theology of Father Sergei Bulgakov*. Gracewing, S. 1.

²² Slesinski, R. (2017). *The theology of Sergius Bulgakov*. Yonkers, NY: St Vladimirs Seminary Press.

²³ Vgl. Glatzer Rosenthal, B. (1996). *The Nature and Function of Sophia*, S. 154-175.

²⁴ Vgl. Valliere, P. (1996). *Sophiology as the Dialogue of Orthodoxy with Modern Civilization*. In: Kornblatt, J. D., & Gustafson, R. F. *Russian religious thought: Contexts and new perspectives*. Madison: University of Wisconsin Press, S. 176-192.

²⁵ Tartaryn, M. (2002). *Sergei Bulgakov: Eastern Orthodoxy engaging the modern world*. In: *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 31(3-4), S. 313-322.

²⁶ Das 3. Kapitel von Slesinskis Buch (2017) trägt den Titel „Bulgakov on Sophia: Another Distillation“.

2. Die Rolle ‚Sophias‘ in Sergij Bulgakovs Leben

Sergij Bulgakovs vielschichtiges und ereignisreiches Leben zu beschreiben ist eine fordernde Aufgabe. Zu den bedeutenderen Versuchen sie zu lösen gehören außerhalb des slawischen Sprachraums die Arbeiten von C. Evtuhov²⁷ und A. Arjakovsky²⁸ mit je eigenem biographischem Schwerpunkt. Bulgakov selbst hat autobiographische Zeugnisse²⁹ hinterlassen, auf die sich die Forschung stützt. Diese drei Quellen, allen voran Bulgakovs eigenen Angaben, bilden die Grundlage für die nachfolgenden Ausführungen. Der Fokus und rote Faden wird dabei gemäß dem Titel ‚Die Rolle ‚Sophias‘ in Sergij Bulgakovs Leben‘ sein.

2.1. Kindheit und Jugend (1871–1889)

„In Bulgakovs Werdegang ist sein späteres Werk und Wirken vorbereitet.“³⁰ Dieses Urteil von B. Hallensleben trifft nach Bulgakovs eigenen biographischen Angaben insbesondere auf seine Kindheit zu: Die wesentlichen Motive seiner Kindheit – Natur, Kirche, Volk und der Tod – spielen als unterschiedliche Aspekte der göttlichen *Sophia*, der Weisheit Gottes, eine tragende Rolle in seinem späterem Werk.

Sergij Nikolajewitsch Bulgakov wurde am 16.06.1871 in der Kleinstadt Liwny³¹ in der südwestrussischen Provinz Orel als zweiter von sechs Söhnen geboren.³² Sein Vater Nikolai war Priester in der sechsten Generation, seine Mutter Aleksandra war adliger Abstammung. Im autobiographische Bericht „*Meine Heimat*“³³ aus dem Jahr 1938 interpretiert Bulgakov seine Kindheitserlebnisse durchwegs ‚sophianisch‘, angefangen mit seiner Geburt und Heimat: „Jedem Menschen ist in seiner Geburt und seiner Heimat eine Offenbarung der Sophia vorherbestimmt.“³⁴

Bulgakovs Geburtsstadt Liwny, wie auch seine Familienverhältnisse, waren ärmlich und bescheiden. Auf positive Weise prägend für den jungen Sergij waren das kindliche Erleben in der Natur, vor allem am Fluss Sosna, und das Leben in der Kirche, dem eigentlichen Zentrum des Familienlebens. Im Rückblick deutet Bulgakov Kirche und Natur als Ausdrucksformen von Sophia. Er schreibt vom „Atem der Natur“, der ihm als Kind aufgegangen sei, und nennt die Natur „Königin Sophia“.³⁵ Schauplatz des religiösen Lebens von Liwny war die Kirche des hl. Sergij, in deren der ‚Entschlafung der Gottesmutter‘ geweihten Hauptteil Bulgakov die Taufe empfing.³⁶

²⁷ Evtuhov, C. (1997). The cross and the sickle.

²⁸ Arjakovsky, A., Borrély, A., & Boulgakov, S. (2006). Essai sur le père Serge Boulgakov.

²⁹ Bulgakov, S. N., Kirsten, E., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2017). Aus meinem Leben: autobiographische Zeugnisse.

³⁰ Geleitwort der Herausgeberinnen, In: Bulgakov, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2014). Philosophie der Wirtschaft die Welt als Wirtschaftsgeschehen. Münster, Westf.: Aschendorff, S. V.

³¹ Liwny liegt zwischen Moskau und der ukrainischen Grenze, unweit der Stadt Kursk.

³² Vgl. Arjakovsky, A., Borrély, A., (2006), S. 24.

³³ Vgl. Bulgakov, S. Aus meinem Leben: autobiographische Zeugnisse, S. 3-20.

³⁴ Ebd., S. 3.

³⁵ Ebd., S. 7.

³⁶ Vgl. ebd., S. 6-10.

In seinen Memoiren reflektiert er die Bedeutung dieses Umstands für sein Leben und verweist auf die biblischen Parabeln vom verborgenen Schatz und der kostbaren Perle (13.44-46), die er mit Sophia assoziiert. Die Weisheit Gottes, welcher Bulgakov sein ganzes Leben widmete, hatte er in der Kirche des hl. Sergij zuerst empfangen:

„In ihr wurde die Seele von Schönheit beseelt. Sie war ganz und gar himmelblau, sophianisch (...). Ja, hier empfing ich in meinem Herzen die Offenbarung der Sophia, hier wurde in meine Seele die Perle gelegt, nach der ich in meinem ganzen blinden und verworrenen Leben mit Kopf und Herz (...) gesucht habe, und als ich sie fand, erkannte ich sie – als den Schatz, der mir als göttliche Gabe in meiner geistigen Geburt *geschenkt* war.“³⁷

Die Kirche bildete in Bulgakovs kindlichem Empfinden eine harmonische Einheit mit der Natur, denn auch „sie lebte und atmete in einem Lebensvollzug mit der Natur.“³⁸ Diese Empfindung war auch der Tatsache zu verdanken, dass das Leben der Familie Bulgakov streng dem Kirchenkalender folgte.

„Das Typikon war unsere Hausregel für Fasten-, und Feiertage, Gottesdienste und Gebet. Zusammen mit der Natur, die gleichsam ebenfalls der kirchlichen Ordnung folgte, atmete unser ganzes Leben diese Atmosphäre und wollte nichts anderes.“³⁹

Die Feier der Liturgie, besonders der erhebende Gesang, erfüllte den jungen Sergij mit Freude. Mit dem Bewusstwerden sozialer Unterschiede – gegenüber vielen anderen nahm seine Familie trotz Armut eine privilegierte Stellung ein – keimte in ihm ein soziales Gewissen auf:⁴⁰ „zusammen mit der Kirche nahm ich auch das russische Volk in meine Seele auf (...) innerlich, als mein eigenes Wesen, *eins* mit mir.“⁴¹ So fügte sich neben die Natur und die Kirche auch das russische Volk in die Reihe wichtiger Motive in Bulgakovs Kindheit, bzw. deren spätere Interpretation ein. Insgesamt war es „das Leben eines kindlichen christlichen ‚Pantheismus‘, eines sophianischen Welt- und Lebensgefühls.“⁴²

Bulgakovs Kindheit war aber keineswegs sorgenfrei. Neben finanziellen Sorgen belasteten die Familie der Alkoholismus des Vaters Nikolai und zweier seiner Brüder (auch Bulgakov selbst wäre fast der „russischen Schwäche“ verfallen), sowie die despotische Nervosität seiner Mutter Aleksandra. Schließlich war auch die ständige Gegenwart des Todes – zuerst wurde der Großvater, dann mehrere seiner Brüder beerdigt – belastend für den jungen Bulgakov.⁴³ Im autobiographischen Zeugnis wird selbst der Tod sophiologisch ausgelegt:

„Es waren sophianische Beerdigungen, mit dem Siegel der Ewigkeit – ein Triumph des Lebens und Vereinigung mit der Natur: Von der Erde bis du genommen und zur Erde kehrst du zurück (Gen 3,19).“⁴⁴

Nach dem Eintritt ins geistliche Seminar in Orel 1885 geriet Bulgakov in eine tiefe Glaubenskrise, die schließlich mit seiner Abkehr vom Glauben und dem Wechsel an

³⁷ Ebd., S. 9-10.

³⁸ Ebd., S. 10.

³⁹ Ebd., S. 13.

⁴⁰ Vgl. Evtuhov, C. (1997). *The cross and the sickle*, S. 24.

⁴¹ Bulgakov, S. (2017). *Aus meinem Leben: autobiographische Zeugnisse*, S. 11.

⁴² Ebd., S. 13-14.

⁴³ Vgl. Evtuhov, C. (1997). *The cross and the sickle*, S. 23-24.

⁴⁴ Bulgakov, S. (2017). *Aus meinem Leben: autobiographische Zeugnisse*, S. 14-15.

ein weltliches Gymnasium im Jahr 1888 endete.⁴⁵ Die Ursachen schildert Bulgakov im autobiographischen Bericht „*Mein Leben ohne Gott*“:

„Als ich anfang zu zweifeln und sich mein früh erwachtest kritisches Denken regte, konnte die Apologetik des Seminars mich nicht mehr zufriedenstellen, mehr noch: sie wurde zur Anfechtung und zum Ärgernis. (...) Und dieser Widerstand wurde durch eine erzwungene Frömmigkeit (...) weiter verstärkt.“⁴⁶

Neben kritischem Denken und jugendlichem Stolz, wie Bulgakov später betonte, war es vor allem seine aufrichtige Freiheitsliebe, welche ihn dazu bewog, die „Knechtschaft“ des Priesterseminars zu verlassen.⁴⁷ Vom Glauben seiner Kindheit abgekommen, wandte sich Bulgakov der radikalen russischen *Intelligentsia* und ihrem nihilistischen Materialismus zu. Die Motivation dabei lag vermutlich auch in seinem sozialen Gewissen und seiner Nähe zum russischen Volk. Bulgakov war Befürworter gesellschaftlicher Selbstbestimmung und somit Gegner der zaristischen Autarkie. Der Eintritt ins Lager der sozialistischen Revolutionäre war also naheliegend.⁴⁸

Im Rückblick erkennt Bulgakov seinen Unglauben in dieser Zeit als eine Form des Glaubens – den Glauben an sozialen und technischen Fortschritt.⁴⁹ So führte ihn eben der Abfall vom christlichen Glauben zu einem tieferen Verständnis der unleugbaren Tatsache seines Glaubens, denn:

„(...) überhaupt war es kein Übergang vom Glauben zum Unglauben, sondern von einem Glauben zu einem anderen, zu einem fremden, leeren (...). Diese Treue zum Glauben, die Berufung zum Glauben (...) ist das grundlegende Faktum meines Lebens, das ich gerade angesichts meines Unglaubens feststellen und bekräftigen möchte.“⁵⁰

Letztlich fühlte sich Bulgakov weder in der rigiden Welt des ‚Orthodoxismus‘, die er verlassen hatte, noch in der seelenfremden Welt des sozialistischen Materialismus zu Hause:

„Auf diese Weise befand ich mich schon zu Beginn meines Lebensweges *zwischen zwei Welten* (...). Damit war das Schicksal meines ganzen Lebens im voraus bestimmt (...): fremd unter den Seinen, der Meinige unter fremden (...)“⁵¹

Das Bestreben diese innere Zerrissenheit zu überwinden sollte Bulgakov Zeit seines Lebens beschäftigen. Letztlich weist es auf das religiöse Problem der Integration von Geist und Materie und damit auf die Rolle Sophias in Bulgakovs Leben hin. Sein Lebenswerk, die Lehre von Sophia, kann als Frucht und Essenz dieses Integrationsbemühens betrachtet werden.⁵²

⁴⁵ Vgl. Evtuhov, C. (1997). *The cross and the sickle*, S. 25.

⁴⁶ Bulgakov, S. (2017). *Aus meinem Leben: autobiographische Zeugnisse*, S. 23.

⁴⁷ Vgl. ebd., S. 29.

⁴⁸ Vgl. Arjakovsky, A., Borrély, A., & Boulgakov, S. (2006). *Essai sur le père Serge Boulgakov*, S. 26.

⁴⁹ Vgl. Bulgakov, S. (2017). *Aus meinem Leben: autobiographische Zeugnisse*, S. 28.

⁵⁰ Ebd., S. 27.

⁵¹ Ebd., S. 28.

⁵² Vgl. z.B. Smith, T. A. (2012). *Translator's Introduction: Bulgakov's Journey towards the Unfading Light*. In: Bulgakov, S., & Smith, T. A. (2012). *Unfading light: Contemplations and speculations*. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans Pub. Co., S. xxxvi.

2.2. Marxistischer Jungakademiker (1890–1900)

Nach zwei Jahren am Gymnasium immatrikulierte sich Bulgakov im Jahr 1890, entgegen seinen humanistischen Neigungen, an der juristischen Fakultät der Moskauer Universität.

„Mich interessierten Philologie, Philosophie, Literatur, doch ich geriet in die mir fremde juristische Fakultät in gewisser Weise, um dadurch das Vaterland von der zaristischen Tyrannei zu befreien (...).“⁵³

Diesem Ziel entsprechend befasste sich Bulgakov intensiv mit den Sozialwissenschaften, besonders mit der politischen Ökonomie, und nahm eine sozialistische Weltanschauung an. Das Studium empfand er als ‚Knochenarbeit‘, er fühlte sich wie „wie ein Zwangsarbeiter am Schubkarren“⁵⁴. Doch Bulgakovs Einsatz lohnte sich: 1895 wurde er Assistent am Moskauer Institut für politische Ökonomie und Statistik unter A. Chuprov⁵⁵ und begann seine Lehrtätigkeit am Moskauer Technikum. In seinem ersten, 1896 publizierten, Artikel präsentierte er sich polemisch als vehementer Anhänger von Marx und dem historischen Materialismus. Später wird er den religiösen Charakter seines Versuches anerkennen, das System des Sozialismus als ganzes zu verteidigen.⁵⁶

Nach C. Evtuhov gehörte Bulgakov dem Lager der gemäßigten Marxisten an, Lenin bezeichnete ihn als „legalen Marxisten“: „Bulgakov scheint, in anderen Worten, einfach bestimmte Aspekte des Marxismus missachtet zu haben – vor allem dessen Befürwortung der Arbeiterrevolution.“⁵⁷ Wie andere Intellektuelle seiner Zeit sah er den historischen Materialismus als Theorie gesellschaftlicher Entwicklung, die sich durch andere Theorien, insbesondere Kants Transzendentalphilosophie, ergänzen lies. „Der Marxismus bot für Bulgakov ein ‚eisernes Gesetz‘ historischer Entwicklung und könnte, einmal verstanden, den Schlüssel für politische Maßnahmen und Sozialpolitik enthalten“⁵⁸, so C. Evtuhov. Bulgakov behauptete, dass der historische Materialismus nach Marx die einzige Geschichtsphilosophie sei, die Kants philosophische Forderung nach transzendentaler Einheit genüge. Er schreibt:

„Die Einheit des transzendentalen Bewusstseins kann nicht zwei einander gegenseitig ausschließende und doch gleichermaßen gültige Gesichtspunkte dulden.“⁵⁹

Damit war Bulgakov dem materialistischen Monismus und seinen Konsequenzen, wie der Unmöglichkeit des freien Willens, nahe. Im Hinblick auf das sophiologische Problem der Integration von Geist und Materie hatte er damit die materielle Extremposition erreicht und die Existenz des Geistes völlig verleugnet. Bulgakov schildert den diese innere Entwicklung folgendermaßen:

⁵³ Ebd., S. 30.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ A. Chuprov stammte wie Bulgakov aus einer Klerikerfamilie und hatte ein ähnliches Schicksal (ebd., S. 31).

⁵⁶ Vgl. Evtuhov, C. (1997). *The cross and the sickle*, S. 30-33.

⁵⁷ Ebd., S. 31 (Eigenübersetzung).

⁵⁸ Ebd. (?).

⁵⁹ Bulgakov zitiert nach Evtuhov, ebd.

„Ich war 24 Jahre alt, doch seit beinahe zehn Jahren war meiner Seele der Glaube abhanden gekommen (...) und von der lichten Kindheit blieben nur poetische Träume zurück. (...) Gleichzeitig mit ihrem intellektuellen Wachstum und ihrer wissenschaftlichen Entwicklung versank meine Seele unaufhaltsam und unmerklich im klebrigen Schlamm der Selbstzufriedenheit (...) und im gleichen Maße verglühte das Licht der Kindheit immer mehr.“⁶⁰

Im Sommer des Jahres 1895 regte sich der religiöse Glaube seiner Kindheit wieder.⁶¹ Der Student Bulgakov war mit Freunden im Zug unterwegs ins Kaukasusgebirge in die Ferien, als er beim Anblick der herannahenden Berge folgendes erlebte:

„Die Blicke gierig auf die sich darbietenden Berge gerichtet, saugten wir Licht und Luft in uns hinein, und da vernahm ich die Offenbarung der Natur. Meine Seele war schon lange an den dumpfen, schweigenden Schmerz gewöhnt, die Natur als tote Wüste zu sehen, die sich unter einer Hülle von Schönheit wie unter einer trügerischen Maske verbirgt (...) Und plötzlich, in dieser Stunde, bebte, erzitterte meine Seele vor Freude: Und *wenn doch* ... wenn das alles nicht Wüste, Lüge, Maske, nicht Tod wäre, sondern Er, der gütige und liebende Vater, Sein Gewand, Seine Liebe ...“⁶²

Die erste Erfahrung, dem kindlichen Naturerleben sehr ähnlich, flaute schnell ab, doch dann, in den Bergen des Kaukasus angekommen

„(...) begann *jenes* erneut zu sprechen (...). Was damals an diesem Abend in der Steppe nur für einen Moment aufgeblitzt war, um sofort wieder zu erlöschen, klang und sang jetzt, vereint zu einem feierlichen, wundervollen Choral. (...) Alles war klar, alles versöhnt, erfüllt von tönender Freude. Mein Herz hätte vor Seligkeit zerspringen können. Es gibt weder Leben noch Tod, nur das eine ewige, unbewegliche *Hier und Jetzt*. (...) Und unerwartet breitete sich in meiner Seele ein erstarkendes Gefühl aus: Der Tod ist besiegt!“⁶³

Diese religiöse Erfahrung bezeichnete Bulgakov als seine erste „Begegnung mit Sophia.“⁶⁴ Neben der Natur präsentierte sich darin das Motiv des Todes, wie bereits in seiner Kindheit. Aus dem Urlaub im Kaukasus zurückgekehrt, machte sich Bulgakov – „wie in einem Schraubstock in den Fängen der ‚Wissenschaftlichkeit‘“⁶⁵ gefangen – , wieder an sein Magisterstudium, das er 1897 mit einer Arbeit „*Über die Märkte in der kapitalistischen Produktion*“ abschloss.⁶⁶

Die Arbeit wurde 1897 im Verlag von Marija I. Vodovozova publiziert (im gleichen Verlag erschien zwei Jahre später Lenins „*Die Entwicklung des Kapitalismus in Russland*“). 1898 heiratete Bulgakov deren Schwester Elena Tokamowa, die noch im selben Jahr die Tochter Marija zur Welt brachte. Im Anblick seiner Frau wiederholte sich für Bulgakov das *Kaukasuserlebnis*:

„Das aber, wovon in feierlichem Glanz die Berge gekündet hatten, erkannte ich bald erneut im scheuen, stillen Blick eines Mädchens (...). Es war das gleiche Licht, das in diesen vertrauensvollen, schüchternen und sanften, halbkindlichen Augen leuchtete, erfüllt vom Heiligtum des Leidens.“⁶⁷

⁶⁰ Bulgakov, S. (2017). Aus meinem Leben: autobiographische Zeugnisse, S. 55.

⁶¹ Vgl. Arjakovsky, A., Borrély, A., & Boulgakov, S. (2006). Essai sur le père Serge Boulgakov, S. 27.

⁶² Bulgakov, S. (2017). Aus meinem Leben: autobiographische Zeugnisse, S. 55.

⁶³ Ebd., S. 56.

⁶⁴ Ebd., S. 55.

⁶⁵ Ebd., S. 56.

⁶⁶ Vgl. ebd.

⁶⁷ Ebd., S. 57.

1898 trat Bulgakov gemeinsam mit seiner Frau und seiner Tochter Marija⁶⁸ eine zweijährige Studienreise nach Deutschland an (mit kürzeren Aufenthalten in Paris, London, Genf, Zürich, Venedig), um Material für seine Dissertation „*Kapitalismus und Landwirtschaft*“ zu sammeln. In Deutschland, dem „Land der Sozialdemokratie und des Sozialismus“⁶⁹, begegnete er als Hoffnungsträger des Marxismus einigen Persönlichkeiten wie Karl Kautsky und Viktor Adler. Die Reise erwies sich allerdings als Enttäuschung und Bulgakovs „Weltanschauung“ platze aus allen Nähten⁷⁰.

Eine zweite religiöse Erfahrung zu Beginn der Reise (1898) trug maßgeblich zu Bulgakovs Einstellungswandel bei. Im Dresdner Zwinger begegnete er während der Betrachtung von Raffaels „Sixtinischen Madonna“ Sophia unerwartet wieder:

„(...) dort schauten die Augen der Himmelskönigin, die mit dem urewigen Kind auf den Wolken dahinschritt, mir in die Seele. In ihnen lag eine unermessliche *Kraft der Reinheit und der klarsichtigen Opferbereitschaft*, ein Wissen um das Leid und die Bereitschaft zum freiwilligen Leiden (...).“⁷¹

Dieses Erlebnis hatte für Bulgakov eine kathartische, bekehrende Wirkung. In den nächsten Tagen würde er früh morgens in den Zwinger gehen, um vor dem berühmten Renaissance-Bild zu beten.

„Ich war fassungslos, mir schwindelte, aus meinen Augen flossen freudige und zugleich bittere Tränen, und mit ihnen schmolz im Herzen das Eis, und eine Art Lebensknoten löste sich. (...) Ich (damals Marxist) bezeichnete diese Betrachtung unwillkürlich als Gebet (...).“⁷²

C. Evtuhov erkennt in Bulgakovs religiösen Erfahrungen Momente der Neugeburt, die seine Entwicklung strukturierten: „Die frühen Momente im Kaukasus und in Dresden etablieren ein Muster für diese Krisen oder Konversionen: jeder solche Wandel wurde durch eine flüchtige Vision, einen transzendentalen Augenblick angekündigt, in welchem ein neuer Zugang zur Welt geboren wurde.“⁷³

In seiner akademischen Tätigkeit spiegelten sich diese Erfahrungen in zunehmenden Zweifeln Bulgakovs an der marxistischen ökonomischen Theorie. In seiner Dissertation war er der Frage nachgegangen, ob sich Marx' Theorie neben der Industrie, auch auf die Landwirtschaft anwenden lässt. Er kam zu einem negativen Ergebnis und ließ den Marxismus so auch intellektuell hinter sich zurück.⁷⁴ Aufgrund der impliziten Ablehnung des Marxismus war Bulgakovs Dissertation auch karrieremäßig eine Enttäuschung. Der erhoffte Dokortitel wurde ihm von der mehrheitlich sozialistischen Prüfungskommission verweigert.⁷⁵ Bulgakovs marxistisches Glaubenssystem war in Auflösung begriffen:

⁶⁸ das Ehepaar Bulgakov hatte vier Kinder: Marija (1898), Fjodor (1902), Ivan (1905) und Sergij (1911).

⁶⁹ Ebd., S. 31.

⁷⁰ Ebd., vgl. Evtuhov, C. (1997). *The cross and the sickle*, S. 40f.

⁷¹ Bulgakov, S. (2017). *Aus meinem Leben: autobiographische Zeugnisse*, S. 57-58.

⁷² Ebd., S. 58..

⁷³ Evtuhov, C. (1997). *The cross and the sickle*, S. 45 (Eigenübersetzung).

⁷⁴ Vgl. ebd., S. 34-36.

⁷⁵ Vgl. Arjakovsky, A., Borrély, A., & Boulgakov, S. (2006). *Essai sur le père Serge Boulgakov*, S. 29.

„Ich kehrte aus dem Ausland zurück in die Heimat als jemand, der den Boden unter den Füßen verloren hatte und dessen Glaube an seine Ideale bereits erschüttert war.“⁷⁶

Zurück in Russland wandte er sich der philosophischen Suche nach einer neuen Weltanschauung zu, die er im Idealismus fand.

2.3. Vom Marxismus zum Idealismus (1901–1904)

Selbst ohne Dokortitel erhielt Bulgakov 1901 am Polytechnischen Institut in Kiew eine Lehrstelle für politische Ökonomie, welche er bis 1905 innehatte. Zeitgleich lehrte er als Privatdozent an der Kiewer Universität.⁷⁷ Am 21. November 1901 hielt Bulgakov den öffentlichen Vortrag „*Ivan Karamazow*“⁷⁸ als *philosophischer Typus*“ mit enormer Publikumsresonanz. Er traf darin den Nerv der Zeit, denn seine „Artikulation der inneren Gewissenskonflikte und sein Appell an die persönliche Verantwortung waren emblematisch für einen breiteren Bewusstseinswandel.“⁷⁹ Bei diesem Wandel, an dem Bulgakov offenbar selbst teilhatte, handelte es sich um ein europaweites Phänomen, das durch die Ablehnung des Positivismus des ausgehenden 19. Jahrhunderts und die Hinwendung zum Idealismus gekennzeichnet war. Bahnbrechende wissenschaftliche Erkenntnisse, wie jene von Freud (das Unbewusste), De Saussure (Relativität der Sprache) oder Einstein (Relativitätstheorie), stützten diesen Trend, indem sie das Gegebene, das Positive, infrage stellten.⁸⁰

Inhaltlich behandelte der Vortrag „*Ivan Karamazow als Philosophischer Typus*“, der später auch als Aufsatz erschien, die ethische Grundfrage „wie soll man leben?“. Bulgakov gab darin den marxistischen Materialismus gänzlich auf und rückte die ethisch-religiöse Perspektive, welche im Marxismus keine Rolle gespielt hatte, in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Dostojewskis Romanfigur Ivan repräsentierte für Bulgakov den typischen russischen Intellektuellen mit seinem „schlechten Gewissen“ gegenüber dem eigenen Volk. Dem sozial-kollektivistisch orientierten Typus des Ivan gegenüber konstruierte er die westlich-individualistische Figur des Faust mit seinen philosophischen Zweifeln. Diese Ost-West Gegenüberstellung diente Bulgakov nicht zuletzt dazu, den eigenen Wert der russischen philosophisch-literarischen Tradition zu behaupten. Mehr noch, Russland hatte eine bedeutende historische Aufgabe zu erfüllen.⁸¹

Bulgakovs berühmt gewordener Karamazow-Vortrag trug nicht nur zu einem Wiederwachen des Interesses am lange missachteten Werk Dostojewskis bei. Er brachte ihn in Verbindung mit den „*Neuen Leuten*“⁸² – russische Intellektuelle, darunter die symbolistischen Lyriker A. Blok und A. Bely und der Kritiker D. Merezhkovsky –, welche die Ablehnung des Positivismus und der Glaube an die Existenz einer metaphysischen Welt verband.⁸³ Im beginnenden 20. Jahrhundert suchten sie mit Blick auf diese Welt „(...) neue Ideale und Ausdrucksformen, die das Gefühl der Stagnation

⁷⁶ Bulgakov, S. (2017). Aus meinem Leben: autobiographische Zeugnisse, S. 58.

⁷⁷ Vgl. Arjakovsky, A., Borrély, A., & Boulgakov, S. (2006). Essai sur le père Serge Boulgakov, S. 29.

⁷⁸ Ivan Karamazow ist eine Hauptfigur in Dostojewskis Roman „Die Brüder Karamazow“.

⁷⁹ Evtuhov, C. (1997). The cross and the sickle, S. 50 (Eigenübersetzung).

⁸⁰ Vgl. ebd., S. 50-52

⁸¹ Vgl. ebd., S. 49, 60-63

⁸² Urheber der Bezeichnung „*Neue Leute*“ war der symbolistische Lyriker Andrei Bely.

⁸³ Vgl. Evtuhov, C. (1997). The cross and the sickle, S. 56

überwinden würden, welche das kulturelle Leben durchdrang.⁸⁴ Das Ergebnis dieser schöpferischen Suche war die kulturelle Explosion des „Silbernen Zeitalters“ im vorrevolutionären Russland, wie C. Evtuhov in ihrer Studie feststellt.⁸⁵ Ein zentrales Thema dieser Epoche war das Werk visionärer russischer Autoren der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, wie V. Solov’ev, L. Tolstoi und F. Dostojewski, welche die geistige Entwicklung des Silbernen Zeitalters vorweggenommen hatten.⁸⁶ Dies trifft insbesondere auch auf Bulgakov zu, der sich mit allen drei Autoren intensiv beschäftigte und Tolstoi mehrmals persönlich traf, zuletzt im Sommer 1902.⁸⁷

In den ersten Jahren des 20. Jahrhunderts stand Bulgakov in Verbindung mit dem religionsphilosophischen Kreis um D. Merezhkovsky und dessen Frau Z. Gippius in Sankt Petersburg. Das Ehepaar rief die Mitglieder der Intelligentsia zur Teilnahme an einem „neuen religiösen Bewusstsein“ auf. In seinem einflussreichen Werk „*Tolstoi und Dostojewski*“ (1900-1901) charakterisierte Merezhkovsky dieses Bewusstsein in der Gegenüberstellung von Russland und dem Westen, ähnlich wie Bulgakov in seinem Karamazow-Vortrag: „Der Westen (...) stand für die Selbstverherrlichung des Menschen, seinen Glauben an die eigene Göttlichkeit – ‚Menschengotttum‘ – wohingegen Russland den christlichen Geist der Gnade verkörperte“⁸⁸, bzw. das ‚Gottmenschentum‘. Zudem konstruierte Merezhkovsky in seinem literarischen Essay den Gegensatz von Fleisch, bzw. dem Heidentum – vertreten durch L. Tolstoi⁸⁹ –, und Geist, bzw. dem Christentum – vertreten durch F. Dostojewski. Er forderte seine Zeitgenossen auf, diese Spaltung zu überwinden und „(...) das Leben und das Bewusstsein durch die Synthese von Fleisch und Geist zu transformieren.“⁹⁰ Ein wesentlicher Teil dieses Programms sollte die vom Staat initiierte Reformation der orthodoxen Kirche unter anderem in Richtung Inklusion von Sexualität sein. In der Folge würden sich auch – so Merezhkovskys Plan – die von der Kirche geprägten sozialen Verhältnisse ändern.⁹¹ Als entschiedener Befürworter der Trennung von Staat und Kirche war Bulgakov von diesem Ansatz nicht überzeugt und wandte sich später von Merezhkovskys literarisch-symbolistischen Kreisen ab.⁹²

Wurzel und Rückgrat der integrativen Bestrebungen der Vertreter des „Silbernen Zeitalters“ war ‚*Sophia*‘, das ‚feminine Prinzip‘. Um 1900 sah der Dichter A. Blok das „ewig Weibliche“ in einem Traum und brachte diese Begegnung in einem Gedicht zum Ausdruck. Seine „*Verse von der Schönen Dame*“ stellten einen wichtigen Impuls für die Entwicklung des russischen neo-romantischen Symbolismus dar. Die Wiederentdeckung des Weiblichen ging von der Auseinandersetzung mit dem Werk des Religionsphilosophen V. Solov’ev, insbesondere dessen *Sophia-Lehre*, aus. Auch Bulgakovs Beschäftigung mit Sophia muss in diesem Kontext gesehen werden.⁹³

⁸⁴ Ebd., S. 52 (Eigenübersetzung).

⁸⁵ Vgl. ebd., S. 56; das „Silberne Zeitalter“ bildet den allgemeinen Gegenstand Evtuhovs historischer Studie, welchen sie im Licht Bulgakovs Biographie untersucht.

⁸⁶ Vgl. ebd., S. 53.

⁸⁷ Bulgakov, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2014). Philosophie der Wirtschaft die Welt als Wirtschaftsgeschehen; Münster, Westf.: Aschendorff, S. 190.

⁸⁸ Evtuhov, C. (1997). The cross and the sickle, S. 53 (Eigenübersetzung).

⁸⁹ Leo Tolstoi wurde im Februar 1901 aufgrund häretischer Ansichten von der russisch orthodoxen Synode exkommuniziert.

⁹⁰ Evtuhov, C. (1997). The Cross and the sickle, S. 53 (Eigenübersetzung).

⁹¹ Vgl. ebd., S. 52-54.

⁹² Vgl. ebd., S. 67, 82, sowie Arjakovsky, A., Borrély, A., & Boulgakov, S. (2006). Essai sur le père Serge Boulgakov, S. 32.

⁹³ Vgl. Evtuhov, C. (1997). The Cross and the sickle, S. 55.

Bulgakovs Karamazow-Vortrag und sein gleichlautender Aufsatz wurden in den zeitgenössischen Medien ausgiebig diskutiert. Die darin aufgeworfene ethische Frage provozierte Antworten aus den unterschiedlichen intellektuellen und politischen Lagern. Im Zuge der folgenden Diskussionen kristallisierten sich deren Positionen heraus. Im 1902 publizierten Sammelband „*Probleme des Idealismus*“ formulierten Bulgakov und seine Mitstreiter (darunter z.B. M. Gershenzon und N. Berdiaev) ihr idealistisches Credo. Bulgakov plädierte in seinem Beitrag für einen Idealismus als Weltsicht und innere Haltung, weniger als streng philosophisches System. Er entlarvte den positivistischen Fortschrittsglauben als Pseudoreligion, welche stillschweigend für sich beanspruche, die ethische Frage „wie soll man leben?“ zu beantworten. Diese Kompetenzüberschreitung gelte es zu verneinen und die ethische Frage auf der richtigen, der ethisch-religiösen Ebene, zu adressieren.⁹⁴ Wenig später publizierte Bulgakov die Aufsatzsammlung „*Vom Marxismus zum Idealismus*“ und brachte darin den Gesinnungswandel der „*Neuen Leute*“ zum Ausdruck.⁹⁵

Das von Bulgakov und Kollegen betriebene Programm einer „Evangelisation der radikalen Intelligentsia“⁹⁶ führte zu einer entsprechenden Reaktion auf sozialistischer Seite. Einflussreiche marxistische Autoren wie A. Lunacharsky polemisierten gegen die Idealisten und warfen ihnen Übersensibilität und Weltflucht vor. Müßige metaphysische und ethische Spekulationen seien angesichts der Tatsache menschlichen Leidens sinnlos.⁹⁷ Bulgakovs romantischer Idealisierung der Natur als „*natura naturans*“⁹⁸ hielt Lunacharsky die wissenschaftlich-technische Beherrschung der Natur, seinem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele das nüchterne Eingeständnis des Todes entgegen.⁹⁹

Bulgakovs Lebensthema, die Integration von Geist und Materie in Sophia, hatte in dieser Kiewer Periode (1901-1905) eine gesellschaftliche Dimension erreicht. In Gemeinschaft der „*Neuen Leute*“ und inspiriert von Solov’ëvs Sophiologie befand sich Bulgakov inmitten einer politischen Auseinandersetzung zwischen Idealisten und Marxisten. Bereits 1903 hatten Bulgakov, Berdiaev, Frank und Struve in Schaffhausen in der Schweiz den illegalen „Befreiungsbund“ gegründet. Das Programm dieses Bundes bestand in der Reformation von Kirche und Gesellschaft auf der Grundlage einer Verbindung von Idealismus und politischem Liberalismus. In dieser Zeit distanzierte sich Bulgakov auch von Merezhkovsky und dessen zentralistischen Reformansatz und gründete mit N. Berdiaev 1904 das Journal „*Lebensfragen*“.¹⁰⁰

2.4. Vom Idealismus zum christlichen Sozialismus (1905–1909)

Mit der Revolution von 1905, die vorübergehend zu einem parlamentarischen System nach europäischem Vorbild führte, schien die Zeit gekommen, um dem Idealismus politisch zum Durchbruch zu verhelfen. Aus dem Befreiungsbund ging anlässlich der Wahlen zur ersten Duma die „Konstitutionell-demokratische Partei“ (die „Kadetten“) hervor. Bulgakov stand dieser Partei anfangs nahe und schrieb deren

⁹⁴ Diese Einschätzung teilte auch L. Tolstoi, wie in seinem „Letter to Hindu“ (1909) ersichtlich.

⁹⁵ Vgl. Evtuhov, C. (1997). *The cross and the sickle*, S. 57-60.

⁹⁶ Arjakovsky, A., Borrély, A., & Boulgakov, S. (2006). *Essai sur le père Serge Boulgakov*, S. 30.

⁹⁷ Evtuhov, C. (1997). *The cross and the sickle*, S. 69.

⁹⁸ Bulgakov stand Schellings Naturphilosophie nahe, wo die „*natura naturans*“ nicht als Objekt der Naturwissenschaften, sondern als „bildende Kraft“ erscheint.

⁹⁹ Vgl. Evtuhov, C. (1997). *The Cross and the sickle*, S. 71-72.

¹⁰⁰ Vgl. ebd., S. 85-86.

Agrarprogramm, wurde aber nicht Parteimitglied, da er eine einheitliche ideologische und religiöse Positionierung vermisste. Während er sich von den Kadetten entfernte, fand er in der von ihm mitbegründeten „Christlichen Kampfbruderschaft“ eine neue geistige Heimat. Diese Gruppierung hatte sich die Überwindung des Bösen in allen Lebensbereichen und eine totale christliche Transformation der Gesellschaft auf die Fahnen geschrieben. Zu dem Universalgelehrten und Priester Pavel Florenski, Mitgründer der Bruderschaft, sollte ihn später eine langjährige Freundschaft verbinden.¹⁰¹

So hatte sich Bulgakov politisch zum christlichen Sozialisten entwickelt. Sein Programm dabei war die moralische Führung des Volkes, dessen religiöses Potenzial Bulgakov ansprechen wollte. Die philosophische Grundlage für seine politische Mission fand Bulgakov in Solov’ëvs sophiologischer Lehre vom „*Gottmenschentum*“ und dem damit verbundenen Konzept des „*religiösen Materialismus*“. Diese Lehren waren für ihn und viele Intellektuelle seiner Zeit reizvoll, da sie eine einheitliche christliche Weltansicht boten. Im Kern ging es dabei um eine neuartige Definition der zwei Naturen Christi: Christus sei in seiner menschlichen, geschaffenen Natur die *passive Sophia* und in seiner göttlichen Natur der *aktive Logos*. Der Mensch sei als Ebenbild Gottes ein Spiegelbild dieser dualen Natur und trage daher ein ‚gottmenschliches‘ Potenzial in sich. Den gesellschaftlich-historischen Prozess betrachtete Bulgakov mit Solov’ëv als Entwicklung dieses Potenzials.¹⁰²

In seiner Lesart Solov’ëvs betonte er den sozialen Aspekt. „Bulgakovs christlicher Sozialismus war die Anwendung von Solov’ëvs christologischer Konzeption auf das soziale Leben“¹⁰³, wie C. Evtuhov schreibt. In selbstloser christlicher Nächstenliebe erkannte Bulgakov das Prinzip, welches als höchster Ausdruck der Individualität zugleich die Basis für das Leben in der Gemeinschaft darstellt. In dem einflussreichen Aufsatz „*Karl Marx als religiöser Typus*“ aus dem Jahr 1906 stellte Bulgakov den religiösen Gegenpol zum Gottmenschentum dar, den „*atheistischen Humanismus*“ nach L. Feuerbach. Feuerbach, für Bulgakov der geistliche Vater des materialistischen Sozialismus, habe Gott in seiner Lehre eliminiert und an seine Stelle die Menschheit gerückt, d.h. diese vergöttlicht. Diesen philosophischen Gegensatz assoziierte er auf der politischen Ebene mit der Sozialdemokratie (Menschenvergottung) und mit dem christlichen Sozialismus (Gottmenschentum). In dem im selben Jahr gegründeten überparteilichen „*Bund christlicher Politik*“ versuchte Bulgakov diese Konzepte politisch umzusetzen. Er stellte das Volk publizistisch vor die Wahl zwischen Christus und dem Antichrist, allerdings ohne erkennbaren Erfolg.¹⁰⁴

Nachdem Bulgakov seine Stelle am Kiewer Polytechnischen Institut aufgrund seines politischen Engagements verloren hatte, kehrte er mit seiner Familie nach Moskau zurück. 1906 nahm er eine Stelle als Privatdozent für politische Ökonomie an der Moskauer Universität an, die er bis 1911 inne hatte. Als parteiloser christlicher Sozialist wurde Bulgakov im Februar 1907 in die zweite Staatsduma gewählt, stürzte sich aber an der giftigen atheistischen Atmosphäre, die dort herrschte. Mit der Schließung der Duma durch den Premier Stolypin im Juni 1907 war Bulgakov von der Politik vollends enttäuscht.¹⁰⁵

¹⁰¹ Vgl. ebd., S. 91-95.

¹⁰² Vgl. ebd., S. 102-105.

¹⁰³ Ebd., S. 106 (Eigenübersetzung).

¹⁰⁴ Vgl. ebd., S. 103-106.

¹⁰⁵ Vgl. ebd., S. 127.

Sein politisches Scheitern und die Desillusionierung seines weltlichen Ehrgeizes, fielen zeitlich zusammen mit der endgültigen Rückkehr des „verlorenen Sohnes“ zur Orthodoxie. Während eines Besuches in der Zosima-Einsiedelei nahe dem berühmten Optina-Pustyn Kloster im Herbst 1907 hatte Bulgakov während der zufälligen Beichte bei einem *Starez* ein Erlebnis tiefer Reue und Umkehr, in dessen Folge er erstmals wieder das Sakrament der Kommunion empfing. Gedankenverlorenen auf dem Weg zurück ins Gästehaus war Bulgakov unerwartet in der Waldeinsiedelei angekommen.¹⁰⁶

„Dorthin war ich *geführt* worden. (...) Als der Vater den verlorenen Sohn kommen sah, eilte er ihm noch einmal selbst entgegen. Alle menschlichen Sünden sind nur kleine Tropfen vor dem Ozean der Barmherzigkeit Gottes – so hörte ich von dem *Starez*. Ich verließ ihn losgesprochen und versöhnt, erschüttert und in Tränen aufgelöst, und ich fühlte mich wie auf Flügeln in das Innere der bergenden Kirche getragen.“¹⁰⁷

Beide Erfahrungen, die endgültige Enttäuschung mit der Politik und die Rückkehr zur Orthodoxie, markieren wiederum einen Wendepunkt in Bulgakovs Leben. In dem berühmt gewordenen Sammelband „*Wegzeichen*“ (1909) beschreiben Bulgakov und Kollegen (Berdiaev, Struve, Frank, Gershenzon) ihren Richtungswechsel – weg von dem Fokus auf äußere soziale Formen und hin zum inneren religiösen Kern als wahren Ort sozialer Reform. In seinem Beitrag zeigt sich der wortmächtige Bulgakov äußerst reumütig und selbstkritisch und spricht von der Arroganz der Intelligentsia gegenüber dem einfachen Volk, welches auch er ehemals meinte belehren zu müssen.¹⁰⁸

Im Juli 1909 starb Bulgakovs vierjähriger Sohn Ivan nach einer kurzen und schweren Krankheit. Diese Erfahrung sollte den 38-Jährigen – er war ungefähr bei der Hälfte seiner Lebensspanne angelangt – für den Rest seines Lebens zeichnen. Einige Jahre später erinnert er sich an die schmerzhaft und unbegreifliche Erfahrung am Totenbett seines Sohnes, die ihn paradoxerweise mit einer unbekannt Freude erfüllte und für die geistige Welt öffnete.¹⁰⁹

„In einer neuen, bisher unbekannt Klarsicht wurde mein Herz – zusammen mit der Qual des Kreuzes – von einer himmlischen Freude ergriffen, und (...) ich verstand, was es heißt zu lieben, nicht mit einer menschlichen, egoistischen, eigennützig, sondern mit einer göttlichen Liebe. (...) Als wenn der Vorhang, der mich bisher von Anderen getrennt hatte, gefallen wäre, offenbarten sich mir alle Finsternis, Trauer, Kummer, Verbitterung und Leid ihrer Herzen.“¹¹⁰

Die Realität der jenseitigen Welt wurde Bulgakov durch den Tod seines vierjährigen Sohnes bewusst. In seinem autobiographischen Bericht vermittelt er lebhaft den Eindruck von dessen Weiterleben im Jenseits.¹¹¹ Während der Totenliturgie, berichtet Bulgakov, sah er die konzelebrierenden Engel, aber auch die hässlichen Fratzen der Dämonen und bekennt später: „Die Liturgie wird unter der Mitwirkung der Engel gefeiert – muss ich das noch glauben, wenn ich es doch... gesehen habe?“¹¹²

¹⁰⁶ Vgl. Bulgakov, S. (2017). Aus meinem Leben: autobiographische Zeugnisse, S. 59-60.

¹⁰⁷ Ebd., S. 59-60.

¹⁰⁸ Vgl. Evtuhov, C. (1997). The cross and the sickle, S. 131-133.

¹⁰⁹ Vgl. Bulgakov, S. (2017). Aus meinem Leben: autobiographische Zeugnisse, S. 61-64.

¹¹⁰ Ebd., S. 61-62.

¹¹¹ Vgl. ebd., S. 63-64.

¹¹² Ebd., S. 64.

2.5. Die sophianische Wirtschaft (1910–1916)

Der Tod seines Sohnes war ein Ereignis, das in Bulgakovs sozialen Umfeld Wellen schlug. In Briefen an Vertraute schilderte er es als die persönliche Erfahrung der Auferstehung. Um Bulgakov herum bildete sich in der Folge ein mystischer Freundschaftsbund, in dessen Zentrum das christliche Auferstehungsmotiv, die Verwandlung von Tod und Trauer in Leben und Freude, stand. Die Mitglieder dieses Kreises, darunter Gershenzon und Florenski, sollten in den kommenden Jahren eine wichtige Rolle in Bulgakovs Leben spielen. Bulgakov war Florenski Ende November 1910 auf der Beerdigung Tolstois wiederbegegnet.¹¹³ Die tiefe Freundschaft, die sich daraus entwickelte, hielt M. Nestérov später auf dem berühmten Porträt „Die Philosophen“ fest. Was die beiden Männer neben dem christlichen Glauben an die Auferstehung verband, war die Beschäftigung mit dem sophiologischen Werk V. Solov’ëvs, dem sich Bulgakov in diesen Jahren, vermutlich auch auf Anregung Florenskis hin, erneut zuwandte.¹¹⁴

Bulgakov vertiefte sich derart in Solov’ëvs Philosophie, dass sie „ein untrennbarer Teil von ihm wurde“¹¹⁵ und begann sie als Leinwand für sein eigenes Denken zu verwenden. Die besondere Anziehungskraft von Solov’ëvs Philosophie lag für Bulgakov darin, dass sie eine Synthese der Positionen des „mechanistischen Materialismus“ und des „idealistischen Subjektivismus“ erlaubte, die für die zeitgenössische Philosophie ein wichtiges Problem darstellte. Das Programm der marxistischen Materialisten war die Unterwerfung und Beherrschung der Natur auf der Grundlage ihres wissenschaftlichen Verständnisses. Demgegenüber hatten Idealisten in ihrer Abstraktion die Natur zur Nebensache erklärt. Für sich genommen war keine der beiden Positionen zufriedenstellend für Bulgakov und ihre Integration war, als weitere Spielart seines Lebensthemas, das bestimmende Motiv in dieser Lebensphase. Die Lösung bestand in Solov’ëvs Naturbegriff – *die Natur als atmendes Lebewesen*, anstatt als tote Maschine oder als irrelevantes Detail. Die Menschheit sollte mit einer so verstandenen Natur kooperieren. Für Bulgakov bedeutete „Solov’ëvs Bild der Natur (...) den Kern der Weltsicht, die allmählich Gestalt annahm“¹¹⁶. Eng damit verwoben war Solov’ëvs Konzept von Sophia als ‚Leib und Materie der Gottheit‘ – ein Bild, das bereits in Bulgakovs Kindheitserinnerung aufgetaucht war.¹¹⁷

Die Motive der Wiederauferstehung und der lebendigen Natur als Ausdruck von Sophia sollten einen wesentlichen Stellenwert in Bulgakovs wirtschaftlichen Denken einnehmen. In seinem monumentalen Werk „*Philosophie der Wirtschaft*“, mit der er sich 1912 habilitierte, entfaltet Bulgakov den Gedanken, dass die Natur in und durch Sophia von ihrem gefallen Zustand in einen vergeistigten Zustand transformiert werden könne. Damit lieferte er eine religiös inspirierte Antwort auf die *Agrarfrage*, die russische Ökonomen zu dieser Zeit beschäftigte: wie lässt sich sicherstellen, dass individuelle Landeigentümer in einem postfeudalen System zu einer florierenden Volkswirtschaft beitragen? Bulgakov dachte, er habe mit seiner „*Philosophie der Wirtschaft*“ eine tragfähige Arbeitsethik entwickelt: Durch seine Arbeit würde der

¹¹³ Leo Tolstoj hat beiden Denkern in persönlichen Begegnungen wichtige Impulse gegeben.

¹¹⁴ Vgl. Evtuhov, C. (1997). *The cross and the sickle*, S. 135-137.

¹¹⁵ Ebd., S. 138 (Eigenübersetzung).

¹¹⁶ Ebd., S. 139 (‘’).

¹¹⁷ Vgl. ebd., S. 138-139.

Landwirt an der Vergeistigung der Natur und damit an der universalen Wiederauferstehung mitwirken. „Bulgakovs Instruktion, wirtschaftliche Tätigkeit als von Sophia inspirierten, schöpferischen Prozess zu behandeln, läuft auf eine Ethik fröhlicher und kreativer Arbeit hinaus“¹¹⁸, so fasst C. Evtuhov diese Vorstellung zusammen.¹¹⁹

In der Öffentlichkeit trat Bulgakov in dieser Phase mit Publikationen als christlicher Nationalökonom in Erscheinung. 1910 wurde er Chefredakteur des von M. Morozowa gegründeten Verlages „Weg“. Das Verlagsprogramm bestand darin, die Vision einer modernen, philosophisch reflektierten Orthodoxie im Kontext der zeitgenössischen russischen Gesellschaft zu präsentieren. Im Verlag „Weg“ publizierte Bulgakov zu sämtlichen Themen, die ihn in diesen Jahren beschäftigten – über Solov’ëvs Religionsphilosophie in dem Sammelband „Über V. Solov’ëv“, sowie über das Verhältnis von Wirtschaft und Religion in den Bänden „Zwei Städte“ (1911) und die „Philosophie der Wirtschaft“ (1912). Er wurde in dieser Periode von Bekannten als Intellektueller beschrieben, „der über Oscar Wilde und Scriabin diskutierte, während er gleichzeitig in der Lage war, sich mit zahlreichen Bischöfen zu unterhalten“^{120 121}.

Im Jahr 1911 verließ Bulgakov mit rund 130 anderen Angestellten aus Protest über die staatliche Aufhebung der universitären Autonomie die Moskauer Universität. 1912 wurde er nach der erfolgreichen Verteidigung seiner Habilitationsschrift, der „Philosophie der Wirtschaft“, zum Professor für politische Ökonomie am Moskauer Handelsinstitut ernannt.¹²² Überzeugt von der eigentlich religiösen Natur des Lebens stellte Bulgakov in seinen Vorlesungen die Geschichte der politischen Ökonomie als Abfolge unterschiedlicher Weltansichten oder ‚Philosophien der Wirtschaft‘ dar. Religion sei „(...) das Fundament auf dem unterschiedliche ‚übergeordnete Strukturen‘ errichtet werden“^{123 124}.

C. Evtuhov hält im Hinblick auf diese Periode in Bulgakovs Leben abschließend fest, dass sich Bulgakov darin intensiv mit der Wechselwirkung zwischen seinem orthodoxen Glauben und der Erfahrung von Wirtschaft und Gesellschaft auseinandersetzte. Vor dem Hintergrund dieses spannungsreichen Verhältnisses formulierte Bulgakov in der „Philosophie der Wirtschaft“ als christliche Vision einer Integration dieser beiden Lebensbereiche in der „sophianischen Wirtschaft“.¹²⁵

2.6. Revolutionsjahre und Emigration (1917–1922)

Mit der Rückkehr zum Glauben um das Jahr 1907 hatte auch die orthodoxe Vorstellung vom heiligen Zarentum und seiner Bedeutung für das Schicksal Russlands an Wert für Bulgakov gewonnen. Dementsprechend deprimiert reagierte er auf die Revolution von 1917 und die bolschewistische Machtergreifung.¹²⁶

¹¹⁸ Ebd., S. 155 (Eigenübersetzung).

¹¹⁹ Vgl., S. 147-155.

¹²⁰ Arjakovsky, A., Borrély, A., & Boulgakov, S. (2006). Essai sur le père Serge Boulgakov, S. 32 (Eigenübers.).

¹²¹ Vgl. ebd. S. 32-33.

¹²² Vgl. Bulgakov, S. (2017). Aus meinem Leben: autobiographische Zeugnisse, S. 193.

¹²³ Bulgakov in „Zwei Städte“, zitiert nach Evtuhov, C. (1997). The cross and the sickle, S. 141 (Eigenübers.).

¹²⁴ Vgl. ebd., S. 141-147.

¹²⁵ Vgl. ebd., S. 142.

¹²⁶ Vgl. Bulgakov, S. (2017) Aus meinem Leben: autobiographische Zeugnisse, S. 74-76.

„Die Revolution erlebte ich als eine Tragödie, als Untergang dessen, was mir am teuersten, liebsten, erfreulichsten im russischen Leben war, als Untergang der Liebe. (...) Ich liebte den Zaren, wollte Russland nur mit dem Zaren, ohne Zar war Russland für mich nicht Russland.“¹²⁷

Im Revolutionsjahr 1917 wurde Bulgakov zum ordentlichen Professor für politische Ökonomie an die Moskauer Universität berufen und übte diese Tätigkeit neben seiner Lehrstelle am Handelsinstitut aus. Inhaltlich setzte er sich zunehmend mit religionsphilosophischen und theologischen Themen auseinander. Dies spiegelte sich auch in der Publikation der Schrift „*Abendloses Licht*“ im selben Jahr wieder. Das Werk gilt als Ergänzung zu „*Philosophie der Wirtschaft*“, da Bulgakov darin deren religiöse Grundlage in der orthodoxen Kosmologie und Anthropologie entwickelt.¹²⁸

Von 1917 bis 1918 war Bulgakov als Laiendelegierter und Vertreter der Universitäten am allrussischen Landeskonzil der orthodoxen Kirche beteiligt und wurde schließlich mit großer Mehrheit in den obersten Kirchenrat gewählt. Über viele Jahre vorbereitet, sollte das Konzil die lang ersehnte Reform von Kirche und Gesellschaft auf den Weg bringen. Ein wesentliches Ergebnis des Konzils war die Wiedereinführung des Patriarchats. Bischof Tikhon, der erste Patriarch nach dem Untergang des Zarentums, sollte die Kirche als starker Führer gegen die Bolschewisten verteidigen. Die sozialistische Regierung setzte die Kirche zunehmend unter Druck und ergriff offene Maßnahmen gegen sie. Das Verhältnis zwischen Kirche und Staat wurde auf orthodoxer Seite im Sinne des Kampfes zwischen Christus und dem Antichrist gedeutet. Vor diesem Hintergrund verfasste Bulgakov im Auftrag des Patriarchen Tikhon, dem er freundschaftlich verbunden war, den ersten Hirtenbrief an die russisch-orthodoxen Gläubigen.¹²⁹

In dieser dramatischen Zeit, erinnert sich Bulgakov in seiner Autobiographie, äußerte sich der geheime Wunsch Priester zu werden immer stärker; seine Seele „sehnte sich nach dem Altar.“¹³⁰ Am Pfingsttag 1918 empfing er im Danilov-Kloster außerhalb Moskaus die Weihe zum Diakon und wurde am darauffolgenden Tag des Heiligen Geistes zum Priester geweiht. Diesem Wendepunkt in Bulgakovs Leben war eine qualvolle Woche voller Problemen vorausgegangen, die er rückblickend als geistlichen Sterbeprozess interpretierte.¹³¹

„Die Passionswoche vor der Priesterweihe bestand für mich in einem *Sterben* für dieses Leben, und dieses Sterben hatte schon mit der getroffenen Entscheidung begonnen. (...) Es war wie eine lang andauernde Agonie (...). Diese Qual der geistigen Geburt war eine große Gnade Gottes.“¹³²

Unmittelbar nach der Weihe zelebrierte Vater Bulgakov an der Seite seines Freundes P. Florenski in Moskau einige Male die Liturgie. Wenig später wurde er aufgrund seines Priesteramtes von der Moskauer Universität ausgeschlossen und floh zu seiner Familie nach Jalta auf der Krim. Ab Herbst 1919 war Bulgakov dort Professor für

¹²⁷ Ebd., S. 74.

¹²⁸ Vgl. Evtuhov, C. (1997). *The cross and the sickle*, S. 171-172.

¹²⁹ Vgl. ebd., S. 219-224.

¹³⁰ Bulgakov, S. (2017). *Aus meinem Leben: autobiographische Zeugnisse*, S. 32.

¹³¹ Vgl. ebd., S. 29-38.

¹³² Ebd., S. 35-36.

politische Ökonomie und Theologie, verlor die Stelle aber bereits nach einem Jahr, nachdem die Rote Armee auch die Krim eingenommen hatte.¹³³

Trotz der schwierigen Verhältnisse war Bulgakov in dieser Periode (1918-1922) im theologischen Bereich sehr produktiv. Er wirkte als zweiter Priester in der Alexandr-Newski Kirche in Jalta und verfasste einige philosophische und theologische Werke, darunter „*Die Philosophie des Namens*“ und „*Die Tragödie der Philosophie*“. In „*An den Mauern von Chersones*“ liebäugelte Bulgakov kurzzeitig mit der Konversion zum katholischen Glauben, kam von diesen Überlegungen aber wieder ab.¹³⁴

Das religionsfeindliche sozialistische Regime machte zunehmend Druck auf „nicht reformierbare“ Intellektuelle. Am 30.12.1922 wurde Bulgakov mitsamt seiner Familie – mit tragischer Ausnahme eines seiner Söhne – per Schiff von Simferopol aus der UdSSR ausgewiesen. Die erste Station auf der damals üblichen Ausreiserooute war Konstantinopel. Kurz nach der Ankunft besuchte Bulgakov das einstige Zentrum des byzantinischen Christentums, die Hagia Sophia. Nach den dramatischen Ereignissen im Zuge der Ausweisung hatte Bulgakov während der Betrachtung der eindrucksvollen Kuppelbasilika erneut eine religiöse Erfahrung, die er abermals als „Begegnung mit Sophia“ deutete.¹³⁵ Kurz danach hielt er in seinem Tagebuch fest:

„Das Gefühl innerer Klarheit bereitet sich aus, Enge und Schwere unseres kleinen und leidenden ‚Ich‘ verschwinden, es ist nicht mehr da, die Seele ist von ihm geheilt, zerfließt in den Gewölbebögen und vereint sich mit ihnen. Sie wird zur Welt: ich in der Welt und die Welt in mir.“¹³⁶

Diese Erfahrung der Einheit von Beobachter und Objekt, des „alles in allem und alles in mir“¹³⁷ inmitten der Hagia Sophia deutete Vater Bulgakov als „eine Erscheinung des sophianischen Wesens der Welt“¹³⁸, das weder Himmel, noch Erde sei, „sondern das Himmelsgewölbe über der Erde“¹³⁹. Wiederum erscheint die Integration der Polarität von Himmel und Erde, bzw. Geist und Materie als die Hauptfunktion von Sophia. Bulgakov charakterisiert diese Erscheinung weiter als Verschmelzung der Philosophie Platons mit dem Christentum.

„Das ist wirklich *Sophia*, die gegenwärtige Einheit der Welt im Logos, die innere Verbundenheit von allem mit allem, die Welt der göttlichen Ideen (...) die heidnische Sophia Platons schaut und begreift sich selbst in der christlichen Sophia, die Weisheit Gottes (...).“¹³⁹

Die Kontemplation der Hagia Sophia hatte auch eine ökonomische Dimension, denn auch „die universale Kirche hat ihren Osten und ihren Westen“¹⁴⁰, dessen Einheit es zu achten gelte. Diese religiöse Erfahrung markierte nach C. Evtuhov einen weiteren Wendepunkt¹⁴¹ in Bulgakovs Leben und prägte seine weitere geistige Entwicklung im Exil.

¹³³ Vgl. ebd., S. 38, sowie Evtuhov, C. (1997). *The cross and the sickle*, S. 230-231.

¹³⁴ Vgl. Arjakovsky, A., Borrély, A., & Boulgakov, S. (2006). *Essai sur le père Serge Boulgakov*, S. 40-41.

¹³⁵ Evtuhov, C. (1997). *The cross and the sickle*, S. 231.

¹³⁶ Bulgakov, S. (2017). *Aus meinem Leben: autobiographische Zeugnisse*, S. 97.

¹³⁷ Ebd.

¹³⁸ Ebd., S. 98.

¹³⁹ Ebd., S. 97.

¹⁴⁰ Ebd., S. 103.

¹⁴¹ Vgl. Evtuhov, C. (1997). *The Cross and the sickle*, S. 45.

2.7. Leben im Exil (1923–1938)

Die nächste Station auf der Reise ins Exil war Prag. Dort wurde Bulgakov 1923 an der neu gegründeten russischen Volksuniversität zum Professor für Kirchenrecht und Theologie ernannt und verfasste sein erstes eigentlich theologisches Werk „*Die hll. Petrus und Johannes: Die beiden ersten Apostel*“. Im Oktober 1923 nahm er am Gründungskongress der „Russischen Christlichen Studentenbewegung“ (RChSD) teil. Nach Abschluss des Kongresses gründete er gemeinsam mit Berdiaev, Florovski, A. Kartashev und anderen Theologen die „Bruderschaft der heiligen Sophia“ als professoralen Förderkreis der RChSD. Diese Initiativen waren für seinen weiteren Werdegang entscheidend, denn im folgenden Jahr ging daraus das Institut St. Serge für Orthodoxe Theologie in Paris hervor – Bulgakovs Wirkungsstätte für den Rest seines Lebens. 1925 erhielt er dort einen Lehrstuhl für orthodoxe Dogmatik, wurde 1931 zum Studieninspektor und 1940 zum Dekan des Institutes ernannt.¹⁴²

In den Sitzungen der „Bruderschaft der heiligen Sophia“ bemühte sich Bulgakov seinen akademischen Kollegen die Sophiologie im Kontext der orthodoxen Dogmatik zu erklären. Mit Verweis auf das Buch der Sprichwörter (1,20) formulierte er erstmals die Idee, dass Sophia keine Qualität Gottes, sondern – da fähig ‚auf den Straßen und Plätzen zu schreien‘ – immer schon personifiziert gewesen sei.¹⁴³ Im Hinblick auf ihre Beziehung zur Trinität hält er fest:

„Sophia, die Weisheit Gottes, ist die Offenbarung des Lebens des dreifaltigen Gottes, die Manifestation der Natur der Gottheit (...) Sophia gehört der ganzen Heiligen Trinität als Selbstoffenbarung der Gottheit an. (...) Sophia hat kein eigenständiges hypostatisches Wesen, sondern personifiziert sich in jeder der göttlichen Hypostasen. Als göttliches Leben *in actu* ist Sophia eine (...) das Wesen Gottes enthüllende Energie (...).“¹⁴⁴

Anfang 1926 erkrankte Bulgakov erstmals in seinem Leben schwer. Sein Zustand war durch ein lebensgefährliches Fieber gekennzeichnet. Im autobiographischen Bericht „*Meine Krankheit*“ schildert er seine Krankheitserfahrung. In Folge des heftigen Fiebers hatte er das Bewusstsein von Raum und Zeit, wie auch das seines Körpers verloren, „(...) weil sich dieser Körper (...) in den Raum hinein ausweitete.“¹⁴⁵ Die Fieberhitze interpretiert Bulgakov als Läuterungsprozess:

„Mit einem Wort, mein Ich war in der Fieberhitze zerschmolzen und hatte sich verflüssigt. Mein geistiges Ich aber erlangte immer größere Schärfe und Bewusstheit. Es war ein unerbittlicher Richter meines Lebens.“¹⁴⁶

Die Krankheit wurde lebensbedrohlich für Bulgakov. In der Nacht vom 10. auf den 11. Januar 1926 hatte er vermutlich eine ‚Nahtoderfahrung‘. Nachdem die Sorge um seine Familie durch die versichernden Worte eines Nahestehenden besänftigt worden war, kam „eine ungeahnte Freude, Ruhe und Freiheit“ über ihn und er entfernte sich aus „dieser Welt“:¹⁴⁷

¹⁴² Vgl. Arjakovsky, A., Borrély, A., & Boulgakov, S. (2006). *Essai sur le père Serge Boulgakov*, S. 42-46.

¹⁴³ Vgl. ebd., S. 43-44.

¹⁴⁴ Bulgakov, S., zitiert nach ebd. (Eigenübersetzung).

¹⁴⁵ Bulgakov, S. (2017). *Aus meinem Leben: autobiographische Zeugnisse*, S. 152.

¹⁴⁶ Ebd., S. 153.

¹⁴⁷ Vgl. ebd., S. 154.

„Ich war gestorben und befand mich jenseits dieser Welt. In mir strahlte eine besondere Freude. Alle Menschen waren meinem Gefühl nach lebendig und mir gleichermaßen nahe, die Lebenden wie auch die Verstorbenen. (...) das Raumgefühl war für mich frei: Ich befand mich auf meiner geliebten heimatlichen Krim (...) Über allem herrschte die Gegenwart Gottes (...). Dann bewegte ich mich – wie einem inneren Befehl gehorchend – vorwärts, aus dieser Welt nach dort – zu Gott. (...) Es glühten unsagbare Lichter des Nahens und der Gegenwart Gottes, das Licht wurde immer heller, die Freude immer unerklärlicher (...).“¹⁴⁸

An diesem Punkt rief ihn die innere Stimme seines Schutzengels zurück ins Leben – sie „seien schon zu weit gegangen und müssten ins Leben zurückkehren.“¹⁴⁹ Bulgakov empfand diese Unterbrechung in seinem Leben als Neugeburt.¹⁵⁰ C. Evtuhov unterstreicht die Wichtigkeit dieser Nahtoderfahrung für Bulgakovs „zweites Leben“ als Theologe. Sie bestimmt Bulgakov als einen mystischen Theologen, dessen Schriften sich auf *passive*, intuitive Wahrnehmung berufen und weniger das Ergebnis *aktiven* Bemühens sind.¹⁵¹ „Seine Stimme war nicht einfach die eines Exil-Priesters; es war eine Stimme aus dem Jenseits.“¹⁵² Zugleich scheint Bulgakovs läuternde Fiebererfahrung eine ernüchternde Auswirkung gehabt zu haben, die sich auch in einer Neubewertung von Solov’ev äußerte. In einem Brief an den Theologen G. Flovosky beschrieb er das einstige Idol als religiös unreif und nicht überzeugend, wengleich als ‚einen der Väter‘.¹⁵³

Zwischen 1927 und 1929 wurde Bulgakovs kleine dogmatische Trilogie veröffentlicht, deren einzelne Bände die Figuren der Deesis Darstellung thematisieren: „*Der nicht verbrennenden Dornbusch. Mariologie*“ (1927), „*Der Freund des Bräutigams. Über Johannes den Täufer*“ (1927) und „*Die Jakobsleiter. Lehre von den Engeln*“ (1929).¹⁵⁴ Die Reihe trug später zu Bulgakovs Ruf als einem der größten orthodoxen Theologen des 20. Jahrhunderts bei. Auf mehreren Vortragsreisen, unter anderem in die USA und nach Großbritannien, machte Bulgakov das orthodoxe Christentum einem westlichen Publikum bekannt. Bedeutend war in dieser Hinsicht auch das Buch „*Die Orthodoxie*“ (1932), welches für das westliche Verständnis es orthodoxen Glaubens prägend war.¹⁵⁵

Der Grund für Bulgakovs Entscheidung Priester zu werden lag in dem Wunsch, die Liturgie zu feiern. Doch während der rund 25 Jahre seines Priestertums wurde ihm nie eine eigene Kirchengemeinde zugesprochen. Dies war für Bulgakov ein belastender Umstand, wie er in seiner Autobiographie bekennt. Seit jungen Jahren war geistige Freiheit von zentraler Bedeutung für ihn gewesen. Der Wunsch danach hatte ihn 1888 zum Wechsel vom geistlichen Seminar, welches er als Knechtschaft erlebte, auf ein weltliches Gymnasium bewogen. Mit seiner Nahtoderfahrung im Januar 1926 hatte er diese Freiheit direkt erfahren – als unsagbares Licht und immense Freude. Bulgakovs Liebe zur Freiheit war prägend für sein Verhältnis zur Kirche.¹⁵⁶

¹⁴⁸ Ebd., S. 154.

¹⁴⁹ Ebd.

¹⁵⁰ Vgl. ebd., S. 155.

¹⁵¹ Vgl. Evtuhov, C. (1997). *The cross and the sickle*, S. 237.

¹⁵² Ebd. (Eigenübersetzung).

¹⁵³ Vgl. ebd., S. 235-238.

¹⁵⁴ Vgl. Arjakovsky, A., Borrély, A., & Boulgakov, S. (2006). *Essai sur le père Serge Boulgakov*, S. 45.

¹⁵⁵ Vgl. Evtuhov, C. (1997). *The cross and the sickle*, S. 234.

¹⁵⁶ Vgl. Bulgakov, S. (2017). *Aus meinem Leben: autobiographische Zeugnisse*, S. 39-50.

„Sünden gegen die Freiheit sind Sünden gegen die Orthodoxie und gegen die Kirche (...) Und genau diese Gleichsetzung hat in mir den ‚Orthodoxismus‘ (...), Knechtschaft und Fetischismus ausgemerzt.“¹⁵⁷

Kaum überraschend machte er sich mit dieser liberalen Haltung in der Kirche nicht nur Freunde.¹⁵⁸ Die Despotie und Gleichgültigkeit mancher Bischöfe war für Bulgakov das „weitaus schwerste Kreuz“.¹⁵⁹

„Insgesamt hat dieses Lebensgefühl mich von dem kirchlichen Milieu abgesondert, in dem ich lebte und das durchdrungen war von der Verabsolutierung des Relativen und von der Auslöschung des Geistes und der schöpferischen Kraft aus Liebe zum Fleisch und zur Macht, was auf der anderen Seite zu Kriecherei führte.“¹⁶⁰

Der Dualismus von Geist und Materie kommt so auch in Bulgakovs ambivalenten Verhältnis zur orthodoxen Kirche zum Ausdruck. Einerseits hatte er hohe Achtung vor der mystischen Realität des Bischofsamtes und der historischen kirchlichen Formen, andererseits warnte er vor der „Versuchung einer eigentümlichen Menschenvergottung“ des Episkopats und der Verabsolutierung des Relativen.¹⁶¹ In diesem Umfeld fühlte sich Bulgakov einsam, spricht aber von gleichgesinnten Klerikern, die sein „sophianisches Lebensgefühl“ stillschweigend teilten.¹⁶² Mit seinem integrativen Kirchenbegriff war Bulgakov prädestiniert für eine Rolle in der ökumenischen Bewegung, welche „(...) faktisch die erwachende Unzufriedenheit mit dem Provinzialismus“¹⁶³ zum Ausdruck brachte. Wie A. Arjakovsky betont, war der „sophiologische Gedanke von Vater Bulgakov zutiefst ökumenisch.“¹⁶⁴ Bulgakov bekennt in seiner Autobiographie:

„Die Kirche als Leib Christi fällt natürlich *nicht* mit Bekenntnisgrenzen zusammen, sie ist auch nicht auf die Orthodoxie beschränkt. Wahre Christen gibt es in der gesamten christlichen Welt (...). Die christliche Nähe und universale Einheit in Christus habe *ich aus Erfahrung* in der ‚ökumenischen‘ Gemeinschaft kennengelernt.“¹⁶⁵

Ab Ende der 1920er engagierte er sich voll in der ökumenischen Bewegung. 1927 war Bulgakov unter den ersten Teilnehmern der Konferenz „Glaube und Verfassung“ in Lausanne und wirkte bei der Bildung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) mit. Der Schwerpunkt seiner ökumenischen Tätigkeit lag zu dieser Zeit aber in der Begegnung mit der anglikanischen Kirche in Großbritannien. 1928 wurde er zum Vizepräsident der von ihm mitgegründeten St. anglikanisch-orthodoxen Fellowship St. Alban und St. Sergius gewählt und nahm in den folgenden Jahren an einer Reihe von ökumenischen Treffen teil. Bulgakov gründete sein Ökumene-Verständnis auf die Unterscheidung der Kirche als überzeitlich mystische Realität und der Lokalkirche als historische Form derselben. Im übergeordneten mystischen Bereich stünden die

¹⁵⁷ Ebd., S. 39.

¹⁵⁸ Vgl. Arjakovsky, A., Borrély, A., & Boulgakov, S. (2006). *Essai sur le père Serge Boulgakov*, S. 46

¹⁵⁹ Bulgakov, S. (2017). *Aus meinem Leben: autobiographische Zeugnisse*, S. 47.

¹⁶⁰ Ebd., S. 39.

¹⁶¹ Ebd., S. 46.

¹⁶² Vgl. ebd., S. 50.

¹⁶³ Ebd., S. 48.

¹⁶⁴ Arjakovsky, A., Borrély, A., & Boulgakov, S. (2006). *Essai sur le père Serge Boulgakov*, S. 53 (Eigenübers.)

¹⁶⁵ Bulgakov, S. (2017). *Aus meinem Leben: autobiographische Zeugnisse*, S. 41

Konfessionen in einer geistigen Gemeinschaft, weshalb z.B. die Interkommunion aus Bulgakovs Perspektive kein Problem darstelle.¹⁶⁶

Während Bulgakov in Übersee (CA, USA, GB) als ökumenischer Botschafter der Orthodoxie sehr positiv aufgenommen wurde, geriet er von Seiten konservativer orthodoxer Kreise zunehmend unter Druck. Ende 1935 erhob die Russisch Orthodoxe Auslandskirche (ROKA) eine Häresieanklage gegen Bulgakov. Wenig später erließ das Moskauer Patriarchat Dekrete mit der Verurteilung von Bulgakovs Sophiologie und seiner Kenosis-Lehre. Auf die im Rahmen der „sophiologische Kontroverse“ unter anderem von V. Lossky, G. Florovsky und dem später kanonisierten Johannes von Shanghai und St. Francisco vorgebrachten Häresievorwürfe reagierte Bulgakov mit der Publikation der klärenden Abhandlung „*Wisdom of God. A brief summary of Sophiology*“, die 1937 veröffentlicht wurde. Metropolit Evlogij von Frankreich und Westeuropa, der Bulgakov zugetan war, wies die Vorwürfe allerdings als unbegründet zurück.¹⁶⁷

Diese Bedrängnisse minderten Bulgakovs theologische Produktivität kaum. Im Zeitraum von 1933 bis 1939 erschien Bulgakovs „große dogmatische Trilogie“ über das Gottmenschentum – „*Das Lamm Gottes*“ (1933) über Christologie, „*Der Tröster*“ (1935) über Pneumatologie und „*Die Braut des Lammes*“ (1939) über Sophia.¹⁶⁸

2.8. Letzte Krankheit und Tod (1939–1944)

Anfang März 1939 wurde bei Bulgakov Kehlkopfkrebs diagnostiziert, was zwei heikle Operationen mit ungewissem Ausgang nötig machte. Er nahm diese Hiobsbotschaft mit christlicher Ergebung auf:

„Dein Wille geschehe. Heute hat mir der Tod ins Antlitz geblickt – Aufgrund eines Krebsgeschwürs der Stimmbänder bzw. einer Operation mit der Gefahr entweder eine tödlichen Ausgangs oder eines unvermeidlichen Verlustes der Stimme. Ich nehme den Willen Gottes demütig und gehorsam, sogar ruhig an.“¹⁶⁹

Die erste Operation überstand Bulgakov erstaunlich gut, obwohl er im Anschluss daran seine Stimme verlor und sich nur schriftlich mitteilen konnte. Im autobiographischen Bericht „*Meine Krankheit*“ erinnert er sich trotz der Schmerzen und Sorgen um Angehörige an ein „Hochgefühl der Liebe“, welches er als Wirken des Heiligen Geistes interpretierte.¹⁷⁰ Die zweite Operation Anfang der Karwoche hatte hingegen qualvolle Folgen wie akute Atemnot, die Bulgakov als Martyrium schildert:

„Es war ein Sterben, zwar mit Unterbrechungen, aber ohne jeden Lichtblick. Ich war in eine Art Finsternis eingetaucht (...). Das Licht des Lebens war erloschen, eine gnadenlose Teilnahmslosigkeit hatte mich ergriffen, das, wovon es heißt: ‚Warum hast Du mich verlassen?‘“¹⁷¹

¹⁶⁶ Vgl. Arjakovsky, A., Borrély, A., & Boulgakov, S. (2006). *Essai sur le père Serge Boulgakov*, S. 47-53.

¹⁶⁷ Vgl. ebd., S. 46-47.

¹⁶⁸ Vgl. Nichols, A. *Wisdom from Above. A Primer in the Theology of Father Sergei Bulgakov*, S. 10.

¹⁶⁹ Bulgakov, S. (2017). *Aus meinem Leben: autobiographische Zeugnisse*, S. 145.

¹⁷⁰ Vgl. ebd., S. 144.

¹⁷¹ Ebd., S. 145-146.

Im Rückblick interpretiert Bulgakov seine Erfahrung des Sterbens in der Karwoche in Analogie zum biblischen Bericht vom Sterben Jesu Christi, dessen „beinahe leibliche Nähe“¹⁷² er wahrnahm. Dabei unterscheidet er zwischen physischem Sterbeprozess und dem Tod, an den er sich nach seiner Nahtoderfahrung (1926) als lichtvoll und befreiend erinnerte. Die totale Erschöpfung und das Reduziert-sein auf körperliches Leiden, die Bulgakovs Sterbeerfahrung von 1939 begleiteten, deutete er gleichzeitig als Gottverlassenheit und als Nähe Gottes.¹⁷³

„Durch mein menschliches Sterben erschloss sich mir Sein Sterben, das menschliche Sterben im Gottmenschen. Das Göttliche erlosch gleichsam in der Gottverlassenheit, und das Menschliche starb. Es war mit jedem menschlichen Sterben identisch und in diesem Sinne universal, umfasste alle dessen Gestalten, alle tödlichen Krankheiten waren dessen Synthese.“¹⁷⁴

Als geistige Essenz der Sterbenserfahrung verdichtet sich in Bulgakovs autobiographischen Bericht demütige und selbstaufopfernde Hingabe:

„Und dieses Sterben war die Qual aller Qualen. (...) Es vollzog sich als äußerste Kenosis. (...) In dieser Selbsterniedrigung des Gottmenschen besteht die erlösende Kraft Seines Todes, der menschliche Tod ist der Weg zum gottmenschlichen Tod.“¹⁷⁵

Auf das Motiv der freiwilligen Opferbereitschaft und der Selbstentäußerung (griech. *Kenosis*), das Bulgakov rund vierzig Jahre vorher als jungen Akademiker beim Anblick der „Sixtinischen Madonna“ berührt hatte, wies er noch im selben Jahr in dem Essay „*Sophiologie des Todes*“¹⁷⁶ hin.

Bulgakovs Depression, das „fortdauernde Sterben“ in Folge der Operation dauerte noch einige Wochen an. Völlig niedergeschlagen, auch aufgrund der erniedrigenden Stummheit, nahm er nicht am kirchlichen Leben teil. Kurz vor Pfingsten und dem Jubiläum seiner Priesterweihe am Tag des heiligen Geistes „endete dieser Zustand durch die Barmherzigkeit Gottes“¹⁷⁷ plötzlich. Ein naher Freund überzeugte ihn davon, dass er seine Stimme wiedererlangen würde und so kam es.

„Gott erwies mir Sein Erbarmen. Ich vergoss Tränen der Freude wie noch nie in meinem Leben. (...) Am Vorabend und am Tag des heiligen Pfingstfestes war ich in der Kirche und am Tag des Heiligen Geistes empfing ich (...) die Heilige Kommunion. (...) Das Leben - mit all seinen neuen Aufgaben und Schwierigkeiten - hatte wieder begonnen.“¹⁷⁸

In seinen letzten Lebensjahren lies Bulgakovs Engagement kaum nach. Er unterrichtete weiterhin am Institut St. Serge in Paris und wirkte ab 1940 zusätzlich als dessen Dekan. Täglich zelebrierte er die Morgenliturgie in der Institutskirche – ein Privileg, welches ihm aus Mitleid nun nicht mehr verwehrt wurde. Während der deutschen Besatzung engagierte sich Bulgakov im Widerstand gegen die Nationalsozialisten und bot dem Résistance-Kreis um Marie Skobtsova und Dimitri Klépinine geistliche Unterstützung (beide wurden später von der orthodoxen Kirche als Neu-

¹⁷² Ebd., S. 146.

¹⁷³ Vgl., S. 146-149.

¹⁷⁴ Ebd., S. 148.

¹⁷⁵ Ebd., S. 148.

¹⁷⁶ Vgl. Evtuhov, C. (1997). *The Cross and the sickle*, S. 235.

¹⁷⁷ Bulgakov, S. (2017). *Aus meinem Leben: autobiographische Zeugnisse*, S. 150.

¹⁷⁸ Ebd.

martyrer kanonisiert). 1943 wurde sein Engagement vom katholischen theologischen Institut von Paris mit einem Ehrendokortitel gewürdigt.¹⁷⁹

Bulgakovs letztes theologisches Werk, die „*Apokalypse des Johannes*“, das er im Sommer 1943, rund ein Jahr vor seinem Tod fertigstellte, betrachtete er selbst als „Epilog“ seines theologischen Schaffens. Er stellt den Evangelisten Johannes darin als mystischen, bzw. ‚wahren‘ Theologen dar, dessen Offenbarung passiv empfangen und nicht diskursiv konstruiert wurde.¹⁸⁰

Am 05. Juni 1944, dem Tag des Heiligen Geistes und 26-jährigen Jubiläum seiner Priesterweihe, zelebrierte Bulgakov seine letzte Liturgie in Vorahnung seines nahenden Todes. Am selben Abend erlitt er einen Hirnschlag und fiel in einen koma-tösen Zustand. Einige seiner geistlichen Schülerinnen, unter anderem und die Ikonen-malerin Johanna Reitlinger, wachten an seiner Seite. Am 10. Juni, nachdem sich sein Gesichtsausdruck von dem angestregten Nachdenkenden in jenen kindlicher Freude verwandelt hatte, wurden sie Zeugen einer Lichterscheinung um Bulgakovs Kopf, die zwei Stunden anhielt.¹⁸¹ Schwester Johanna notierte wenig später: „Das Gesicht von Vater Sergij leuchtete vollständig; es war ein kraftvolles und sehr reales Licht. Es war schwierig seine Gesichtszüge in diesem Moment auszumachen, da es ganz erleuchtet war. (...) Diese Erscheinung war derart überraschend und so freudvoll, dass wir vor innerem Glück fast weinten.“¹⁸²

Am 13.07.1944 starb Sergij Bulgakov und wurde zwei Tage später auf dem Friedhof Sainte-Geneviève-des-Bois in Paris beigesetzt. In seiner Rede zum Gedenken an Vater Sergij sagte Metropolit Evlogij: „Deine Theologie war nicht nur Frucht deines Verstandes, sondern du hast sie im Herzen erlitten, sie war mit deinem Herzblut getränkt und befruchtet. (...) Ja, du warst wirklich ein christlicher Weiser, ein Lehrer des Lebens, der nicht nur mit dem Wort, sondern mit seinem ganzen Leben gelehrt hat.“¹⁸³

2.9. Zusammenfassung

Sophia, die Weisheit und Energie Gottes, hat Sergij Bulgakovs Leben zumindest in zweierlei Hinsicht geprägt. Einerseits bildete sie als ‚kostbare Perle,‘ nach der er sein ganzes Leben lang gesucht hatte, Bulgakovs Lebensthema.¹⁸⁴ Im Vorangehenden wurde versucht, die verschiedenen Spielarten dieses Themas im Lauf seines Lebens aufzuzeigen. Andererseits strukturierten die mystischen „Begegnungen mit Sophia“ seinen Lebenslauf, so C. Evtuhov.¹⁸⁵ In anderen Worten, Sophia prägte sowohl den Inhalt, als auch die Dynamik von Bulgakovs Leben. Es handelt sich dabei um das Bestreben, den Gegensatz von Geist und Materie auf immer neuen Ebenen und in immer neuer Gestalt zu integrieren, so die Vermutung.

¹⁷⁹ Vgl. Arjakovsky, A., Borrély, A., & Boulgakov, S. (2006). *Essai sur le père Serge Boulgakov*, S. 55-56.

¹⁸⁰ Vgl. Evtuhov, C. (1997). *The cross and the sickle*, S. 241.

¹⁸¹ Vgl. Arjakovsky, A., Borrély, A., & Boulgakov, S. (2006). *Essai sur le père Serge Boulgakov*, S. 56-57.

¹⁸² Johanna Reitlinger, zitiert nach ebd., S. 58.

¹⁸³ Metropolit Evlogij, zitiert nach Bulgakov, S. (2017). *Aus meinem Leben*, S. 158.

¹⁸⁴ Ebd., S. 9-10.

¹⁸⁵ Evtuhov, C. (1997). *The Cross and the sickle*, S. 45.

Nachdem Bulgakov seine Kindheit in einem „sophianischen Welt- und Lebensgefühl“¹⁸⁶ verbracht hatte, kam er aufgrund intellektueller Zweifel im geistlichen Seminar vom religiösen Glauben ab und adoptierte stattdessen den nihilistischen Fortschrittsglauben des marxistischen Materialismus. Schließlich fühlte er sich weder in der einen, noch in der anderen Welt recht zu Hause: „Auf diese Weise befand ich mich schon zu Beginn meines Lebensweges zwischen zwei Welten.“¹⁸⁷ Bulgakovs ‚sophianisches‘ Lebensprogramm war damit gleichsam festgelegt. (Vgl. Kap. 2.1)

Während des Studiums der politischen Ökonomie entwickelte sich Bulgakov, obwohl ihm diese Studienrichtung seinen eigentlichen Neigungen nicht entsprach, zu einem erfolgreichen Marxisten und vertrat die Position des materialistischen Monismus. Er hatte das materielle Ende seines Lebensthemas erreicht. Gleichzeitig aber „versank (seine) Seele unaufhaltsam und unmerklich im klebrigen Schlamm der Selbstzufriedenheit.“¹⁸⁸ Eine Reihe von „Begegnungen mit Sophia“ bewirkten allmählich eine Kehrtwende: das Kaukasuserlebnis, das ihm die lang vergessene lebendige Einheit mit der Natur, das „und wenn doch?“¹⁸⁹ vermittelte, der Anblick seiner Ehefrau Elena, deren Augen er „erfüllt vom Heiligtum des Leidens“¹⁹⁰ sah, und schließlich die unerwartete Begegnung mit Raffaels „Sixtinischen Madonna“ in Dresden, aus deren Blick die vertraute „freiwillige Bereitschaft zum Leiden“ leuchtete. Zugleich hatte ihn seine Reise nach Deutschland, dem „Land der Sozialdemokratie“ enttäuscht und er kehrte nach Russland zurück als jemand, „dessen Glaube an seine Ideale bereits erschüttert war.“¹⁹¹ Damit setzte gleichsam eine Bewegung zum entgegengesetzten Pol ein, dem Idealismus. (Vgl. Kap. 2.2)

Zurück in Russland formulierte Bulgakov im Jahr 1901 seine neue idealistische Weltansicht im Vortrag „*Ivan Karamazow als philosophischer Typus*“ im Kontrast zum Westen. Er sprach damit aus der Seele der „*Neuen Leute*“, die in einem breiteren Bewusstseinswandel vom positivistischen Marxismus zum Idealismus begriffen waren. Im Kontext der Reaktion des „*Silbernen Zeitalters*“ auf den Positivismus des 19. Jahrhunderts und die ethischen Frage „wie soll man leben?“ polarisierte sich die geistige und später auch politische Landschaft Russlands. Dies zeigte sich beispielsweise in der Konstruktion von Gegensatzpaaren wie *Ivan – Faust*, *Ost – West*, *Gottmensch – Menschengott*, *Selbstherrlichkeit – Gnade*, *Fleisch – Geist* usw. Die Integration dieser Polaritäten stelle ein wesentliches Anliegen Bulgakovs und seiner Weggefährten dar. Als philosophische Grundlage dafür dient vor allem Solov’ëvs Sophia-Lehre. In diesem Kontext nahm Bulgakovs sophiologisches Denken erstmals Gestalt an. (Vgl. Kap. 2.3)

Mit der Arbeiter- und Bauernrevolution des Jahres 1905, in deren Folge die erste Staatsduma und politische Parteien gebildet wurden, verlagerten sich die genannten Polaritäten auf die politische Ebene und verschärften sich weiter zum Gegensatz von Gut und Böse. Bulgakov distanzierte sich von der idealistisch-liberalistischen „*Kadettenpartei*“ und gründete 1906 den überparteilichen „*Bund christlicher Politik*“. Als Mitgründer der „*christlichen Kampfbruderschaft*“ und Delegierter der zweiten Duma verfolgte er das Programm einer moralischen Instruktion des russischen Volkes. Er

¹⁸⁶ Bulgakov, S. (2017). *Aus meinem Leben*, S. 14.

¹⁸⁷ Ebd., S. 28

¹⁸⁸ Ebd., S. 55

¹⁸⁹ Ebd.

¹⁹⁰ Ebd., S. 57.

¹⁹¹ Ebd., S. 58.

stellte es vor die Wahl zwischen dem „atheistischen Humanismus“ in Gestalt der marxistischen Sozial-demokratie und dem „Gottmenschentum“ vertreten durch den christlichen Sozialismus. Mit der Schließung der zweiten Duma (1907) wandte sich Bulgakov enttäuscht von der Politik ab und kehrte in Folge eines bewegenden Beicht-erlebnisses mit einem Starez als „verlorener Sohn“ reuig zur Orthodoxie zurück. 1909 starb sein vierjähriger Sohn Ivan – eine erschütternde Erfahrung, die ihn nach eigenen Angaben für die Wahrnehmung der lebendigen Beziehung zwischen materiellem Diesseits und geistigem Jenseits öffnete und ihm das christliche Mysterium der Auferstehung näherbrachte. (Vgl. Kap. 2.4)

In den darauffolgenden Jahren beschäftigte sich Bulgakov mit der philosophischen Durchdringung der Beziehung von Geist und Materie. Fachlich schlug sich dies in der Beschäftigung mit dem Verhältnis zwischen der Wirtschaft und dem orthodoxen Glauben nieder. Auf Basis des Naturbegriffes V. Solov’ëvs, der die Natur als atmendes Lebewesen verstand, verfolgte Bulgakov die Fusion von Materialismus und Idealismus. Ergebnis dieser Bemühungen war die 1912 publizierte Habilitationsschrift *„Philosophie der Wirtschaft“*. Gleichzeitig ging es Bulgakov in dieser Phase um die Begegnung zwischen der orthodoxen Kirche und der zeitgenössischen russischen Gesellschaft, ein Programm, dem sich auch er von ihm mitbegründete Verlag *„Weg“* gewidmet hatte. (Vgl. Kap. 2.5)

Nach der für Bulgakov deprimierenden Revolution von 1917 wurde er als Laie Teilnehmer am allrussischen Konzil der Orthodoxen Kirche. In der Auseinandersetzung mit dem bolschewistischen Regime verstand sich die Kirche zunehmend als Vertreter Christi im Kampf gegen den Antichrist. Im Zusammenhang mit seiner Priesterweihe im Juni 1918 war Bulgakov der Verhaftung an „dieses Leben“¹⁹² erstorben. Der „sophianische Dualismus“ hatte für Bulgakov eine existenzielle Form angenommen, da er sich als Priester der Verfolgung durch die Bolschewisten ausgesetzt sah. Schließlich wurden er und seine Familie Ende 1922 aus der UdSSR ausgewiesen. Während der Besichtigung der Hagia Sophia Basilika in Konstantinopel begegnete Bulgakov Sophia ein weiteres Mal, diesmal in Form einer tatsächlichen Einheits-erfahrung, die er als die Integration von Himmel und Erde, von Platonismus und Christentum, von christlichem Osten und Westen interpretierte. (Vgl. Kap. 2.6)

Im Prager Exil angekommen, hatte Bulgakov seine weltliche Vergangenheit zurückgelassen und war vollends Theologe geworden. Er unterrichtete als Professor für Kirchenrecht und Theologie an der russischen Volksuniversität, verfasste sein erstes rein theologisches Werk und engagierte sich in der Förderung der Orthodoxie im Westen. Mit einigen Weggefährten wie N. Berdiaev nahm er am ersten Kongress der „Russischen Christlichen Studentenbewegung“ (RChSD) teil und gründeten dessen professoralen Förderkreis. Aus diesen Initiativen ging 1925 das St. Serge für Orthodoxe Theologie in Paris hervor, an dem Bulgakov bis an sein Lebensende beschäftigt war. Nun galt es Sophia im theologischen und kirchlichen Umfeld der Geltung zu verschaffen. Als Professor für orthodoxe Dogmatik versuchte er seine Sophia-Lehre so zu formulieren, dass sie mit orthodoxen Vorstellungen kompatibel war – mit begrenztem Erfolg. Im Zuge der schweren Krankheit, die Bulgakov im Januar 1926 ereilte hatte er eine Nahtoderfahrung, die er im Rückblick als beseligenden Transzendenz-Erfahrung bezeichnete. Sie markiert einen weiteren Wendepunkt in seinem

¹⁹² Bulgakov, S. (2017). Aus meinem Leben, S. 35-36.

Leben, denn durch sie war Bulgakov zu einem mystischen Theologen geworden, dessen Schriften sich auf intuitive Wahrnehmung und nicht auf rationale Schlüsse stützen, so C. Evtuhov. In der Folgezeit entfaltete Bulgakov eine immense Schaffenskraft und veröffentlichte von 1927 bis 1929 seine „kleine dogmatische Trilogie“, die ihn später als führenden Theologen seiner Zeit ausweisen sollte. Seine Offenheit und sein Integrationsstreben prädestinierten ihn für eine tragende Rolle im ökumenischen Dialog. Andererseits führten diese zu Reibungen mit konservativen Kreisen und schließlich Mitte der 1930er Jahre zur Verurteilung seiner Sophia-Lehre durch die Russisch Orthodoxe Auslandskirche, sowie das Moskauer Patriarchat. Als Reaktion auf die ‚sophiologische Kontroverse‘ veröffentlichte Bulgakov 1937 die Schrift *„Wisdom of God. A brief summary of Sophiology“*. Da er unter dem Schutz von Metropolit Evlogij von Frankreich und Westeuropa stand, konnte seine Produktivität unvermindert fortsetzen – von 1933 bis 1939 erschien Bulgakovs „große dogmatische Trilogie“. (Vgl. Kap. 2.7.)

In Folge einer weiteren schweren Erkrankung und zwei heikler Operationen machte Bulgakov Mitte 1939 sein persönliches ‚Golgatha‘ durch. Die Erfahrungen dieses zermürbenden Sterbeprozesses, den er als äußerste Gottverlassenheit und Erniedrigung erlebte, verarbeitete er in dem noch im selben Jahr veröffentlichten Essay *„Sophiologie des Todes“*. Neben seiner Tätigkeit am Institut St. Serge hatte sich in dieser Zeit ein Kreis von Schülerinnen um Vater Sergij gebildet, zu dem unter anderem die später als Neumärtyrerin kanonisierte Widerstandskämpferin Maria Skobtsova und die Ikonenmalerin Johanna Reitlinger gehörten. Als Epilog auf sein schriftstellerisches Schaffen stellte Bulgakov wenige Monate vor seinem Tod das Werk *„Apokalypse des Johannes“* fertig. Am Pfingstmontag 1944 erlitt Bulgakov einen Hirnschlag und wurde in der Folge bettlägerig. Während sie an seinem Krankenlager wachen, wurden einige seiner Schülerinnen am 10. Juni Zeugen einer zweistündigen Lichterscheinung um seinen Kopf. Am 13.07. starb Vater Sergij Bulgakov und wurde zwei Tage darauf, als „christlicher Weiser“ geehrt, beerdigt. (Vgl. Kap. 2.8)

3. Die Rolle ‚Sophias‘ in den frühen Schriften Sergij Bulgakovs

Die besondere Qualität Sergij Bulgakovs liegt in der Einheit von Leben und Werk, wie aus den Worten des Metropoliten Evlogie anlässlich seiner Beerdigung hervorgeht. Bulgakov selbst bemerkte in seiner *„Philosophie der Wirtschaft“*: „Der Mensch macht keinen einzigen Schritt im Wissen, ohne ihn auch im praktischen Leben zu vollziehen“¹⁹³. Integrität verweist ebenso auf die allgemeine Rolle von ‚Sophia‘ in seinen Schriften. Bulgakov wolle damit „den Dualismus von Geist und Natur überwinden“ bemerkt R. Zwahlen.¹⁹⁴

Eigenen Angaben nach hat Bulgakov seine Sophia-Lehre in einer Reihe von Werken vor und nach seinem Gang ins Exil 1922 entwickelt. Dabei zeichnen sich die beiden frühen Schriften *„Philosophie der Wirtschaft“* (1912) und *„Abendloses Licht“* (1917) durch ihren philosophischen Charakter aus.¹⁹⁵ Die im Exil verfassten Werke sind dem Versuch einer theologischen Ausarbeitung und Rechtfertigung seiner Weisheitslehre gewidmet. So wurde etwa *„The wisdom of God, a brief summary of sophiology“* im 1937 in Reaktion auf die gegen Bulgakov vorgebrachten Häresievorwürfe publiziert. In seinen späteren Schriften werden unterschiedliche Motive der orthodoxen Theologie aus einem sophiologischen Blickwinkel beschrieben.¹⁹⁶

Die Grundlagen der Sophiologie legte Bulgakov in der *„Philosophie der Wirtschaft“*, seiner Promotionsschrift von 1912.¹⁹⁷ Wichtige Aspekte seiner ‚Sophiologie‘ sind darin bereits angelegt. Das Werk war ursprünglich in zwei Teilen geplant, wobei der zweite Teil eine Rechtfertigung und Eschatologie der Wirtschaft darstellen sollte. Dieser zweite Teil wurde zwar nie geschrieben, doch kann das Buch *„Abendloses Licht“* von 1917 stellvertretend dafür gesehen werden, wie C. Evtuhov feststellt.¹⁹⁸ Diese beiden Werke bilden den Gegenstand der folgenden Untersuchungen.

3.1. ‚Sophia‘ in der *„Philosophie der Wirtschaft“*

3.1.1. Einführung

Im Vorwort zu *„Philosophie der Wirtschaft“* stellt Sergij Bulgakov die Absichten dar, die er mit dieser Schrift verfolgt. Zunächst ist da das philosophische Bestreben, die Welt „(...) als Objekt der Einwirkung von Arbeit und Wirtschaft (...)“¹⁹⁹ zu begreifen. Die Betrachtung der *„Welt als Wirtschaftsgeschehen“*, so der Untertitel des Werkes, habe Bulgakov immer in ein philosophisches Staunen versetzt. Damit meint er aber

¹⁹³ Bulgakov, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2014). *Philosophie der Wirtschaft*, S. 96.

¹⁹⁴ Zwahlen, R. (2010). *Das revolutionäre Ebenbild Gottes. Anthropologien der Menschenwürde bei Nikolaj A. Berdjaev und Sergij N. Bulgakov* (Syneidos. Deutsch-russische Studien zur Philosophie und Ideengeschichte), Hrsg. Haardt, A. / Plotnikov, N. Münster: LIT-Verlag, S. 273f.

¹⁹⁵ Siehe Bulgakov, S. (1993). *Sophia: The wisdom of God; an outline of sophiology*.

¹⁹⁶ Vgl. Nichols, A. (2005). *Wisdom from above: a primer in the theology of Father Sergei Bulgakov*. Herefordshire: Gracewing, S. 9-10.

¹⁹⁷ Vgl. Glatzer Rosenthal, B. (1996). *The Nature and Function of Sophia in Sergei Bulgakov's Prerevolutionary Thought*, in: Deutsch Kornblatt, Judith / Gustafson, Richard F. (ed.), *Russian Religious Thought*. Madison, Wisconsin, S. 157.

¹⁹⁸ Vgl. Evtuhov, C. Introduction (2000). In: Bulgakov, S. N., & Evtuhov, C. *Philosophy of economy: The world as household*. New Haven: Yale University Press, S. 12.

¹⁹⁹ Bulgakov, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2014). *Philosophie der Wirtschaft*, S. 1.

keine zweckmäßig-rationale Perspektive, sondern eine naturphilosophisch-intuitive. Für heutige Forscher mutet Bulgakovs Ansatz recht ungewöhnlich an, was sich z.B. in diversen Beiträgen zu dem Sammelband „*Philosophie der Wirtschaft im interdisziplinären Gespräch*“ widerspiegelt.²⁰⁰ Worum es Bulgakov geht, ist die naturphilosophische Frage „(...) nach einer Philosophie der Wirtschaft – nach dem Menschen in der Natur und der Natur im Menschen (...)“²⁰¹.

Die „*Philosophie der Wirtschaft*“ ist ein persönliches Werk mit wiederkehrenden naturphilosophischen und mystischen Bezügen. Bulgakov verweist mehrfach auf Autoren wie J. Böhme, Angelus Silesius, Schelling, Solov’ëv und andere.²⁰² Die Beschäftigung mit mystischen Strömungen, wie Theosophie und Okkultismus, war im Russland des beginnenden 20. Jahrhunderts unter Intellektuellen nicht unüblich.²⁰³ Einige Bulgakov-Forscher gehen zudem den kabbalistischen Bezügen in seinem und dem Werk seines großen Vorbildes Solov’ëv nach.²⁰⁴ Dennoch steht die „*Philosophie der Wirtschaft*“ in einem christlich-orthodoxen Rahmen. Bulgakov versucht darin die Ergebnisse seiner jahrelangen Suche nach einem philosophischen und spirituellen Fundament für eine Reform von russischer Gesellschaft und Kirche systematisch darzustellen.²⁰⁵ Dieses Reformanliegen ist eng mit einer Überwindung des Materialismus verbunden. Im Vorwort bekennt Bulgakov:

„Für den Autor hat die vorliegende Arbeit noch eine ganz besondere Bedeutung, denn sie zieht die innere Bilanz eines ganzen Lebensabschnittes, der vom ökonomischen Materialismus geprägt war, und sie ist eine Pflicht seines philosophischen Gewissens gegenüber seiner eigenen Vergangenheit.“²⁰⁶

Es geht Bulgakov um die philosophische Überwindung des Materialismus. Vor dem Hintergrund seiner eigenen Lebenserfahrung weiß Bulgakov dabei die Gefahr zu vermeiden, gleich einem Pendel vom einen Extrem ins andere zu fallen:

„Man darf sich vom Problem des ökonomischen Materialismus nicht einfach im Namen eines abstrakten ‚Idealismus‘ abwenden (...), denn ein solcher ‚Idealismus‘ beinhaltet gerade keine Antwort auf das Problem, sondern sieht völlig darüber hinweg.“²⁰⁷

Bulgakov verfolgt daher einen integrativen Ansatz, der in der Synthese der beiden Extrempositionen des Materialismus und des Idealismus besteht. In der Nachfolge Solov’ëvs und der Slawophilen bezieht er sich dabei einerseits auf den Deutschen Idealismus, insbesondere auf Schelling, und andererseits auf frühe neuplatonische Kirchenlehrer wie Dionysius Areopagita oder Gregor von Nazianz.²⁰⁸ Im Vorwort zur

²⁰⁰ Vgl. Hallensleben, Barbara, Zwahlen R.M. & Bulgakov, S. N., *Sergij Bulgakovs Philosophie der Wirtschaft im interdisziplinären Gespräch*, Begleitband. Münster, Westf.: Aschendorff. Bspw. Beitrag von K. Horn, ab S. 42.

²⁰¹ Bulgakov, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2014). *Philosophie der Wirtschaft*, S. 1.

²⁰² Vgl. Zwahlen, Regula M. (2010). *Das revolutionäre Ebenbild Gottes. Anthropologien der Menschenwürde bei Nikolaj A. Berdjaev und Sergij N. Bulgakov* (Syneidos. Deutsch-russische Studien zur Philosophie und Ideengeschichte), Hrsg. Haardt, A. / Plotnikov, N. Münster: LIT-Verlag, S. 270f

²⁰³ Vgl. Rosenthal, B. G. (1993). *The occult in modern Russian and Soviet culture*. Washington, D.C.: National Council for Soviet and East European Research.

²⁰⁴ Vgl. Konstantin Burmistrov (2007). *The interpretation of Kabbalah in early 20th-century Russian philosophy*. In: *East European Jewish Affairs*, 37:2, 157-187.

²⁰⁵ Vgl. Evtuhov, C. Introduction. In: Bulgakov, S. N., & Evtuhov, C. (2000). *Philosophy of economy: The world as household*. New Haven: Yale University Press, S. 7-8.

²⁰⁶ Bulgakov, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2014). *Philosophie der Wirtschaft*, S. 1.

²⁰⁷ Ebd., S. 2.

²⁰⁸ Vgl. Deutsch Kornblatt, J., Gustafson, R. (1996). Introduction. In: Kornblatt, J. D., & Gustafson, R. F. *Russian religious thought: Contexts and new perspectives*. Madison: University of Wisconsin Press, S. 9.

deutschen Ausgabe der „*Philosophie der Wirtschaft*“ bezeichnet B. Hallensleben die „Analogie zwischen der weisheitlichen Natur Gottes und der Natur der Schöpfung“ (... als) philosophischen Prämisse, die Materialismus und Idealismus versöhnt (...).²⁰⁹

Sein zentrales Integrationsanliegen verfolgt Bulgakov gleich auf mehreren Ebenen. Auf der empirisch-wissenschaftlichen Ebene, d.h. im Bereich der Sozialwissenschaften und der politischen Ökonomie, auf der philosophischen Ebene, wo Bulgakov das Problem des Verhältnisses von Subjekt und Objekt adressiert, und schließlich auf einer metaphysischen Ebene. Dieser interdisziplinäre Ansatz und sein häufiger Wechsel zwischen den genannten Ebenen „ist für die heutige Leserschaft nicht immer leicht nachvollziehbar“, bemerkt der Ökonom H.G. Nutzinger.²¹⁰ Letztlich wendet sich Bulgakov in der „*Philosophie der Wirtschaft*“ dem religiösen Aspekt zu, weshalb das Werk manchmal für ein theologisches gehalten wird.²¹¹ Auf der Ebene des Glaubens sind für ihn die Grundfragen des Daseins und damit auch der Wirtschaft angesiedelt. Die philosophischen Haltungen des *ökonomischen Materialismus* auf der einen und des Idealismus auf der anderen Seite führt er zurück auf den Zerfall eines ursprünglichen *christlichen religiösen Materialismus*.²¹² Im Vorwort meint Bulgakov:

„(A)uf den Trümmern des christlichen religiösen Materialismus wird ein philosophischer und ökonomischer Materialismus einerseits und ein phänomenalistischer Idealismus andererseits errichtet.“²¹³

Das Ziel einer Überwindung des ökonomischen Materialismus, das Bulgakov mit der „*Philosophie der Wirtschaft*“ verfolgt, führt also zu einer Wiederherstellung dieses religiösen Materialismus. Hierbei spielt das ‚Sophia‘-Konzept eine Schlüsselrolle, wie noch zu zeigen ist. Die angestrebte Reform der russisch orthodoxen Kirche und der russischen Gesellschaft bildet ein wichtiges Moment dieser Erneuerungsbewegung. Dabei ging es um eine wechselseitige Öffnung und einen konstruktiven Dialog zwischen den beiden. Gerade dieser Aspekt macht Bulgakovs Sophiologie für heutige Theologen interessant.²¹⁴ B. Glatzer Rosenthal identifiziert als Hauptmotiv in Bulgakovs vorrevolutionären Denken den Versuch „(...) eine spezifisch orthodoxe Weltsicht, eine allumfassende Orthodoxe Kosmologie (zu entwickeln), welche die Probleme des modernen Lebens lösen würde. Sophia wurde das Axiom dieser Kosmologie, die Kraft, welche ‚positive Alleinheit‘ schafft (...).“²¹⁵

²⁰⁹ Geleitwort der Herausgeberinnen. In: Bulgakov, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2014). *Philosophie der Wirtschaft*, S. XI.

²¹⁰ Nutzinger, H. G. (2014). Sergij Bulgakovs Auseinandersetzung mit dem ökonomischen Materialismus. Zum ersten Kapitel von Sergij Bulgakovs *Philosophie der Wirtschaft*. In: Hallensleben, Barbara, Zwahlen R.M. & Bulgakov, S. N., *Sergij Bulgakovs Philosophie der Wirtschaft im interdisziplinären Gespräch*, Begleitband. Münster, Westf.: Aschendorff, S.19.

²¹¹ Vgl. Makaseva, N. (2014). *Sergij Bulgakovs Philosophie der Wirtschaft. Historischer Kontext und Aktualität*. In: Bulgakov, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2014). *Philosophie der Wirtschaft die Welt als Wirtschaftsgeschehen*. Münster, Westf.: Aschendorff, XIII-XXV.

²¹² Vgl. Nutzinger, H. G. (2014). *Sergij Bulgakovs Auseinandersetzung mit dem ökonomischen Materialismus*, S. 19-20.

²¹³ Bulgakov, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2014). *Philosophie der Wirtschaft*, S. 3.

²¹⁴ Vgl. z.B. Tatarin, M. (2002). *Sergei Bulgakov: Eastern Orthodoxy engaging the modern world*. In: *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 31(3-4), S. 313-322, sowie Valliere, P. (1996). *Sophiology as the Dialogue of Orthodoxy with Modern Civilization*. In: Kornblatt, J. D., & Gustafson, R. F. *Russian religious thought: Contexts and new perspectives*. Madison: University of Wisconsin Press, S. 176-192.

²¹⁵ Glatzer Rosenthal, B. (1996), *The Nature and Function of Sophia in Sergei Bulgakov's Prerevolutionary Thought*, S. 155.

Bulgakov hatte sich zur Zeit der Niederschrift der *„Philosophie der Wirtschaft“* bereits in der politischen Ökonomie etabliert. Doch spielten Fragen des Glaubens zu dieser Zeit bereits eine wesentliche Rolle in seinem Denken. In einem Brief an den religiösen Denker V. Ern bekannte er offen, dass es sich bei der *„Philosophie der Wirtschaft“* um ein „akademisches Husarenstück“²¹⁶ zur Habilitation in politischer Ökonomie gehandelt habe. Von großer Bedeutung ist das Werk dennoch, denn es stellt „für Bulgakovs Gesamtwerk eine Art hermeneutischen Schlüssel dar“²¹⁷, wie B. Hallensleben und R. Zwahlen in ihrem Vorwort zur deutschen Ausgabe konstatieren. Ähnlich äußert sich auch P. Valliere, der dem Text als „ursprüngliche Darlegung Bulgakovs sophiologischer Position (...) enorme Bedeutung“²¹⁸ beimisst.

Die *„Philosophie der Wirtschaft“* entstand in einer Zeit, in der es üblich war, sich mit aktuellen sozialen Fragen aus unterschiedlichsten Perspektiven zu beschäftigen. Hierzu trug auch die Aufhebung der staatlichen Zensur im Jahr 190, die das geistige Klima in Russland angeheizt hatte, bei.²¹⁹ Zwei weitere wichtige Faktoren für die Entstehung des Werkes waren Bulgakovs Rückkehr zur Orthodoxie im Jahr 1908 und seine Freundschaft zu P. Florenski. Die beiden Männer hatten sich in ihrem Bemühen um eine religiöse Renaissance der russischen Gesellschaft und einer Reformation der orthodoxen Kirche intensiv mit dem Werk V. Solov’ëvs auseinandergesetzt.²²⁰

In der Folge der Schließung der zweiten Duma im Jahr 1907, die für Bulgakov und seine Weggefährten eine herbe Enttäuschung war, fand eine Art religiöser Rückbesinnung statt. Die Reform der russischen Gesellschaft, ehemals auf parlamentarischen Wege geplant, wurde nun in die Innenwelt des Individuums verlagert. Dies bedeutete aber nicht eine Kapitulation der *„Neuen Leute“* im Kampf um die politische Zukunft Russlands, sondern eine religiöse Umdeutung dieses Kampfs.²²¹ Im 1906 erschienen Aufsatz *„Karl Marx als religiöser Typus“* bemerkt Bulgakov:

„Denn für das christliche Verständnis des Lebens und der Geschichte steht es außer Zweifel, daß die menschliche Seele und die Geschichte von realen mystischen Kräften beherrscht und bewegt werden, die untereinander in einem unversöhnlichen, polaren Kampf stehen.“²²²

H.-J. Ruppert fügt dem in seinem Vorwort zu *„Sozialismus im Christentum“* erläuternd hinzu, dass nach Bulgakovs Ansicht die Geschichte „nicht vom Menschen als bloßes Naturwesen gemacht (werde), sondern von den Kräften, ‚Werten‘, Zielen und Ideen, denen diese sich verschrieben haben.“²²³ Die Intention, die ihn bei der Niederschrift der *„Philosophie der Wirtschaft“* leitete, muss in diesem Kontext verstanden werden. Sie kann insgesamt als der Versuch gesehen werden, eine attraktive und christlich-ganzheitliche Weltsicht als Alternative zum materialistischen Ökono-

²¹⁶ Geleitwort der Herausgeberinnen. In: Bulgakov, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2014). *Philosophie der Wirtschaft*, S. XI.

²¹⁷ Ebd.

²¹⁸ Valliere, P. (1996). *Sophiology as the Dialogue of Orthodoxy with the Modern World*, S. 176.

²¹⁹ Vgl. Geleitwort der Herausgeberinnen. In: Bulgakov, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2014). *Philosophie der Wirtschaft die Welt als Wirtschaftsgeschehen*. Münster, Westf.: Aschendorff, S. V.

²²⁰ Vgl. Glatzer Rosenthal, B. (1996). *The Nature and Function of Sophia in Sergei Bulgakov's Prerevolutionary Thought*, S. 157-158.

²²¹ Vgl. Evtuhov, C (2000). *Introduction*, S. 10ff

²²² Bulgakov, S. N. (1906). *Karl Marx als religiöser Typus*. Zitiert nach: Bulgakov, S. N., & Ruppert, H. (1977). *Sozialismus im Christentum?* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 11

²²³ Ruppert, H. (1977). *Vorwort*. In: Bulgakov, S. N., & Ruppert, H. (1977). *Sozialismus im Christentum?* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 11.

mismus anzubieten.²²⁴ Dabei schlägt Bulgakov kein *Entweder-oder*, sondern ein *Und vor*.²²⁵ „Er macht es sich vielmehr zur Aufgabe, die Einheit der wirtschaftlichen und der geistigen Welt im Rahmen des Christlichen zu betrachten (...).“²²⁶

3.1.2. Philosophische Rechtfertigung eines ungewöhnlichen Ansatzes

Das erste Kapitel seines monumentalen Werks trägt den Titel „*Die Aufgabe einer Philosophie der Wirtschaft*“. Bulgakov bemüht sich darin um die Rechtfertigung seines ungewöhnlichen Ansatzes. Er versucht ein solides philosophisches Fundament zu etablieren, auf dem er sein exotisch anmutendes philosophisches Gebäude sicher errichten kann. Den Ausgangspunkt dabei bildet die Feststellung des „*Ökonomismus*“ seiner Zeit. Nach B. Glatzer Rosenthal „meinte er damit die Auffassung des Lebens als bloß oder vorwiegend wirtschaftlicher Prozess.“²²⁷ Genauer formuliert Bulgakovs dies so: „Unsere Zeit versteht, empfindet, erlebt die Welt als Wirtschaftsgeschehen und die Macht der Menschheit als Reichtum hauptsächlich im ökonomischen Sinne des Wortes.“²²⁸

Dieser landläufigen Überzeugung entspreche in der politischen Ökonomie der *ökonomische Materialismus*, der aber nicht nur den Marxismus auszeichne, sondern die Basis der Wirtschaftswissenschaften schlechthin darstelle. Denn „(p)raktisch sind die Wirtschaftswissenschaftler Marxisten, selbst wenn sie den Marxismus hassen.“²²⁹ Diesem Befund stimmt der Ökonom H. Nutzinger aus heutiger Sicht zu, bemängelt aber, dass Bulgakov die positiven Erkenntnisleistungen der ökonomischen Wissenschaften, wie etwa die Koordinationsfunktion des Preisbildungsmechanismus kaum berücksichtige. Überhaupt wirft er Bulgakov vor, die Ergebnisse der politischen Ökonomie seiner Zeit nur sehr summarisch gesichtet zu haben.²³⁰

Das Problem liegt für Bulgakov aber nicht im Vorhandensein einer materialistischen Grundtendenz als solcher, sondern in einer fehlenden philosophischen Bewusstheit dieser bedingten Sichtweise.²³¹ So gelangt er folgerichtig zur Aufgabe einer Philosophie der Wirtschaft:

„Die philosophische Untersuchung der allgemeinen Voraussetzungen ökonomischen Handelns und Denkens stellt die eigentliche Aufgabe einer Philosophie der Wirtschaft dar.“²³²

Im ersten Schritt hat Bulgakov somit die Daseinsberechtigung seiner „*Philosophie der Wirtschaft*“ begründet. Nun macht er sich daran zu argumentieren, warum der Ausgang von der Tatsache der Wirtschaft in der Philosophie legitim sei. Bulgakov beginnt mit einer Absage an jeglichen Absolutheitsanspruch der Philosophie, den er z.B. bei Hegel verortet. Einen absoluten Geist, der sich „(...) dem Schöpfer gleichstellt, der

²²⁴ Vgl. Evtuhov, C. (2000). Introduction, S. 8-11.

²²⁵ Vgl. Zwahlen, R. M. (2010). Das revolutionäre Ebenbild Gottes, S. 271.

²²⁶ Makaseva, N. (2014). Sergij Bulgakovs Philosophie der Wirtschaft, S. XXI.

²²⁷ Glatzer-Rosenthal, B. (1996). The Nature and Function of Sophia, S. 159.

²²⁸ Makaseva, N. (2014). Sergij Bulgakovs Philosophie der Wirtschaft, S. 6.

²²⁹ Ebd., S. 7.

²³⁰ Vgl. Nutzinger, H. G. (2014). Sergij Bulgakovs Auseinandersetzung mit dem ökonomischen Materialismus, S.21.

²³¹ Vgl. Glatzer-Rosenthal, B. (1996). The Nature and Function of Sophia, S. 159.

²³² Bulgakov, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2014). Philosophie der Wirtschaft, S. 9.

die Welt aus dem Nichts geschaffen hat, lehnen wir ab.“²³³ Damit stellt er sich in die Tradition der Slawophilen, welche im 19. Jahrhundert den extremen Rationalismus im westlichen Denken kritisiert hatten.²³⁴ Für Bulgakov ist nur das Leben absolut, während das Denken und die Philosophie diesem nachgeordnet, durch das Leben bedingt seien:

„Die Philosophie orientiert sich immer an irgendetwas, das außerhalb ihrer selbst gegeben und für sie ‚vorfindbar‘ ist. (...) Das Leben kommt zuerst und ist unmittelbarer als jede philosophische Reflexion über das Leben oder als dessen Selbstreflexion.“²³⁵

Bulgakovs Hochachtung für das Leben, die Mahnung sich demütig vor ihm zu verneigen, markiert eine religiöse Wende in seiner Argumentation. Das Leben sei „mit dem Verstand nicht zu enträtseln, sondern nur zu erfahren als Mysterium des Daseins der Welt.“²³⁶ In seiner Unmittelbarkeit stellt es sich ihm als die Synthese des Logischen und des Alogischen dar, die er in der christlichen Trinität begründet sieht:

„Die Idee der konkreten Synthese des Alogischen und des Logischen in der überlogischen Einheit des Lebens ist tief angelegt in der christlichen Lehre vom dreihypostatischen Gott und von der Schöpfung der Welt aus der ‚wüsten und leeren‘ Erde durch das Wort.“²³⁷

Bulgakovs Philosophie trägt von Anfang an ein christliches Gepräge. Er fasst das *Logische* und das *Alogische* in Analogie zur Zwei-Naturen-Lehre von Chalcedon auf. Analog zu den zwei Naturen Christi als wahrer Gott und wahrer Mensch seien das *Logische* und das *Alogische ungetrennt und unvermischt* miteinander in der überlogischen Einheit des Lebens.²³⁸ Die logisch-abstrahierende Tätigkeit basiere auf dem zeitweisen Heraustreten des logischen Prinzips aus dieser Einheit. In diesem Sinne seien Denken und Philosophie „Selbstreflexion des Lebens“.²³⁹ Bulgakov fordert seine Leser vor diesem Hintergrund zur Bescheidenheit auf und ermahnt sie die bedingte und relative Natur des Denkens nicht zu vergessen.²⁴⁰

Diese Gedanken sind nicht neu. Vielmehr handelt es sich dabei um eine systematische Ausarbeitung der sophiologischen Spekulationen V. Solov’ëvs.²⁴¹ J. Deutsch Kornblatt und R. Gustafson skizzieren dessen trinitarisches Denken wie folgt: „Überzeugt, dass das Dogma der Trinität eine Offenbarung der metaphysischen Struktur aller Wirklichkeit ist, konstruiert Solov’ëv seine philosophischen und metaphysischen Abhandlungen um eine Reihe von Triaden, welche die trinitarische Struktur reflektieren und Versöhnungen bewirken sollen.“²⁴² Die Begriffsreihen *Gott – Materie – Mensch*, *Geist – Körper – Seele* oder *Wahrheit – Güte – Schönheit* illustrieren dies.

Aus der dualen Natur des Lebens gehen laut Bulgakov je nachdem, ob die logische oder die alogische Seite betont wird, zwei unterschiedliche philosophische Grundrichtungen hervor, nämlich der *Intellektualismus* und der *Anti-Intellektualismus*.

²³³ Ebd., S. 11.

²³⁴ Vgl. Deutsch Kornblatt, J. & Gustafson, R. (1996) Introduction, S. 8.

²³⁵ Bulgakov, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2014). Philosophie der Wirtschaft, S. 12-13.

²³⁶ Ebd., S. 12.

²³⁷ Ebd., S. 23.

²³⁸ Tataryn, M. (2002). Sergei Bulgakov: Eastern Orthodoxy engaging the modern world, S. 314f.

²³⁹ Bulgakov, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2014). Philosophie der Wirtschaft, S. 22.

²⁴⁰ Vgl. ebd., S. 13.

²⁴¹ Vgl. Valliere, P. (1996). Sophiology as the Dialogue of Orthodoxy with the Modern World, S. 176.

²⁴² Deutsch Kornblatt, J. & Gustafson, R. (1996). Introduction, S. 11 (Eigenübersetzung).

Dieser philosophische Gegensatz zieht sich als ein Grundthema durch weite Teile der „*Philosophie der Wirtschaft*“.²⁴³ Er sei hier in aller Kürze skizziert:

Der *Intellektualismus* und seine Spielarten, den Bulgakov in der Nachfolge Descartes' bei Kant, Hegel, Fichte und den Neukantianern (besonders H. Cohen) verortet, betone die logische Seite des Lebens. Die Extremposition dieser Richtung, der *absolute Intellektualismus* (Hegel, Fichte), zeichne sich durch einen metaphysischen Panlogismus aus, wonach Sein und logische Vernunft identisch sind – das Sein als sich selbst hervorbringender Gedanke. Diese Position lehnt Bulgakov, für den allein das Leben absolut ist, als größtenwahnsinnige Illusion ab.²⁴⁴

„Die Philosophie reißt sich dabei von ihrer Wurzel los und verfällt unausweichlich dem Größenwahn, indem sie in die Welt der Traumbilder und Hirngespinnste versinkt (...). Mit anderen Worten: es öffnet sich die Epoche des träumerischen Idealismus (...).“²⁴⁵

Der *kritische* oder *wissenschaftliche Rationalismus* stellt für Bulgakov eine weitere Form des Intellektualismus dar. Diese philosophische Grundhaltung attestiert er dem Positivismus seiner Zeit. Darin werde der metaphysische Panlogismus durch einen wissenschaftlichen Idealismus und Hegels *Weltvernunft* durch formale Schemata ersetzt. Seinen entschiedensten Ausdruck findet diese Spielart des Intellektualismus laut Bulgakov im neukantischen Idealismus und der sogenannten „wissenschaftlichen Philosophie“ der Marburger Schule (H. Cohen). Diese Philosophie orientiere sich „offen und entschieden an der Wissenschaft, vor allem an der Mathematik“, die als das „wahrhaft Seiende“ der Wirklichkeit“ erkannt wird.²⁴⁶ Das alogische Prinzip werde im Intellektualismus ausgeschlossen oder rationalisiert.²⁴⁷

Der entgegengesetzte Pol des *Anti-intellektualismus* betone die alogische Seite des Lebens. Als Reaktion auf den Intellektualismus könne er aber nicht als dessen Überwindung betrachtet werden. Unter dem Dach dieser Grundorientierung versammeln sich laut Bulgakov so heterogene Denker wie Feuerbach, Marx, Nietzsche und Simmel. Gemeinsam sei ihnen allen die Annahme, dass die Vernunft lediglich ein Werkzeug in den Händen eines „blinden, alogischen, fast sogar anti-logischen“²⁴⁸ Instinktes sei. Der grundlegende Defekt des Anti-intellektualismus als logisches System liege in der „Unmöglichkeit, auf seiner Grundlage seine eigene Möglichkeit und seine eigenen Ansprüche zu erklären“²⁴⁹. Er käme dem Satz gleich ‚Ein Kreter sagte: Alle Kreter sind Lügner‘. Allerdings komme dem Anti-intellektualismus das Verdienst zu, dass er die Grenzen des Intellektualismus sehr kraftvoll zum Ausdruck bringe. Das Leben sei „breiter und tiefer als das rationale Bewusstsein“^{250 251}.

²⁴³ Vgl. Bulgakov, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2014). *Philosophie der Wirtschaft*, S. 14.

²⁴⁴ Vgl. Hallensleben, B. (2003). *Sergij Bulgakov – Denker und Diener der göttlichen Weisheit*. In: *Novalis* (2003), S. 59

²⁴⁵ Bulgakov, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2014). *Philosophie der Wirtschaft*, S. 14-15.

²⁴⁶ Ebd., S. 17

²⁴⁷ Vgl. Mayer, M. (2014). *Zur Schelling-Rezeption von Sergij Bulgakov*. Zum ersten und zweiten Kapitel von Sergij Bulgakovs *Philosophie der Wirtschaft*. In: Hallensleben, Barbara, Zwahlen R.M. & Bulgakov, S. N., *Sergij Bulgakovs Philosophie der Wirtschaft im interdisziplinären Gespräch, Begleitband*. Münster, Westf.: Aschendorff, S. 32

²⁴⁸ Bulgakov, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2014). *Philosophie der Wirtschaft*, S. 18.

²⁴⁹ Ebd.

²⁵⁰ Ebd., S. 19.

²⁵¹ Vgl. ebd., S. 18-20.

Während der Intellektualismus oder die übertriebene Verstandestätigkeit sich in der Abstraktion von ihren lebendigen Wurzeln losreißt, bestehe der Vorzug des Anti-intellektualismus gerade in der Hinwendung zu diesen Wurzeln. Aufgrund der spezifischen Betonung des Unbewussten, des ‚Nachtaspektes‘ des Bewusstseins, sehen manche Forscher, wie C. Evtuhov²⁵², die „*Philosophie der Wirtschaft*“ in einem neo-romantischen Kontext. Bulgakov schreibt:

„Wenn auch das verstandesmäßig-diskursive Ich des Tages als Ausdruck oder Symptom des Lebens am meisten hervorsticht, erwächst es doch aus der Tiefe und hat Wurzeln, die sich in das Dunkel des nächtlich schlummernden Ich senken.“²⁵³

Aufgrund ihrer Einseitigkeit sind sowohl der Intellektualismus als auch der Anti-Intellektualismus unbefriedigend für Bulgakov. Wie schon im Hinblick auf dessen Sichtung der politischen Ökonomie sei Bulgakovs Einschätzung der philosophischen Problemlandschaft zu summarisch, kritisiert H. G. Nutzinger.²⁵⁴ Wie dem auch sei, vor dem Hintergrund der Darstellung dieser gegensätzlichen Grundrichtungen in der jüngeren Philosophiegeschichte kann Bulgakov nun seinen eigenen, ganzheitlichen Ansatz präsentieren: Das philosophische Denken arbeite mit Symbolen und Begriffen, diese blieben aber durch die konkrete Lebenswirklichkeit offenkundig *gegeben*:

„Das Gegebene, das als Ausgangspunkt für das eine oder andere Gedankengebäude dient, lässt in seiner Unmittelbarkeit keine Beweise zu, es verfügt über apodiktische Evidenz (...) und muss als faktisches, evidentes Axiom angekommen werden (...).“²⁵⁵

Jede Philosophie orientiere sich in diesem Sinne an einer Tatsache des Lebens und man könnte die Geschichte der Philosophie auch als Geschichte ihrer *Orientierungen* schreiben. Für Bulgakov ist diese Orientierung willkürlich, nicht notwendig. Aufgrund der bedingten, diskursiven Natur des Denkens gebe es keinen Königsweg des Denkens, keine reine Philosophie, wie etwa Hegel meinte. Das diskursive Denken – in der Philosophie und der Wissenschaft – sei seiner Natur nach vielfältig. Demnach sei es auch gerechtfertigt in der Philosophie von der Tatsache der Wirtschaft auszugehen.²⁵⁶

„(A)uch im Ausgang von diesem Aspekt des Lebens kann man zu einer allgemeinen Philosophie des Lebens kommen (...), mit anderen Worten: ein philosophisches System kann auch als Philosophie der Wirtschaft errichtet werden.“²⁵⁷

Nach dieser Rechtfertigung seines ungewöhnlichen Ansatzes stellt Bulgakov die Beziehung zum eigentlichen Gebiet seiner Promotionsschrift wieder her: sowohl die Philosophie der Wirtschaft als auch die politische Ökonomie hätten die Wirtschaft zum Gegenstand. Die eine analysiere diesen im Detail, frage nach dem *wie*, die andere betrachte ihn in seiner allgemeinen Bedeutung, frage nach dem *was*.²⁵⁸

²⁵² Vgl. Evtuhov, C. (1997). *The cross and the sickle*, S. 166.

²⁵³ Bulgakov, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2014). *Philosophie der Wirtschaft*, S. 20.

²⁵⁴ Vgl. Nutzinger, H. G. (2014). *Sergij Bulgakovs Auseinandersetzung mit dem ökonomischen Materialismus*, S. 23.

²⁵⁵ Bulgakov, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2014). *Philosophie der Wirtschaft*, S. 22

²⁵⁶ Vgl. Mayer, M. (2014). *Zur Schelling-Rezeption von Sergij Bulgakov*, S. 33

²⁵⁷ Bulgakov, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2014). *Philosophie der Wirtschaft*, S. 27.

²⁵⁸ Vgl. ebd., S. 28.

In seinem eher negativen Gesamturteil kritisiert H. Nutzinger, dass sich Bulgakov nur unzureichend mit zeitgenössischen Vertretern der Nationalökonomie befasst habe. Insbesondere wäre für ihn im Hinblick auf Bulgakovs erklärtes Ziel der Überwindung des *ökonomischen Materialismus* eine genauere Sichtung des Werkes M. Webers und dessen Unterscheidung von *materiellen Interessen* und *ideellen Interessen* sinnvoll gewesen.²⁵⁹

3.1.3. Antinomien des Wirtschaftslebens

Auf dieser stabilen Grundlage kann Bulgakov nun eine „*Vorläufige Definition der Wirtschaft*“ geben. Das Leben sei in seinem außerzeitlichen Sein absolut, doch paradoxerweise „existiert in der Welt nur das sterbliche Leben“²⁶⁰, das sich gegen den Tod ‚verteidigen‘ muss. Dieser Dualismus von Leben und Tod und der Überlebenskampf als seine Folge bildet für Bulgakov die allgemeinste Bestimmung der Existenz:

„Der Lebenskampf gegen die Kräfte des Todes ist die allgemeinste Bestimmung der Existenz, ein ‚struggle for life‘, nicht nur im biologischen, sondern auch im ontologischen Sinne.“²⁶¹

Diesen Überlebenskampf empfindet der Mensch als „Gefangenschaft in der Notwendigkeit, im toten Mechanismus der Natur“²⁶². Am deutlichsten komme dies in der Abhängigkeit von der Befriedigung der Grundbedürfnisse zum Ausdruck. Die Wirtschaft könne daher als „Sonderfall des biologischen Existenzkampfes“ betrachtet werden.²⁶³

„Der Kampf um das Leben gegen die feindlichen Kräfte der Natur mit dem Ziel der Verteidigung, Stärkung und Ausweitung und im Bestreben, diese Kräfte zu beherrschen, zu bändigen und sich zu ihrem *Hausherrn*, zu ihrem ‚Wirt‘ zu machen, ist auch das, was in einem sehr weiten und vorläufigen Sinne des Wortes Wirtschaft genannt werden kann.“²⁶⁴

Doch versteht Bulgakov dies eben nicht nur in einem biologischen, sondern in einem metaphysischen, *ewigen* Sinn.²⁶⁵ In der Wirtschaft stehen sich zwei polare Prinzipien bzw. Kräfte gegenüber, die miteinander im Widerstreit stehen – Leben und Tod, Freiheit und Notwendigkeit, Organismus und Mechanismus. Die Wirtschaft als Ausdruck dieses Verdrängungskampfes könne als Funktion der einen, wie der anderen Seite erscheinen. Als Funktion des Lebens wirke die Wirtschaft als ‚organisierende Kraft‘, welche die tote Materie belebt, in sich selbst verwandelt. Doch könne die Wirtschaft auch als Funktion des Todes, als Joch, gelten, denn sie ist eine notwendige, unfreie Tätigkeit, die durch die Furcht vor dem Tod motiviert sei. Das definierende Merkmal der Wirtschaft sei Arbeit, denn ohne die Mühsal gebe es keine Wirtschaft.²⁶⁶

²⁵⁹ Vgl. Nutzinger, H. G. (2014). Sergij Bulgakovs Auseinandersetzung mit dem ökonomischen Materialismus, S. 27-29.

²⁶⁰ Bulgakov, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2014). Philosophie der Wirtschaft, S. 35.

²⁶¹ Ebd.

²⁶² Ebd.

²⁶³ Ebd., S. 36.

²⁶⁴ Bulgakov, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2014). Philosophie der Wirtschaft, S. 37.

²⁶⁵ Nutzinger, H. G. (2014). Sergij Bulgakovs Auseinandersetzung mit dem ökonomischen Materialismus, S. 20.

²⁶⁶ Vgl. Payne, D. P., Marsh, C. (2009). Sergei Bulgakov's 'Sophic' Economy: An Eastern Orthodox Perspective on Christian Economics. In: Faith & Economics 53, 44-45

„Wirtschaft ist Arbeitstätigkeit. Arbeit, und überdies unfreiwillige Arbeit, zeichnet die Wirtschaft aus. In diesem Sinne kann man die Wirtschaft als Kampf um das Leben und seine Ausweitung durch Arbeit bestimmen.“²⁶⁷

Der Arbeit komme auch in der politischen Ökonomie ein zentraler Stellenwert zu, allerdings nur im Sinne physischer Arbeit. Demgegenüber integriert Bulgakov in seine Konzeption ausdrücklich auch geistige Arbeit. Beide Arten von Arbeit grenzt er vom ‚Empfang als Geschenk‘ ab:

„Das Merkmal der Wirtschaft ist die Erzeugung oder Beschaffung von Lebensgütern materieller oder geistiger Art *durch Arbeit*, im Gegensatz zu ihrem Empfang als *Geschenk*.“²⁶⁸

Arbeit ist Anstrengung und im Arbeitsleben drückt sich für Bulgakov das Wort Gottes aus: „Im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brot essen“ (Gen 3,19). Gleichzeitig ist Arbeitsfähigkeit grundlegend für die Würde des Menschen, denn „(n)ur wer zur Arbeit fähig ist und auch tatsächlich arbeitet, lebt ein erfülltes Leben.“²⁶⁹ Bulgakov hebt hier auf den Aspekt von Schaffenskraft und Arbeitsfreude ab, der aus wirtschaftsethischer Perspektive sehr ergiebig ist. Dieser Aspekt wird z.B. in den Artikeln von D. Payne und C. Marsh oder K. Stanchev hervorgehoben.²⁷⁰ Gleichzeitig werden die naturphilosophischen Grundlagen von Bulgakovs Wirtschaftstheorie darin kaum beachtet. Sie werden folgenden Abschnitt diskutiert.

3.1.4. Die Welt als Wirtschaftsgeschehen

Die „*Philosophie der Wirtschaft*“ will einerseits Erweiterung und Vertiefung der politischen Ökonomie sein, andererseits aber auch eine eigenständige Philosophie. Sie *orientiert* sich am Faktum der Wirtschaft, in der sich die Polarität von Leben und Tod ausdrückt. Mit Blick auf den philosophischen Diskurs formuliert Bulgakov diese Polarität nun als Kluft zwischen Subjekt und Objekt. Der Überwindung dieser Kluft widmet sich die Naturphilosophie, die auf eine lange Tradition zurückblickt.²⁷¹

Die Basis für seine naturphilosophische Konzeption der Wirtschaft bildet der Begriff des *wirtschaftlichen Aktes*, den Bulgakov als „aktuelles Heraustreten des Menschen aus sich selbst in die äußere Welt und sein Handeln in ihr“²⁷² definiert. Die Wirtschaft als Ganzes...

„(...) stellt eine solche objektive Handlung dar (...). Sie ist ein ständiges Einwirken eines Wirts, eines Subjekts der Wirtschaft (...) auf die Dinge (...), d.h. auf das Objekt der Wirtschaft. Dabei verwickelt jeder wirtschaftliche Akt eine gewisse Verschmelzung von Subjekt und Objekt (...).“²⁷³

²⁶⁷ Bulgakov, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2014). Philosophie der Wirtschaft. f, S. 39.

²⁶⁸ Ebd., S. 40.

²⁶⁹ Ebd., S. 41.

²⁷⁰ Vgl. Payne, D. P., Marsh, C. (2008) oder Stanchev, K., 'Sergey Bulgakov and the Spirit of Capitalism', in: Journal of Markets & Morality 11/1 (2008), S. 149-156.

²⁷¹ Vgl. Evtuhov, C. (1997). The cross and the sickle, S. 158f.

²⁷² Bulgakov, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2014). Philosophie der Wirtschaft, S. 42.

²⁷³ Ebd., S. 42-43.

Der wirtschaftliche Akt und die Wirtschaft insgesamt stellen für Bulgakov eine „subjektiv-objektive“ Tätigkeit dar. Die einander in der Wirtschaft feindlich gegenüberliegenden Prinzipien von Leben und Tod, hier: Subjekt und Objekt, begegnen einander, werden eins. Dabei verschmelzen gleichsam deren Attribute. Menschliche Teleologie und mechanische Notwendigkeit durchdringen einander wechselseitig. In diesem Zusammenhang ist auch von der ‚Vermenschlichung‘ der Natur durch die Wirtschaft die Rede.²⁷⁴

Bulgakov ist klar, dass dieses Verständnis von Wirtschaft sehr ungewöhnlich ist, aber eben das Selbstverständliche zu hinterfragen sei Aufgabe der Philosophie. Die „*Philosophie der Wirtschaft*“ will die allgemeinen Voraussetzungen der Wirtschaft klären. In Analogie zu Kants Frage „wie ist Erfahrung als solche möglich?“ fragt Bulgakov „wie ist Wirtschaft möglich?“ oder „wie ist objektive Handlung möglich?“²⁷⁵ Er entwickelt seine Philosophie bewusst in der Auseinandersetzung mit und Abgrenzung von Kant. Kants „*Kritik der reinen Vernunft*“ sei aufgrund ihrer beschaulich-theoretischen Natur zur Beantwortung dieser Frage nicht geeignet. Sie gehe von einer „theoretischen Trennung von Subjekt und Objekt“²⁷⁶ aus. Bulgakov stört sich an Kants Begriff von Materie, bzw. Natur, der ausschließlich *apriorisch* sei:

„(D)enn um die aposteriorische Spürbarkeit der Natur festzustellen und das *a priori* des Erkennens im Handeln zu prüfen, muss das Subjekt vom Thron der Anschauung herabsteigen und sich unters Volk mischen (...) und sich im Volk, im Tätigsein üben.“²⁷⁷

Kants Erkenntnistheorie führe in die Sackgasse des Subjektivismus, der die Existenz einer realen Außenwelt anzweifele. Die „*praktische Vernunft*“ ist für Bulgakov als Metapher für den Willen bloß der Versuch eines Auswegs. So schlage Kants radikaler Rationalismus in einen ebenso radikalen Voluntarismus um. Fichte, der Philosoph des subjektiven Idealismus, habe Kant konsequent zu Ende gedacht. Für ihn bedeute die Welt lediglich das Nicht-Ich, die Grenze und Projektion des Ich. Diese Position hält Bulgakov für größtenwahnsinnig, stelle sich doch in der ‚absoluten Tathandlung‘ das „menschliche *ich* dem göttlichen *Ich* gleich (...)“^{278 279}.

Der subjektive Idealismus erhob Zweifel an einer unabhängigen Existenz der Außenwelt. Für den Realisten Bulgakov würde die Wirklichkeit damit zum Traumbild degradiert. Zudem ergebe sich das philosophische Problem, wie objektives Handeln unter dieser Voraussetzung möglich sei. Gerade dieses Problem will er in der „*Philosophie der Wirtschaft*“ adressieren. Einen Ansatz dazu findet er bei Schelling:²⁸⁰

„Die Philosophie der Wirtschaft muss als Philosophie der objektiven Handlung unbedingt das philosophische, insbesondere das ‚naturphilosophische‘ Werk Schellings fortsetzen.“²⁸¹

Schelling steht für Bulgakov in einer langen naturphilosophischen Tradition, die von Platon, über Plotin, einige Kirchenlehrer wie Dionysius Areopagita und Gregor von

²⁷⁴ Vgl. Evtuhov, C. (1997). The cross and the sickle, S. 162-164.

²⁷⁵ Valliere, P. (1996). Sophiology as the Dialogue of Orthodoxy with the Modern World, S. 180.

²⁷⁶ Bulgakov, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2014). Philosophie der Wirtschaft, S. 44.

²⁷⁷ Ebd., S. 46.

²⁷⁸ Ebd., S. 48.

²⁷⁹ Vgl. ebd., S. 44-48.

²⁸⁰ Vgl. Zwahlen, Regula M. (2010). Das revolutionäre Ebenbild Gottes, S. 273

²⁸¹ Bulgakov, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2014). Philosophie der Wirtschaft, S. 60.

Nazianz bis zu Jakob Böhme reiche. Mit Descartes sei diese Tradition abgerissen, der mit seinem *cogito ergo sum* eine Trennung zwischen Subjekt und Objekt eingeführt habe. Schelling habe die naturphilosophische Tradition wiederaufgenommen und die Trennung von Subjekt und Objekt, bzw. von Geist und Natur abgelehnt.²⁸² Stattdessen gehe Schellings Identitätsphilosophie

„(...) von deren ursprünglichen Identität als Entwicklungsstufen ein und desselben Lebensprinzips aus, von einem Subjekt-Objekt, das in seiner Entwicklung nur in zwei Pole, in ein Subjekt und ein Objekt auseinanderfällt.“²⁸³

Im Absoluten existiere die Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt oder Geist und Natur noch nicht. Erst mit der Entstehung der Welt trete diese Unterscheidung auf. Geist und Natur seien gewissermaßen zwei verschiedene Zustände des Lebensprinzips, die sich durch den Grad ihrer Bewusstheit unterscheiden – „*die Natur als bewusstloser Geist und der Geist als sich ihrer selbst bewusst werdende Natur*“²⁸⁴. Das Absolute als Urquell und Urbild bezeichnet Schelling als *natura naturans*, die Welt als sein Produkt als *natura naturata*.²⁸⁵

Für Bulgakov liegt der philosophische Wert Schellings in seiner Integrationsleistung. Weder der Idealismus als monistische *Subjektphilosophie*, noch der Materialismus als monistische *Objektphilosophie* würden der ganzheitlichen Natur des Lebens gerecht. Schellings Identitätsphilosophie integriere diese beiden gegensätzlichen Positionen: „Materialismus und Idealismus kommen in einer höheren Identität überein, in der Einheit des sich entwickelnden Lebens.“²⁸⁶ Bulgakov sieht darin eine der Grundwahrheiten des Christentums ausgedrückt.²⁸⁷

„Denn das Christentum ist vom Materialismus wie vom subjektiven Idealismus gleichermaßen entfernt, es hebt die Entgegensetzung von Fleisch und Geist auf in seiner Lehre vom Menschen als *fleischgewordenen Geist*, als lebendige Einheit beider.“²⁸⁸

Diese höhere Einheit von Geist und Materie, bzw. Natur bezeichnet Schelling auch als „*Weltseele*“. Ihre Eigenschaften sind nach Bulgakov die eines „transzendentalen Subjekts, eines universalen Geistes und eines allgemeinen Objektes, eines Mutter-schoßes der ganzen Schöpfung.“²⁸⁹ Die menschlichen Individuen hätten Anteil an dieser Einheit und ihr Vermögen, die Natur und ihre Gesetze zu erkennen sei eben darin begründet. Denn das Wissen liege in der Natur und daher auch im Menschen. In diesem Sinne sei Platons Aussage zu verstehen, das Wissen und Philosophie *Erinnerung* sei.²⁹⁰

Die „*Philosophie der Wirtschaft*“ ist eine Philosophie des Handelns. Die Zweifel des subjektiven Idealismus an der Existenz einer objektiven Außenwelt teilt sie nicht. Im Licht von Schellings Identitätsphilosophie lösen sich diese Zweifel auf.²⁹¹

²⁸² Vgl. ebd., S. 49-50.

²⁸³ Ebd., S. 51.

²⁸⁴ Ebd., S. 50

²⁸⁵ Vgl. Valliere, P. (1996). *Sophiology as the Dialogue of Orthodoxy with the Modern World*, S. 181.

²⁸⁶ Bulgakov, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2014). *Philosophie der Wirtschaft*, S. 53.

²⁸⁷ Vgl. Glatzer-Rosenthal, B. (1996). *The Nature and Function of Sophia*, S. 159.

²⁸⁸ Bulgakov, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2014). *Philosophie der Wirtschaft*, S. 53-54.

²⁸⁹ Ebd., S. 54.

²⁹⁰ Vgl. ebd., S. 55-56.

²⁹¹ Vgl. Valliere, P. (1996). *Sophiology as the Dialogue of Orthodoxy with the Modern World*, S. 181-182.

Nachdem Bulgakov die Grundlagen seiner naturphilosophischen Position skizziert hat, wendet er seine Aufmerksamkeit im dritten Kapitel der „*Bedeutung der grundlegenden ökonomischen Funktionen*“ zu. Er versteht das wirtschaftliche Leben als Stoffwechselprozess und die ökonomischen Größen des Konsums und der Produktion als dessen Grundfunktionen. Die ihn interessierende allgemeine Frage „wie ist Wirtschaft möglich?“, zerfalle daher in zwei Teilfragen – „wie ist Produktion möglich?“ und „wie ist Konsum möglich?“.²⁹²

Die Frage der Möglichkeit des Konsums wird zuerst behandelt. Zunächst bespricht Bulgakov dessen ontologische Voraussetzungen. Der Konsum stütze sich auf den „*Physischen Kommunismus des Seins*“ und den „*Kommunismus von Leben und Tod*“.²⁹³ Mit ersterem ist folgendes gemeint:

„Jeder lebendige Organismus befindet sich als Körper, als organisierte Materie, in einem untrennbaren Zusammenhang mit dem ganzen Universum als dessen Teil. (...) Jedes Atom des Weltgebäudes ist mit dem ganzen Universum verbunden und wenn man das Universum mit einem Organismus vergleicht, dann kann man sagen, dass jedes Atom zum Bestand des Weltleibes gehört.“²⁹⁴

Die Bedeutung des „*Kommunismus von Leben und Tod*“, dessen Ausdruck die Wirtschaft ist, wurde bereits eingehend erörtert. Bulgakov verdeutlicht hier die möglichen Interpretationsweisen der Dualität von Leben und Tod – den „*Monismus des Todes*“ und den „*Monismus des Lebens*“. Er vertritt gemeinsam mit Schelling und Solov'ëv letztere Position. Wie schon gezeigt wurde, ist das Leben für ihn absolut und der Tod nur die Verlagerung des Lebens in einen potenziellen Zustand. Bulgakov verwendet dafür das griechische Wort *meon* (Nicht-Sein), der kein absolutes Nichts bezeichnet, sondern das Sein als reines Potenzial.²⁹⁵ Beide Voraussetzungen, der „*physische Kommunismus des Seins*“ und der „*Kommunismus von Leben und Tod*“, zusammengenommen bedeuten, dass sowohl das Leben als auch die Materie eine *universelle Einheit* bilden.²⁹⁶ Für diese Einheit ist der Begriff des *Leibes* zentral:

„Durch den Leib dank der Verbundenheit des Universums durchdringt das Leben in seinen verschiedenen Erscheinungsweisen den gesamten Kosmos. Der Kosmos ist in diesem Sinne der potenzielle Leib des lebendigen Wesens, ein Organismus *in potentia*.“²⁹⁷

Das eine, universelle Leben organisiert die eine, universellen Materie (das *meon*) in unzähligen Leibern. Leben und Materie erscheinen bei Bulgakov gleichsam als die beiden Seiten einer Medaille. Dabei assoziiert er das Leben mit dem aktiven männlichen Prinzip und die Materie mit dem passiv weiblichen Prinzip:

„Es handelt sich nicht um getrennte und gesonderte Sphären des Lebens, sondern um das Leben an sich, nur in seinen verschiedenen Erscheinungsformen. In unzähligen Punkten

²⁹² Horn, K. (2014). Bulgakovs Blick auf Konsum und Produktion. Zum dritten Kapitel von Sergij Bulgakovs Philosophie der Wirtschaft. In: Hallensleben, Barbara, Zwahlen R.M. & Bulgakov, S. N., Sergij Bulgakovs Philosophie der Wirtschaft im interdisziplinären Gespräch, Begleitband. Münster, Westf.: Aschendorff, S. 46.

²⁹³ Vgl. ebd., S. 46-47.

²⁹⁴ Bulgakov, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2014). Philosophie der Wirtschaft, S. 62.

²⁹⁵ Vgl. Zwahlen, Regula M. (2010). Das revolutionäre Ebenbild Gottes, S. 274.

²⁹⁶ Vgl. Bulgakov, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2014). Philosophie der Wirtschaft, S. 102.

²⁹⁷ Bulgakov, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2014). Philosophie der Wirtschaft, S. 64.

und Zentren organisiert das Leben die Materie und befruchtet mit dem aktiven männlichen Prinzip das rezeptive weibliche Prinzip, das leblose Meon.²⁹⁸

Die Polarität von Leben und Materie (oder meon) bedeutet, wie erwähnt, einen universellen Kampf zwischen diesen Prinzipien, eben die *kosmische Wirtschaft*. Dieser Kampf könne theoretisch in einem Sieg der Lebens, im „absolute(n) Organismus des Lebens“ oder in einem Sieg des Todes, im „absolute(n) Mechanismus des Meon“ enden.²⁹⁹ Es handle sich dabei eigentlich nicht um zwei verschiedene Prinzipien, sondern um „zwei Zustände ein- und desselben Universums.“³⁰⁰ Bulgakov bezeichnet die Wirtschaft daher auch als ‚Wachstumskrankheit des Universums‘.

Nach der Klärung dieser Voraussetzungen wendet sich Bulgakov wieder dem Konsum als einer der beiden Grundfunktionen der Wirtschaft zu. Denn im Konsum zeige sich die Identität dieser beiden Prinzipien oder Zustände. Leben und Materie (oder Meon), Subjekt und Objekt usw. werden im Konsum eins. Konsum oder ‚Essen‘ versteht Bulgakov dabei sehr allgemein als „Stoffwechsel zwischen einem lebendigen Organismus und seiner Umwelt“³⁰¹. Dazu zählen für z.B. die Atmung und die sinnliche Wahrnehmung. In diesem Sinn ‚esse‘ der Mensch die Welt. Dieser „*Kommunismus des Seins*“ sei eine Idee, die Bulgakov dem Mystiker Jakob Böhme verdanke.³⁰²

„Im Essen wird die Grenze zwischen Belebtem und Unbelebtem real aufgehoben. Das Essen ist natürliche Kommunion – die Teilhabe am Fleisch der Welt. (...) Der Kommunismus des Seins, der die Grenze zwischen dem Menschen und der Welt aufhebt ist eine der grundlegendsten Ideen des größten Mystikers Deutschlands, Jakob Böhme (...).“³⁰³

Böhmes Vorstellung von der natürlichen Kommunion als „Teilhabe am Fleisch der Welt“ überträgt Bulgakov auf das christliche Abendmahl, das er als „Teilhabe am Fleisch des Gottessohnes, am vergöttlichten Fleisch der Welt“³⁰⁴ bezeichnet. Im Hinblick auf Böhmes großen Einfluss auf das Denken in West in Ost schreibt B. Hallensleben: „Böhmes geistesgeschichtliche Wirksamkeit ist kaum zu unterschätzen.“³⁰⁵

Bulgakov ist sich bewusst, dass diese Auffassung von Konsum aus einer naturwissenschaftlichen Perspektive unhaltbar ist. Er bemüht sich daher erneut um eine genauere Erklärung des Verhältnisses von Belebtem und Unbelebtem. Am Beispiel des menschlichen Organismus illustriert er den Unterschied zwischen *natura naturans* und *natura naturata*. Die *natura naturata* entspreche der Materie des Körpers, die im Zuge der unzähligen physiologischen Prozesse in ständiger Veränderung begriffen sei. Die *natura naturans* entspreche der Form und Entelechie des Körpers, welche die lebendige Einheit des Organismus gewährleiste. In der analytischen Naturwissenschaft werde von dieser Ganzheit des Körpers abgesehen. Stattdessen orientieren sie sich ausschließlich am materiellen Aspekt der *natura naturata*.³⁰⁶ Einwände von-

²⁹⁸ Ebd., S. 65.

²⁹⁹ Ebd.

³⁰⁰ Ebd., S. 67.

³⁰¹ Ebd.

³⁰² Vgl. ebd., S. 67-70.

³⁰³ Ebd., S. 67-68.

³⁰⁴ Ebd., S. 70.

³⁰⁵ Hallensleben, B. (2003). Sergij Bulgakov – Denker und Diener der göttlichen Weisheit, S. 57.

³⁰⁶ Vgl. Bulgakov, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2014). Philosophie der Wirtschaft, S. 71-72.

seiten der Naturwissenschaft wehrt Bulgakov ab. Man könne die *natura naturans* nicht einfach leugnen, „(...) weil sie, die alles hervorbringt und deshalb selbst kein Produkt ist (...)“³⁰⁷, sich der wissenschaftlichen Analyse entziehe.

Die zweite ökonomische Grundfunktion ist die Produktion. Bulgakov charakterisiert sie ähnlich dem oben erwähnten Begriff des *wirtschaftlichen Aktes*:

„Produktion ist das aktive Einwirken eines Subjektes auf ein Objekt oder des Menschen auf die Natur, wobei das wirtschaftende Subjekt dem Gegenstand seines wirtschaftlichen Handelns seine Idee aufprägt und diese verwirklicht, seine Ziele objektiviert.“³⁰⁸

Das Produkt sei ein Subjekt-Objekt, d.h. ein natürlicher Gegenstand der von der menschlichen Teleologie durchdrungen ist. Im Produkt durchdringen Form und Materie einander gegenseitig, so Bulgakov.³⁰⁹ An dieser Stelle bindet er seinen Begriff von Produktion wiederum in seine erkenntnistheoretischen Überlegungen ein. Er kritisiert Kants Erfahrungsbegriff als zu theoretisch, denn für diesen sei es gleichgültig „ob diese Welt gemalt oder aus Pappmaché angefertigt ist“³¹⁰. Eine solidere Basis für die Erkenntnistheorie sei die Vorstellung der Welt als „Kraft einer Gegenwirkung (...), d.h. als Objekt der Wirtschaft.“³¹¹ Diese aktive Beziehung zur Welt bezeichnet Bulgakov als ‚naiven Realismus‘. Statt von einem fiktiven erkenntnistheoretischen Ich auszugehen, solle die Philosophie sich an der Erfahrungstatsache eines wirtschaftstreibenden, arbeitenden Subjektes ausgehen.³¹² In der Nachfolge Solov’ëvs und der Slawophilen soll die „*Philosophie der Wirtschaft*“ Lebensphilosophie sein.³¹³ Denn...

„(d)as Subjekt ist uns (...) einzig in der Wechselbeziehung mit dem Objekt gegeben, als Subjekt-Objekt: das Ich in der Welt oder in der Natur, und die Natur in mir. (...) die Entwicklung des Ich in der Natur (...) ist Leben, d.h. Wachstum, Bewegung (...).“³¹⁴

Bei der Analyse der Produktion als Grundfunktion der Wirtschaft gelangt Bulgakov wieder zur Einheit von Subjekt und Objekt. Produktion ist dabei gleichbedeutend mit *Arbeit*. Es ist die Arbeit, welche die reale Verbindung von Subjekt und Objekt schafft. Der Arbeitscharakter des konkreten Lebens versöhnt auch die philosophischen Positionen des Idealismus und des Materialismus.³¹⁵

„Dank der Arbeit kann weder nur das Subjekt-allein existieren, wie der subjektive Idealismus annimmt, noch das Objekt-allein, wie der Materialismus annimmt, sondern es besteht ihre lebendige Einheit, das Subjekt-Objekt.“³¹⁶

Die politische Ökonomie mit ihrem ökonomischen Materialismus betrachte die Arbeit nur ihrer objektiven Seite nach, in ihren Produkten. Demgegenüber sei das Subjekt im

³⁰⁷ Ebd., S. 72.

³⁰⁸ Ebd., S. 74.

³⁰⁹ Vgl. Horn, K. (2014). Bulgakovs Blick auf Konsum und Produktion, S. 48.

³¹⁰ Bulgakov, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2014). Philosophie der Wirtschaft, S. 75.

³¹¹ Ebd.

³¹² Vgl. Horn, K. (2014). Bulgakovs Blick auf Konsum und Produktion, S. 48.

³¹³ Evtuhov, C. (2000) Introduction, S. 14f.

³¹⁴ Bulgakov, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2014). Philosophie der Wirtschaft, S. 78.

³¹⁵ Vgl. Horn, K. (2014). Bulgakovs Blick auf Konsum und Produktion, S. 48-49.

³¹⁶ Bulgakov, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2014). Philosophie der Wirtschaft, S. 79.

subjektiven Idealismus „absolut passiv und ohne jede Arbeitsenergie.“³¹⁷ Bulgakov versteht auch Erkenntnis und Wissen als Wirtschaftsakte, als Arbeit:

„In diesem Sinne ist Wissen eine wirtschaftliche Tätigkeit, ein Heraustreten des Ich als Subjekt in das Nicht-Ich (...), und in jedem Erkenntnisakt verwirklicht sich die ursprüngliche Einheit von Ich und Nicht-Ich, Subjekt und Objekt.“³¹⁸

Bei der Erkenntnis bereichere sich das Ich nicht aus sich selbst als Subjekt und Bewusstsein, sondern als Objekt und Unbewusstsein. Der Erkenntnisprozess sei demnach eine „ständige Wechselwirkung zwischen Subjekt und Objekt“³¹⁹, Bewusstsein und Unbewusstsein. So erweist sich Bulgakovs „*Philosophie der Wirtschaft*“ als ganzheitliche Theorie des Wissens und des Handelns:

„Man kann also sagen, dass Wirtschaft ein Wissensprozess ist, der sinnlich wahrnehmbar und nach außen gekehrt worden ist, während Erkenntnis denselben Prozess in einer idealen, nicht sinnenhafter Form darstellt.“³²⁰

Verbindendes Element sind dabei Tätigkeit, Arbeit, Produktion. Bulgakov vertritt einen entschieden ‚wirtschaftlichen Realismus‘. Er orientiert sich an der Wirtschaft als Überwindung der Polarität von Leben und Tod, Subjekt und Objekt durch Arbeit, d.h. am *Arbeitsleben*:

„Der Weg dieser Überwindung – er ist auch der Weg des Lebens – ist die Arbeit. Jede bewusste, beabsichtigte Überwindung der Gegensätzlichkeit von Subjekt und Objekt in der ideellen oder der sinnlichen Sphäre ist Arbeitstätigkeit.“³²¹

In der kritischen Philosophie werde die Bedeutung der Arbeit verkannt. Die politische Ökonomie sei der Philosophie in dieser Hinsicht voraus, da Arbeit in den sogenannten Arbeitswerttheorien mehr Bedeutung beigemessen werde. Allerdings seien diese Theorien einseitig auf den objektiven, materiellen Charakter von Arbeit begrenzt. Der Wert geistiger Arbeit werde in der politischen Ökonomie ignoriert – ein Urteil, das die Ökonomin K. Horn aus heutiger Sicht definitiv nicht teilt.³²² Bulgakov begreift Arbeit ganzheitlich in ihrer materiellen als auch geistigen Wirksamkeit. Ihre Unmittelbarkeit begründet seinen *wirtschaftlichen Realismus*:

„Weder die Erkenntnis als Erzeugung von idealen Produkten noch die Wirtschaft als Erzeugung von materiellen Produkten, die beide Kräfte verbrauchende Arbeitsprozesse sind, lassen jedenfalls aufgrund ihres unmittelbaren Charakters einen ernsthaften und aufrichtigen Zweifel an der Existenz von Subjekt und Objekt zu (...).“³²³

Bulgakovs systematische Darstellung seines naturphilosophischen Verständnisses der Wirtschaft lässt sich wie folgt zusammenfassen: zunächst galt es, die allgemeinen Voraussetzungen der Wirtschaft zu klären. In Analogie zu Kants Frage „wie ist Erfahrung als solche möglich?“ stellte Bulgakov zunächst die Frage „wie ist Wirtschaft möglich?“, oder „wie ist objektive Handlung möglich?“. Bei der Beantwortung dieser

³¹⁷ Ebd., S. 80.

³¹⁸ Ebd., S. 81.

³¹⁹ Ebd., S. 81-82.

³²⁰ Ebd., S. 82.

³²¹ Ebd.

³²² Vgl. Horn, K. (2014). Bulgakovs Blick auf Konsum und Produktion, S. 49.

³²³ Bulgakov, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2014). *Philosophie der Wirtschaft*, S. 82.

Fragen wandte er sich Schellings Identitätsphilosophie zu. Im Licht der von Schelling postulierten Identität von Subjekt und Objekt lösten sich diese Fragen auf. In der Folge präziserte Bulgakov seine Ausgangsfrage nach der Möglichkeit der Wirtschaft, indem er sie in die beiden Teilfragen „Wie ist Konsum möglich?“ und „Wie ist Produktion möglich?“ stellte. Am Ende kam es wieder zu demselben Schluss, denn beide Grundfunktionen der Wirtschaft verdanken ihre Möglichkeit der aktuellen Identität von Subjekt und Objekt, Geist und Natur:

„Nur diese Identität, diese tiefe intime Verwandtschaft von Natur und Geist ermöglicht sowohl den Konsum als auch die Produktion und überhaupt die Wirtschaft als subjektiv-objektiven Prozess, als Identität in actu.“³²⁴

3.1.5. Sophia – das „transzendente Subjekt der Wirtschaft“

Im vierten Kapitel der „*Philosophie der Wirtschaft*“ wendet sich Bulgakov dem „*transzendentalen Subjekt der Wirtschaft*“ zu. Die Wirtschaft wird nun von einer höheren Warte aus als ein Ganzes betrachtet. Es ist das Herzstück des gesamten Werkes, in dem Bulgakov die Grundlagen seiner Sophiologie formuliert. Zwar steht weiterhin das Prinzip der Identität von Subjekt und Objekt im Blick. Doch bewegt sich der Fokus nun weg vom individuellen Wirtschaftsakt hin zur Wirtschaft als übergeordneter Einheit.³²⁵

„Mit dem generischen Begriff Wirtschaft (wie auch Wissen, Wissenschaft) erheben wir uns unwillkürlich über die einzelnen, aufgespaltenen Akte und betrachten sie als Erscheinungen einer einzigen Funktion, die über eine gewisse Kohärenz verfügt, über eine Einheit, die über deren algebraischen Summe hinausgeht.“³²⁶

Die Wirtschaft als ganzes hat für Bulgakov demnach eine eigene, lebendige Qualität, eine Eigennatur getreu dem Satz ‚das Ganze ist mehr als die Summe seiner Teile‘. Bulgakov hat die Aufgabe dieser Ganzheit, ihre Einheit stiftende Funktion im Blick.³²⁷ Er beschreibt diese anhand der Organismus-Metapher:

„Wie ein Organismus natürlich nicht nur die mechanische Summe aller Stoffe ist, die seine Bestandteile bilden, so ist auch die Wirtschaft (und wiederum ebenso das Wissen) eine organische, synthetisierende Tätigkeit, die gleichsam oberhalb ihrer einzelnen Erscheinungen existiert.“³²⁸

³²⁴ Ebd., S. 85.

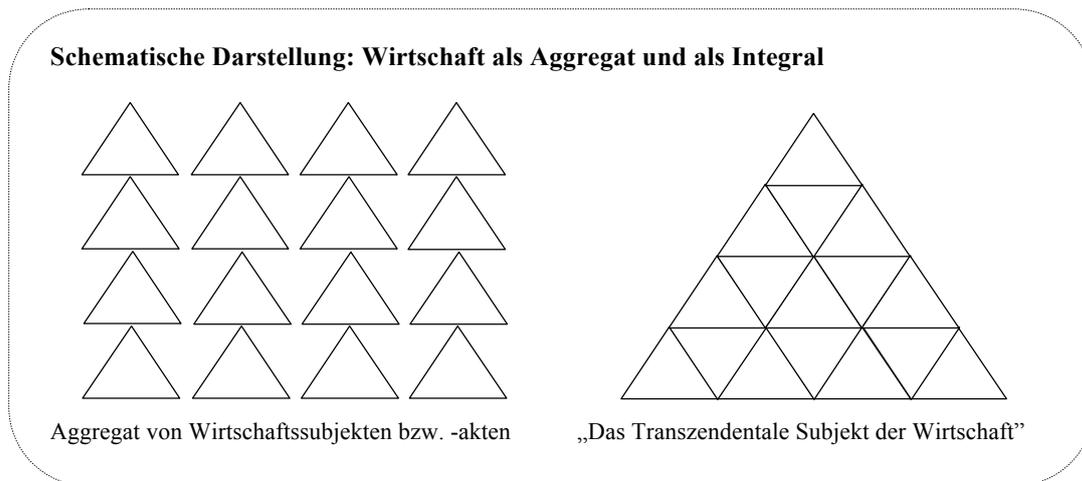
³²⁵ Vgl. Reichold, A. (2014). Was heißt hier ‚Wirtschaft‘? Spannungen zwischen menschlicher Gestaltungskraft und metaphysischer Hierarchie in Bulgakovs (Heils-)ökonomie. In: Hallensleben, Barbara, Zwahlen R.M. & Bulgakov, S. N., Sergij Bulgakovs Philosophie der Wirtschaft im interdisziplinären Gespräch, Begleitband. Münster, Westf.: Aschendorff, S. 53.

³²⁶ Bulgakov, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2014). Philosophie der Wirtschaft, S. 87.

³²⁷ Vgl. Valliere, P. (1996). Sophiology as the Dialogue of Orthodoxy with the Modern World, S. 182.

³²⁸ Bulgakov, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2014). Philosophie der Wirtschaft, S. 88.

Geometrisch lässt sich diese integrierende Funktion so darstellen:



Bulgakov interessiert sich für die synthetisierende Funktion, welche die Vielzahl kleiner Dreiecke links in das große Dreieck rechts überführt. Wie werden die vielen einzelnen Wirtschaftssubjekte (und –akte) zu *einer* Wirtschaft integriert? In diesem Zusammenhang spricht Bulgakov von der Wirtschaft als ‚Energie‘ oder ‚Dynamik‘, die zwar in den Wirtschaftsteilnehmern präsent, diesen aber übergeordnet sei. Im Hinblick auf den Menschen entspreche dem die Idee des Körpers, des Organismus. Analog dazu versteht Bulgakov die Wirtschaft als „gesellschaftlich-zielgerichteten Organismus.“³²⁹ Diesen Organismus als integrierende Funktion setzt Bulgakov mit der Menschheit als Ganzheit gleich. Diese sei aber keine bloße Vorstellung oder Abstraktion, sondern besitze eigenes, *personales* Sein – die Menschheit als *transzendentes Subjekt der Wirtschaft*.³³⁰

„Das wahre und deshalb einzige transzendente Subjekt der Wirtschaft, die Personifizierung der reinen Wirtschaft oder der Funktion der Wirtschaft ist nicht der Mensch, sondern die Menschheit.“³³¹

Nur die Annahme eines solchen transzendentalen Subjekts der Wirtschaft gewährleiste, dass die einzelnen wirtschaftlichen Akte nicht auseinanderfallen. Bulgakov fasst die Wirtschaft gleichsam als Einheit stiftendes ‚Feld‘ und als transzendente ‚Person‘ auf. Später wird er das transzendente Subjekt der Wirtschaft als „Sophia“ bezeichnen. In seinen vorrevolutionären Schriften sei der Unterschied zwischen Sophia als Kraft und als Person etwas undeutlich, konstatiert B. Glatzer-Rosenthal.³³² Maßgeblich ist jedenfalls die lebendige Qualität dieser Ganzheit.³³³ Skeptiker verweist Bulgakov auf Aristoteles’ „tiefgründige Lehre von der logischen Priorität des Ganzen vor seinen Teilen und der Ziele vor dem Mechanismus“^{334 335}.

Von dieser Konzeption der Wirtschaft schlägt Bulgakov abermals eine Brücke zum Wissen. Das transzendente Subjekt sei nicht nur die Voraussetzung für die Wirt-

³²⁹ Ebd., S. 89.

³³⁰ Vgl. Reichold, A. (2014). Was heißt hier ‚Wirtschaft‘?, S. 54.

³³¹ Bulgakov, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2014). Philosophie der Wirtschaft, S. 91.

³³² Glatzer-Rosenthal, B. (1996). The Nature and Function of Sophia, S. 155.

³³³ Ebd., S. 155-156.

³³⁴ Bulgakov, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2014). Philosophie der Wirtschaft, S. 91.

³³⁵ Reichold, A. (2014). Was heißt hier ‚Wirtschaft‘?, S. 54.

schaft, sondern auch für das Wissen.³³⁶ Es sei gleichsam die integrierende Funktion von Wissen und Wirtschaft, d.h. „(...) Wissen und Wirtschaft als Energien (...)“³³⁷. Im Hinblick auf Kants Erkenntnistheorie äußert Bulgakov erneut den Vorwurf, dass das Subjekt des Wissens dort eine methodologische Fiktion sei. Das Wissen bleibe hier ohne „echtes Subjekt, ohne realen Träger“³³⁸. Bei einer Vielzahl solcher fiktiver Subjekte wäre jedes dem anderen gegenüber transzendent. Objektives, allgemeingültiges Wissen wäre daher unmöglich, schließt Bulgakov. Ein solches Wissen wäre nur möglich, wenn „(...) das allgemeine transzendente Subjekt des Wissens nicht nur eine gnoseologische Idee oder Methode ist, sondern Sein in sich besitzt“³³⁹.

So wie die Wirtschaft als Ganzheit mehr sei als die algebraische Summe der in ihr arbeitenden Menschen, sei auch das Wissen (die Wissenschaft) seiner Natur nach überindividuell. Für Bulgakov ist es ebenfalls im transzendentalen Subjekt begründet:

„Das transzendente Subjekt des Wissens ist eine Funktion des Wissens, die sich mittels einzelner Personen mit einzelnen Bewusstseinszentren verwirklicht, dabei aber ihren Aufgaben, ihrer Bedeutung und ihrer Möglichkeit nach überindividuell ist.“³⁴⁰

Das transzendente Subjekt zeichnet sich für Bulgakov dadurch aus, dass ihm die Form des Wissen, sein *a priori*, als auch der Inhalt des Wissens, sein *a posteriori*, zuzurechnen sei. Der *Wissensform* entsprechen unter anderem den kantschen Kategorien von Raum und Zeit, der *Wissensinhalt* bedeute die konkrete Erfahrung in Raum und Zeit:

„Es existiert also ein Subjekt, das die Einheit des Wissens begründet, sowohl der Form als auch dem Inhalt nach (...). Das Wissen ist tatsächlich eines und in diesem Subjekt integriert. In den einzelnen Erkenntnisakten der einzelnen Subjekte wird das Wissen nur aktualisiert (...), tritt in Erscheinung.“³⁴¹

Bulgakov weist damit letztlich auf Platons ‚Welt der Ideen‘ hin. Demnach hat Wissen seinen Ursprung nicht im Kopf des denkenden Menschen, sondern in einer, wie auch immer gearteten, ‚metaphysischen Welt‘. Im Wissensakt wird gleichsam das ‚Urbild‘ des Wissen vom Subjekt als Abbild ‚aktualisiert‘. Auf diese Weise wird das eine Wissen potenziell von allen Menschen geteilt:³⁴²

„*Was einer weiß, wissen alle.* Dieser Eine, dieses transzendente Subjekt des Wissens, ist nicht mehr das menschliche Individuum, sondern die gesamte Menschheit, die Weltseele, die Göttliche Sophia, das Pleroma, die *natura naturans*.“³⁴³

Im obigen Zitat wird das transzendente Subjekt erstmals als „*Göttliche Sophia*“ bezeichnet. Es erscheint angebracht, das Ziel dieses Abschnittes in Erinnerung zu rufen, nämlich die Rolle Sophias in der „*Philosophie der Wirtschaft*“ zu klären. Neben der Bezeichnung ‚Sophia‘ tauchen im genannten Zitat noch andere Namen wie ‚Weltseele‘ oder ‚Pleroma‘ auf. Diese Namen sind nicht synonym, sondern verweisen

³³⁶ Vgl. ebd., S. 55.

³³⁷ Bulgakov, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2014). Philosophie der Wirtschaft, S. 92.

³³⁸ Ebd.

³³⁹ Ebd., S. 93.

³⁴⁰ Ebd.

³⁴¹ Ebd., S. 94.

³⁴² Vgl. ebd., S. 94-95.

³⁴³ Ebd., S. 95.

jeweils auf andere Aspekte des zugrundeliegenden Konzeptes.³⁴⁴ Dies unterstreicht die Vielschichtigkeit und Komplexität von Bulgakovs Sophia-Lehre. Die in der Einführung genannte Arbeitshypothese lautet hingegen einfach: Sophia kommt in der „*Philosophie der Wirtschaft*“ die Rolle einer *allintegrierenden Funktion* zu.

Die vorangehende Erläuterungen verdichten sich gleichsam in dieser Funktion. Um sie zu verdeutlichen, ist eine kurze Rekapitulation angebracht: Erstens bezeichnet Bulgakov das transzendente Subjekt, das Subjekt aller Subjekte, als ‚*Sophia*‘. Damit wird betont, dass Sophia, anders als Kants fiktives Subjekt, personales Sein besitzt. Zweitens seien diesem Subjekt Form und Inhalt des Wissens zu Eigen. Daher wird es an anderer Stelle als transzendentales ‚*Subjekt-Objekt*‘ bezeichnet. Schließlich spricht Bulgakov von einer ‚*synthetisierenden Funktion*‘, welche einzelne Subjekte zum ‚Allsubjekt‘, einzelne Wissensakte zum Wissen und Wirtschaftsakte zur Wirtschaft integriere.³⁴⁵

Worin genau besteht nun diese integrative Funktion? Was tut, was leistet Sophia? In Beantwortung dieser Frage spricht Bulgakov von *Dynamik, Energie* und *Entelechie* (griech. f. ‚Ideenkraft‘). Damit meint er letztlich das *Leben in actu* und den Arbeitscharakter des Lebens. Sophia *ist* in ihrem nicht-materiellen Zustand (\approx *natura naturans*) diese Kraft und belebt, bzw. organisiert die Materie (\approx *natura naturata*). Als Ganzheit kann sie nicht analytisch-wissenschaftlich erfasst, sondern nur als wirkende Kraft erfahren werden.

In Bulgakovs verwobener Darstellungsweise erscheint das Sophia-Konzept wie ein vielseitig geschliffener Diamant. Die „*Philosophie der Wirtschaft*“ liest sich streckenweisen wie eine ständige Wiederholung derselben Grundgedanken. Im vierten Kapitel werden gleichsam die verschiedenen Seiten dieses Diamanten als ‚Gesichter Sophias‘, beleuchtet. Nachfolgend werden einige dieser Aspekte überblicksartig dargestellt. Der Natur der Sache nach werden sich diese teilweise überlappen.

3.1.1. Die Gesichter Sophias in der „*Philosophie der Wirtschaft*“

Sophia als „*Auge der Weltseele*“

Subjekt und Objekt, Ich und Natur usw. bilden ursprünglich eine Einheit. Erkenntnis bedeutet die Aktualisierung dieser Einheit. Der Mensch trägt das metaphysische Inventar der Natur (unbewusst) in sich. Dementsprechend bedeutet Naturerkenntnis Selbsterkenntnis und umgekehrt. Im Hinblick auf diese subjektiv-objektive Natur der Erkenntnis spricht Bulgakov von Sophia als ‚*Auge der Weltseele*‘:

„Der Mensch erkennt das Auge der Weltseele, insofern er in sich einen Strahl dieses Pleroma der Göttlichen Sophia trägt. Nur das ‚Sonnenhafte‘ seiner Augen (nach dem bekannten Ausdruck von Plotin und Goethe) erlaubt ihm, die Sonne zu sehen.“³⁴⁶

³⁴⁴ Vgl. Reichold, A. (2014). Was heißt hier ‚Wirtschaft‘?, S. 54.

³⁴⁵ Vgl. Glatzer-Rosenthal, B. (1996). The Nature and Function of Sophia, S. 157-158.

³⁴⁶ Ebd.

Sophia als „*transzendentes Subjekt*“ und „*synthetisierende Funktion*“

Menschliche Erkenntnis entwickelt sich auch für Bulgakov allmählich durch unzählige einzelne Erkenntnisakte. Analog dazu stellt sich die wirtschaftliche und die historische Entwicklung in Einzelakten dar. Doch sei diese Unzahl von Einzelerscheinungen in der Wissenschaft, der Wirtschaft und der Geschichte als ein dynamischer Prozess in einem transzendentalen Subjekt vereint. So lässt sich *Sophia* als „*transzendentes Subjekt*“ und als „*synthetisierende Funktion*“ von Wirtschaft, Wissenschaft und Geschichte verstehen.³⁴⁷

„Die synthetisierend Funktion, die die einzelnen Wirtschaftsakte zur Wirtschaft, die einzelnen Wissensakte zur Wissenschaft, die einzelnen Tätigkeiten der menschlichen Individuen zur Geschichte verbindet, ist in ihrer Grundlage ein und dieselbe. Als dynamischer Prozess setzten Wirtschaft, Wissen und Geschichte die Einheit des transzendentalen Subjekts voraus.“³⁴⁸

Sophia als „*Demiurg*“

Das Endziel von Wirtschaft ist für Bulgakov die allgemeine Überwindung der Subjekt-Objekt Kluft, die ‚Belebung‘ der toten Materie. Sie wirke an der Heilung der „kosmischen Krankheit“, des Bruchs zwischen der *natura naturans* und der *natura naturata*. Damit Wirtschaft in diesem Sinne möglich sei, müsse ihr transzendentes Subjekt, ihr *Wirt*, der Welt der Materie, der *natura naturata* angehören. Es „muss selbst ein Glied in der Kette der Notwendigkeit werden, ein Teil des Mechanismus, ein Ding.“³⁴⁹ Gleichzeitig müsse dieser Wirt der Dingwelt übergeordnet sein, d.h. der *natura naturans* angehören. „Er muss das lichte Feuer des Lebens in sich tragen, das nicht in dieser Welt entzündet worden ist.“³⁵⁰ Bulgakov bezeichnet *Sophia* daher auch als ‚*Demiurg*‘ und vermittelnde Instanz zwischen Geist und Materie.³⁵¹ Sie muss...

„(...) Vermittler sein zwischen der *natura naturans*, dem Organismus lebendiger Ideen-Kräfte, und der *natura naturata*, ihrem erstarrten und deshalb entstellten Abbild, zwischen dem Reich des triumphierenden Lebens und dessen lethargischem Schlaf, einer Ohnmacht, die in allem dem Tod ähnelt.“³⁵²

Im Zusammenhang mit dieser vermittelnden Rolle *Sophias* als ‚*Demiurg*‘ wurde Bulgakov immer wieder der Vorwurf des gnostischen Dualismus von gutem Geist und böser Materie gemacht. B. Hallensleben weist derlei Vorwürfe zurück, denn „(...) die *Sophia*-Natur der Schöpfung verweist auf das Göttliche Geheimnis in ihr und garantiert ihr ontologisches *Gut-Sein*“³⁵³.

³⁴⁷ Vgl. ebd., S. 160.

³⁴⁸ Ebd., S. 96.

³⁴⁹ Ebd.

³⁵⁰ Ebd., S. 97.

³⁵¹ Vgl. Glatzer Rosenthal, B. (1996). *The Nature and Function of Sophia*, S. 161.

³⁵² Bulgakov, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2014). *Philosophie der Wirtschaft*, S. 97.

³⁵³ Hallensleben, B. (2003). *Sergij Bulgakov – Denker und Diener der göttlichen Weisheit*, S. 59.

Sophia als *Idee der Menschheit*

Das Subjekt der Wirtschaft ist bei Bulgakov wie erwähnt nicht der einzelne Mensch, sondern die Menschheit. Auf der materiellen Ebene erscheint dieser Gedanke angesichts der faktischen Überzahl an Menschen, deren großer Diversität und zumeist heterogener Interessen unangemessen. Bulgakov hat demgegenüber die geistige Ebene im Sinn. Es geht ihm um die Menschheit als Idee und Potenzial, als „positive geistige Kraft“ und „ursprüngliche metaphysische Einheit der Menschheit (...)“³⁵⁴. Unter diesem Aspekt erscheint Sophia als *Idee der Menschheit*:

„Das Menschsein als Potenzial, als intensive und nicht extensive Tiefe der Möglichkeiten, vereinigt die Menschheit in unermesslich größerem Maße, als die Individualisierung sie trennt. An dieser Einheit oder diesem Grund, der eine Art Universum darstellt, hat jeder Mensch teil (...)“³⁵⁵

Sophia als „*Welt der Ideen*“

Im Zusammenhang mit dem transzendentalen Subjekt des Wissens wurde bereits auf diesen Aspekt Sophias hingewiesen. Für Bulgakov stellt sich die physische Welt als Kopie einer metaphysischen ‚Blaupause‘, der ‚Welt der Ideen‘ dar. Nur so lässt sich für ihn der Gattungscharakter des Lebens erklären: „Individuen sind Kopien oder Exemplare, die Gattung ist ihre Idee, die von Ewigkeit her in der Göttlichen Sophia existiert.“³⁵⁶ Sophia als ‚Welt der Ideen‘ bezeichnet Bulgakov in ihrer Gesamtheit auch als ‚idealen Organismus‘:

„(D)ie ganze Welt ist eine Art künstlerischer Nachbildung der ewigen Ideen (...), die in ihrer Gesamtheit einen idealen Organismus bilden, die Göttliche Sophia, jene Weisheit, die vor Gott war bei der Erschaffung der Welt (...)“³⁵⁷

Während sich Bulgakov hier auf Platons ‚Welt der Ideen‘ beruft³⁵⁸, verweist er nachdrücklich auf das alttestamentliche Buch der Sprüche Salomos.³⁵⁹ In den Versen 8,30-31 sagt die Weisheit Gottes von sich selbst: „Da war ich bei Ihm als Künstlerin (andere Lesart: als kleines Kind), und ich war voller Wonne und erfreute mich vor Seinem Angesicht allezeit, ich erfreute mich auf Seinem Erdkreis, und meine Wonne war bei den Menschenkindern.“³⁶⁰ Die Arbeitsfreude spielt, wie noch zu zeigen sein wird, eine wichtige Rolle in Bulgakovs „*sophianischen Wirtschaft*“ (siehe folgenden Abschnitt).

Sophia als geistige Welt oder ‚idealer Organismus‘ besteht für Bulgakov aus „miteinander koordinierten, hierarchisch strukturierten Entelechien“³⁶¹, d.h. Ideenkräften. Diese Vorstellungen weisen deutliche Parallelen zu den Lehren einiger frühen neuplatonischer Kirchenlehrer, wie Gregor von Nazianz oder Dionysius Areopagita auf. Dionysius’ Lehre von den „Himmlichen Hierarchien“ bzw. den himmlischen Kräften

³⁵⁴ Bulgakov, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2014). Philosophie der Wirtschaft, S. 104.

³⁵⁵ Ebd., S. 103.

³⁵⁶ Bulgakov, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2014). Philosophie der Wirtschaft, S. 101.

³⁵⁷ Vgl. ebd.

³⁵⁸ Vgl. ebd., S. 102

³⁵⁹ Vgl. Glatzer-Rosenthal, B. (1996). The Nature and Function of Sophia, S. 155.

³⁶⁰ zitiert nach Bulgakov, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2014). Philosophie der Wirtschaft, S. 102.

³⁶¹ Ebd.

lässt sich beispielsweise als „hierarchisch strukturierter Entelechie“ interpretieren. Der „Urvater Adam“ als Idee des Menschen ist gleichsam die ‚Krone der Schöpfung‘, bzw. Gipfel dieser Hierarchie:

„Gekrönt aber wird die Hierarchie der Entelechien durch den Menschen, der auch als lebendige Verbindung beider Welten dient – der oberen und der unteren, der *natura naturans* und der *natura naturata*.“³⁶²

Sophia als Kirche und „Leib Christi“

Die metaphysische Einheit der Menschheit in Adam ist für Bulgakov Voraussetzung für den biblischen Fall und die Heilsgeschichte. Nur aufgrund dieser Einheit konnte die ganze Menschheit mit Adam fallen. Mit der Ursünde Adams ist die Menschheit als Ganze ihrem Sein nach gefallen:

„Doch gerade deshalb kann die Menschheit auch geheilt (...) werden. Deshalb ist sie fähig, die Kirche als neues, einigendes und heilendes Zentrum in sich zu zeugen. Sie kann Leib Christi werden, weil auch Christus als Person die menschliche Natur als solche annehmen und umschaffen konnte.“³⁶³

Für B. Hallensleben erweist sich dieser Aspekt Bulgakovs Sophiologie als grundlegend für die Ökonumene. „In ihrer Teilhabe am Geheimnis der göttlichen Weisheitsnatur gründet die Einheit der Kirche vor allen Differenzen.“³⁶⁴

Sophia als *Ideal geistiger Liebe*

Sophia als Weltseele oder transzendentes Subjekt steht nicht direkt im Widerspruch zur menschlichen Individualität. Das Individuum ist für Bulgakov ein „(...) gesonderter Strahl im Glanz des geistigen Lichts‘ der Sophia (...)“³⁶⁵. Dabei werde der freie Selbstaussdruck des Individuums keineswegs eingeschränkt. Sophia lasse der freien Entwicklung des Einzelnen Raum, doch wirke sie darin als Einheit stiftende Kraft und *Ideal geistiger Liebe*:³⁶⁶

„Im Überindividuellen zu versinken, sich in anderen Individuen wiederzufinden, zu lieben und selbst geliebt zu werden (...) die Individualität in ein Zentrum der Liebe und nicht der Absonderung zu verwandeln (...) darin verwirklicht sich das Ideal, das der Menschheit von Ewigkeit her aufgegeben ist (...).“³⁶⁷

Für Bulgakov liegt das Ideal geistiger Liebe der Menschheit als dynamische Einheit metaphysisch zugrunde. Doch im zeitlichen Schicksal des Menschen entwickeln sich „(...) nicht nur zentrifugale Kräfte, sondern auch Egoismus (...)“³⁶⁸. Nach dem Fall herrsche in der Welt ein Existenzkampf, in welchem jeder sein Eigeninteresse zu verfolgen scheint.³⁶⁹ Die Konsequenz dessen seien Schwermut und Depression:

³⁶² Ebd., S. 103.

³⁶³ Ebd., S. 104.

³⁶⁴ Hallensleben, B. (2003). *Sergij Bulgakov – Denker und Diener der göttlichen Weisheit*, S. 61.

³⁶⁵ Bulgakov, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2014). *Philosophie der Wirtschaft*, S. 104.

³⁶⁶ Vgl. Reichold, A. (2014). Was heißt hier ‚Wirtschaft‘?, S. 55.

³⁶⁷ Bulgakov, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2014). *Philosophie der Wirtschaft*, S. 105.

³⁶⁸ Ebd.

³⁶⁹ Vgl. Glatzer Rosenthal, B. (1996). *The Nature and Function of Sophia*, 161.

„Die Selbstheit wirft ihren schweren Schleier über das ganze Leben, macht es zu einem Tränen- und Jammertal, drückt ihm den Stempel tiefer Melancholie, Schwermut, unbefriedigten Strebens auf.“³⁷⁰

Als Ausweg aus diesem ‚Jammertal‘ formuliere die Menschheit *soziale Ideale*. Sie geben „(...) für die historische Wirklichkeit das (vor), was in der metaphysischen Wirklichkeit gilt“³⁷¹. Sophia sei gleichsam das metaphysische Vorbild für das Ideal der Liebe.³⁷²

Sophia als Göttliche Vorsehung

An früherer Stelle wurde Sophia als integrierende Funktion der Geschichte bezeichnet. Bulgakov spricht in diesem Zusammenhang auch von einem einheitlichen Prozess, einer koordinierenden Dynamik und Gesetzmäßigkeit der Geschichte. Mit anderen Worten, Bulgakov will hinter der Mannigfaltigkeit historischer Phänomene eine lenkende Kraft erkennen, ein transzendentes Subjekt, nämlich Sophia. Er ist überzeugt vom „sophianischen Wesen“ der Geschichte, von Sophia als *Göttliche Vorsehung*.³⁷³

„Sophia lenkt die Geschichte als Vorsehung, als objektiv geschichtliche Gesetzmäßigkeit, als Gesetz des Fortschritts (...). Die Geschichte dreht sich nicht ewig im Kreis, sie ist kein einförmiger Mechanismus oder (...) ein absolutes Chaos (...). Geschichte überhaupt *ist* als einheitlicher Prozess (...).“³⁷⁴

Zusammenfassend skizziert B. Glatzer Rosenthal die „*Natur und Funktion Sophias in Sergij Bulgakos vorrevolutionären Denken*“ folgendermaßen:

„Bulgakov betrachtete Sophia als lebendige Verbindung zwischen Gott, Mensch und Natur; sie ist das, was die geschaffene Welt mit göttlicher Kraft versieht, das Chaos zum Kosmos zusammenführt, und ein organisches, lebendiges Ganzes bildet. Sie ist eine immer gegenwärtige Idee, ein nachzuahmendes Bild oder Modell, ein moralisch-voluntaristisches Element in der kosmischen Ordnung, ein reales Wesen, das in jedem Bereich menschlicher Kreativität wirksam ist. Durch sie wird die durch den Fall zertrümmerte Ganzheit der Schöpfung am Ende der Geschichte wiederhergestellt (...).“³⁷⁵

3.1.2. Die sophianische Wirtschaft als christliche Arbeitsethik

Im Vorangehenden ist die zentrale Bedeutung von Arbeit für Bulgakovs Sophiologie bereits herausgestellt worden. Bulgakov und sein Weggefährte P. Florenski hatten sich Solov’ëvs Sophia-Lehre in dem Bestreben zugewandt, eine Reformation von Kirche und Gesellschaft herbeizuführen. Dabei ging es im Kern um eine gegenseitige Annäherung und Öffnung von Kirche und moderner Gesellschaft.³⁷⁶ Als Ökonom hatte Bulgakov dabei die Wirtschaft und Arbeit als ihr zentrales Merkmal Blick.

³⁷⁰ Bulgakov, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2014). Philosophie der Wirtschaft, S. 105.

³⁷¹ Ebd., S. 106.

³⁷² Vgl. Reichold, A. (2014). Was heißt hier ‚Wirtschaft‘?, S. 55.

³⁷³ Hallensleben, B. (2003). Sergij Bulgakov – Denker und Diener der göttlichen Weisheit, S. 59.

³⁷⁴ Bulgakov, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2014). Philosophie der Wirtschaft, S. 123.

³⁷⁵ Glatzer-Rosenthal, B. (1993). The Nature and Function of Sophia, S. 155 (Eigenübersetzung).

³⁷⁶ Vgl. ebd., S. 158

Bereits im Jahr 1909 hatte sich Bulgakov in dem Aufsatz „*Die Nationalökonomie und die religiöse Persönlichkeit*“³⁷⁷ in Anlehnung an M. Weber mit der Bedeutung von Arbeit in einer christlichen Wirtschaftsethik auseinandergesetzt.³⁷⁸ Unter dem Titel „*Das sophianische Wesen der Wirtschaft*“ wendet sich Bulgakov nun dem Aspekt schöpferischer Arbeit zu.³⁷⁹ Ausgangspunkt für seine Konzeption der ‚sophianischen‘ Wirtschaft ist der Gedanke, dass die Wirtschaft als „schöpferische Einwirkung des Menschen auf die Natur“³⁸⁰ eine neue Welt der Kultur hervorbringe. Neben der natürlichen Welt entstehe eine künstliche Welt. Bulgakov stellt nun die Frage nach dem Wesen der wirtschaftlich-kreativen Tätigkeit der Menschheit.³⁸¹

Die materialistische Position, die menschliches Schaffen als rein zufälliges Ergebnis materieller Mechanismen ansieht, lehnt Bulgakov ab. Es handele sich dabei um „(...) eine Rückkehr zum naiven Naturalismus (...)“³⁸². Stattdessen untersucht Bulgakov die Bedingungen menschlichen Schaffens. Zum einen seien dies die *Freiheit des Wollens* und zum anderen die *Freiheit des Könnens* oder der Ausführung. Bulgakov hatte sich als marxistischer Jungakademiker intensiv mit der Frage der Willensfreiheit befasst und diese seinerzeit verneint. Nach seiner Rückkehr zum christlichen Glauben betonte er sie um so entschiedener. Menschliches Schaffen ist für Bulgakov notwendig frei.³⁸³

„Denn unfreies Schaffen ist kein Schaffen, sondern Mechanismus, die Arbeit einer Maschine. Jedes Schaffen erfordert Arbeit, Anstrengung, Wille, Konzentration, Aktualität, also all das, worin Autonomie, Freiheit (...) zum Ausdruck kommt.“³⁸⁴

Der zweiten Bedingung menschlichen Schaffens, der Freiheit der Ausführung widmet Bulgakov mehr Aufmerksamkeit. Sie stellt sich in seiner Betrachtungsweise als Frage von Macht und Demut dar. Das Motiv christlicher Demut durchzieht die ganze „*Philosophie der Wirtschaft*“. Im Bezug auf menschliche Kreativität schreibt er dazu:

„Offensichtlich ist der Mensch nicht allmächtig, er vermag nicht aus dem Nichts alles zu schaffen, was er will. (...) Wenn er schöpferisch tätig sein kann, dann nicht aus dem Nichts, sondern aus der bereits erschaffenen (...) Welt. In ihr kann er seine Ideen umsetzen, seinen Vorstellungen Gestalt verleihen.“³⁸⁵

Der Mensch habe die Welt nicht geschaffen, sondern er könne nur *in ihr schaffen*. Doch mehr noch: auch die schöpferischen Ideen, welche er darin umsetzen kann, sind dem Menschen *gegeben*. Denn

„(w)ohar stammen diese Bilder, diese Ideen-Modelle im Menschen? Ist das nicht dieselbe Frage wie die, woher im Künstler die ihn quälende schöpferische Intuition stammt (...)? Woher nimmt ein Wissenschaftler seine Sorge um diese Probleme (...)? Woher stammen die Absichten zu den Handlungen, aus denen die Wirtschaft sich zusammensetzt?“³⁸⁶

³⁷⁷ Bulgakov, S. (2008). "The National Economy and the Religious Personality", *Journal of Markets & Morality* 11, no. 1., S. 157-179.

³⁷⁸ Vgl. Zwahlen, Regula M. (2010). *Das revolutionäre Ebenbild Gottes*, S. 274.

³⁷⁹ Vgl. Valliere, P. (1996). *Sophiology as the Dialogue of Orthodoxy with the Modern World*, S. 182-183.

³⁸⁰ Bulgakov, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2014). *Philosophie der Wirtschaft*, S. 106.

³⁸¹ Vgl. Reichold, A. (2014). *Was heißt hier ‚Wirtschaft‘?*, S. 55.

³⁸² Bulgakov, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2014). *Philosophie der Wirtschaft*, S. 107.

³⁸³ Vgl. ebd.

³⁸⁴ Ebd., S. 108.

³⁸⁵ Ebd.

³⁸⁶ Ebd., S. 108.

Bulgakovs Antwort ist klar. Menschliche Kreativität habe ihre Grundlage in Sophia, der Weisheit Gottes und ‚Welt der Ideen‘: „Das menschliche Schaffen ist sophianisch (...). Es ist metaphysisch grundgelegt in der realen Teilhabe des Menschen an der Göttlichen Sophia (...).“³⁸⁷ Der Mensch habe das ganze metaphysische Inventar der Natur in sich und der kreative Akt sei zunächst *Erinnerung*. Schaffen sei daher „kein Schaffen aus dem Nichts, sondern nur eine kreative Neugestaltung, die Nachbildung eines Gegebenen (...).“³⁸⁸ Die schöpferische Nachbildung als ‚Motor‘ der wirtschaften Entwicklung erfordert Arbeit, Anstrengung als Äußerungen des freien Willens:

„Das menschliche Schaffen bringt nicht das ‚Bild‘ hervor, das gegeben ist, sondern das ‚Gleichnis‘, das aufgegeben ist, es bildet in einem freien, von Arbeit geprägten historischen Prozess nach, was als ideales Urbild von Urewigkeit her schon *ist*.“³⁸⁹

Bulgakov folgt also in seinem Verständnis menschlicher Kreativität dem christlichen Gebot der Demut. Demgegenüber sei der stolze Anspruch des Geschöpfes auf Schöpferkraft im absoluten Sinn satanisch. Der Aufstand gegen den Schöpfer, der satanische Fall, lässt sich für Bulgakov „(...) metaphysisch auf den Versuch zurückführen ‚wie Götter‘ (Gen 3,5) zu werden, alles Eigene aus sich selbst zu haben.“³⁹⁰ Die Grenzen der schöpferischen Tätigkeit in der Wirtschaft bildet das vom Schöpfer gegebene Leben:³⁹¹

„Das bedeutet, dass der Mensch auf dem Wege der Wirtschaft, d.h. durch die Arbeitsanstrengung, kein neues Leben schaffen kann. (...) Das Leben ist der Welt gegeben (...). Es ist geschaffen durch das schöpferische Wort Gottes, durch das Ausströmen der göttlichen Liebe.“³⁹²

Die Wirtschaft sei demnach eine „Funktion des Lebens, das bereits geschaffen ist“³⁹³. Ihre Aufgabe bestehe darin, das durch die göttliche Liebe entzündete Feuer weiterzugeben, damit es die ganze Schöpfung „durchdringe, erwärme, erleuchte“³⁹⁴. Es sei nicht ihre Aufgabe, dieses Feuer zu erzeugen, denn „(...) das wäre gleichbedeutend mit dem lächerlichen und leeren Anspruch, sich selbst hervorzubringen“³⁹⁵. Das Höchstmaß wirtschaftlich-kreativer Tätigkeit ist bei Bulgakov die Wiederherstellung des Lebens, aber eben nicht dessen Erschaffung.³⁹⁵

Bulgakovs Kreativitätsbegriff orientiert sich also am Gegensatz von demütiger Selbstbescheidung und stolzer Selbsterhöhung. Hier zeigt sich wieder der starke Einfluss Solov’ëvs und seiner Gegenüberstellung von *Menschengotttum* und *Gottmenschentum*:³⁹⁶

„(D)as Menschengotttum, für das der Mensch kein Geschöpf, sondern ein Schöpfer ist, und das Christentum, für das der Mensch ein Geschöpf ist, als Kind Gottes aber die

³⁸⁷ Ebd., S. 110.

³⁸⁸ Ebd.

³⁸⁹ Ebd., S. 111.

³⁹⁰ Ebd.

³⁹¹ Vgl. ebd., S. 111-112.

³⁹² Ebd., S. 112.

³⁹³ Ebd., S. 113.

³⁹⁴ Ebd.

³⁹⁵ Vgl. Glatzer-Rosenthal, B. (1996). *The Nature and Function of Sophia*, S. 162.

³⁹⁶ Ebd., 159.

Aufgabe der Neugestaltung, des Wirtschaftens in den Schöpfungswerken seines Vater erhält.³⁹⁷

Den Sündenfall interpretiert Bulgakov gleichsam als Verlagerung des metaphysischen Zentrums vom Menschen in Gott zum Menschen in sich selbst. Menschheit und Schöpfung – „(...) in ihrem außerzeitlichen Sein die Sophia selbst“³⁹⁸ –, seien von ihrem metaphysischen Zentrum abgewichen. So kam es zum Bruch zwischen der geistigen Welt und der materiellen Welt. In der Erbsünde und dem daraus resultierenden Weltprozess kommt für Bulgakov die menschliche Freiheit zum Ausdruck, die er ebenfalls sophiologisch deutet.³⁹⁹

„Die Grundlage des Weltprozesses besteht in der Freiheit als Grund der Welterschaffung, als Wesen des Bildes Gottes, das der Schöpfer dem Geschöpf gegeben hat. Die Sophia, die urewige bestehende Menschheit als Weltseele, enthält alles in sich und ist das einende Zentrum der Welt, allerdings nur insofern sie auf ihre Selbstheit verzichtet und ihr Zentrum in Gott legt. (...) In dieser ursprünglichen Selbstheit gründet die Person mit ihrer Freiheit, doch hier liegt auch die Wurzel des Eigenwillens.“⁴⁰⁰

Die Menschheit als Sophia wandte sich im Sündenfall von Gott ab und fiel so in den materiellen Zustand. Bulgakov spricht daher auch von einer ‚himmlischen Sophia‘ und einer ‚irdischen Sophia‘. Allerdings bleibe die Verbindung zwischen den beiden erhalten, denn die empirische Welt sei fest in der metaphysischen Welt verwurzelt.⁴⁰¹ Und „(...) auch wenn das Leben in die Selbstheit eintaucht, bewahrt es seinen göttlichen Grund, bleibt es in seinen Kräften sophianisch, wenn auch eigenwillig im Gebrauch.“⁴⁰²

Mit dem Eigenwillen, der Abkehr von Gott als absolutes Subjekt-Objekt, zerfällt die Welt in Subjekt und Objekt. Indem sie zum Objekt wird, „senkt sich die träge Schwere des materiellen Seins mit seiner Leblosigkeit“⁴⁰³ auf sie. Umgekehrt wird die Welt durch Arbeitseifer „(...) freigesetzt in eine Welt der Energie (...)“⁴⁰⁴ und eben darin bestehen für Bulgakov Inhalt und Ziel der ‚sophianischen Wirtschaft‘. Die Arbeit des Menschen an sich selbst und an der Natur bildet so das Zentrum von Bulgakovs ‚*Philosophie der Wirtschaft*‘ als christliche Heilökonomie.⁴⁰⁵ Denn:

„(k)ann die Selbstheit im Menschen nur durch seine Arbeit an sich selbst oder durch religiöse Askese vertrieben und besiegt werden, so wird die Selbstheit in der Natur durch wirtschaftliche Arbeit im historischen Prozess besiegt.“⁴⁰⁶

So etabliert Bulgakov das philosophische Fundament einer christlichen Wirtschaftsethik. Seine Vision der ‚sophianischen Wirtschaft‘ birgt für die zeitgenössische christliche Wirtschaftsethik ein interessantes Potenzial.⁴⁰⁷ Gleichzeitig muss betont werden, dass Bulgakov im Ganzen „das Rad nicht neu erfunden“ hat. C. Evtuhov

³⁹⁷ Bulgakov, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2014). *Philosophie der Wirtschaft*, S. 114.

³⁹⁸ Ebd., S. 115.

³⁹⁹ Vgl. ebd., S. 114-117.

⁴⁰⁰ Ebd., S. 117.

⁴⁰¹ Vgl. ebd., S. 118-119.

⁴⁰² Ebd., S. 119.

⁴⁰³ Ebd., S. 120.

⁴⁰⁴ Ebd.

⁴⁰⁵ Vgl. Glatzer-Rosenthal, B. (1996). *The Nature and Function of Sophia*, S. 161.

⁴⁰⁶ Bulgakov, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2014). *Philosophie der Wirtschaft*, S. 122.

⁴⁰⁷ siehe z.B. Payne, D. P., Marsh, C. (2009). *Sergei Bulgakov's ‚Sophic‘ Economy*, S. 35–51.

kommt in ihrer Studie zu dem Schluss, dass die Bedeutung der ‚*sophianischen Wirtschaft*‘ vor allem darin liegt, dass sie einer alten russisch-orthodoxen Arbeitsethik in moderner Sprache Ausdruck verleiht – „einer Ethik freudevoller Arbeit, eine Erinnerung daran, dass die grundlegende christliche Botschaft vom Fall und der Wiederauferstehung die trivialsten Alltagstätigkeiten durchdringen kann“.⁴⁰⁸

3.1.3. Zusammenfassung

Als Vertreter des Silbernen Zeitalters ging es Sergij Bulgakov wie seinem Weggefährten P. Florenski um eine religiöse Erneuerung der russischen Gesellschaft und der orthodoxen Kirche. Ihr angestrebtes Ziel war eine gegenseitige Öffnung und Annäherung der geistlichen und weltlichen Lebensbereiche. Vorbildfunktion hatte dabei der Religionsphilosoph V. Solov’ëv, der wenige Jahrzehnte zuvor ähnliches im Sinn hatte. In dessen *Sophiologie* fand Bulgakov eine fruchtbare Grundlage für seine eigenen Integrationsbestrebungen. Dem einstigen Marxisten ging es vorwiegend um die Überwindung des *ökonomischen Materialismus*, allerdings nicht als einseitiger Verfall in den Idealismus, sondern im Sinne einer Fusion dieser Extrempositionen. Ein Ansatz dafür fand er in Solov’ëvs „*christlich religiösen Materialismus*“. Die „*Philosophie der Wirtschaft*“ kann als Versuch einer systematischen Ausarbeitung dieses Konzeptes gesehen werden. (Vgl. Kap. 3.1.1)

Den Anfang macht Bulgakov mit der Feststellung des ‚Ökonomismus‘ seiner Zeit, einer einseitigen materialistischen Orientierung, die sich in der politischen Ökonomie als Grundhaltung des ökonomischen Materialismus zeige. Die politische Ökonomie sei sich ihrer philosophischen Bedingtheit aber nur unzureichend bewusst. Die Aufgabe einer Philosophie der Wirtschaft sei es demnach, die „allgemeinen Voraussetzungen ökonomischen Handelns und Denkens“ zu klären.⁴⁰⁹ Charakteristisch für Bulgakovs integratives Denken ist, dass er es vermeidet, „das Kind mit dem Bade auszuschütten“. Er will den Ökonomismus überwinden, dabei aber sein Gutes bewahren. Dem stolzen Absolutheitsanspruch der Philosophie erteilt Bulgakov ebenso eine Absage, wie dem totalen Materialismus Marx’. Nur das Leben selbst sei absolut. Das Denken und die Philosophie seien relativ und stets an etwas außer ihnen liegendes orientiert. Angesichts des Pluralismus philosophischer Orientierungen sei es auch legitim, sich an der Tatsache der Wirtschaft zu orientieren. In diesem Kontext mahnt Bulgakov zu Bescheidenheit und Demut – ein Motiv, das sich durch das ganze Werk zieht. (Vgl. Kap. 3.1.2)

Auf diese Weise gegenüber Kritik geschützt, legt Bulgakov seine ungewöhnliche Auffassung von Wirtschaft dar. „*Wie ist Wirtschaft möglich?*“ – mit dieser Frage hebt er dazu an. Wirtschaft stellt sich ihm als Kampf zweier feindlicher Prinzipien, Leben und Tod, dar. Mit Schelling identifiziert er diese mit den Dualismen von Geist und Natur, Organismus und Mechanismus, Freiheit und Notwendigkeit.⁴¹⁰ Als Ausdruck des Kampfes beider Seiten kann die Wirtschaft eine Funktion des Lebens, wie auch des Todes sein. Die in diesem Grundkonflikt wirksame Kraft ist die Arbeit als Hauptmerkmal der Wirtschaft. Wirtschaft ist Arbeitstätigkeit, Erwerb, im Gegensatz zum naturhaft Gegebenen. Dabei integriert Bulgakov in seinen Arbeitsbegriff explizit auch

⁴⁰⁸ Evtuhov, C. (1997). *The cross and the sickle*, S. 157.

⁴⁰⁹ Bulgakov, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2014). *Philosophie der Wirtschaft*, S. 9.

⁴¹⁰ Vgl. ebd., S. 37.

geistige Arbeit. Die Grundspannung von Leben und Tod, Geist und Natur (Materie) kommt in der Wirtschaft, wie auch im Wissen in der Arbeit zum Ausdruck. (Vgl. Kap. 3.1.3)

In der Folge deutet Bulgakov diese Polaritäten im Sinne der Subjekt-Objekt Kluft, die ein wichtiges Thema der Philosophie darstellt. Die Ausgangsfrage, wie Wirtschaft möglich sei, formuliert er aus diesem Blickwinkel um und fragt „wie ist objektive Handlung möglich?“. Die Antwort führt Bulgakov zum Begriff des wirtschaftlichen Aktes, den er als „aktuelles Heraustreten des Menschen aus sich selbst in die äußere Welt und sein Handeln in ihr“⁴¹¹ definiert. Durch den wirtschaftlichen Akt wird die Subjekt-Objekt Kluft überbrückt und es kommt zur Einheit von Subjekt und Objekt. Die Basis für diese Argumentation liefert ihm Schellings Identitätsphilosophie, welche die ursprünglichen Einheit von Geist und Natur, bzw. Subjekt und Objekt postuliert. Geist und Natur sind demnach zwei Zustände eines Lebensprinzips, des universalen *Subjekt-Objekts*, die sich lediglich nach ihrem Bewusstseinsgrad unterscheiden. Für Bulgakov liegt die Kraft von Schellings Identitätsphilosophie in dieser Integrationsfunktion. Er interpretiert sie im Sinne der christlichen Lehre vom *fleischgewordenen Geist*, der lebendigen Einheit von Subjekt und Objekt. (Vgl. Kap. 3.1.4)

Die Wirtschaft ist für Bulgakov ein Stoffwechselprozess, bestehend aus den Grundfunktionen des Konsums und der Produktion. Die Frage, wie objektive Handlung möglich sei, zerfällt demnach in die beiden Teilfragen, „wie ist Konsum möglich?“ und „wie ist Produktion möglich?“. Die Lehre vom fleischgewordenen Geist wird nun dergestalt erweitert, dass Bulgakov von einer universalen Einheit der Materie und des Lebens, bzw. des Geistes ausgeht, die beide im Begriff des Leibes miteinander verbunden sind. Das eine Leben organisiert die Materie in unzähligen Leibern. In diesem Kontext führt Bulgakov für die organisierende Lebenskraft Schellings Begriff der *natura naturans* und für deren erstarrtes Abbild die *natura naturata* ein, die letztlich identisch seien. So begreift Bulgakov die Wirtschaft als „kosmischen Kampf“, der mit dem Sieg des Lebens, d.h. dem *universalen Organismus* oder mit dem Sieg des Todes, d.h. dem *universalen Mechanismus* enden könne. Im Konsum, den Bulgakov allgemein als Stoffwechsel eines Organismus mit seiner Umwelt versteht (Sauerstoff, Nahrung, Wahrnehmung), werde die Grenze zwischen dem belebtem und unbelebtem Prinzip real aufgehoben. In der Produktion oder der Arbeit prägt das Subjekt dem Objekt seine Ideen auf und das Produkt ist ein *Subjekt-Objekt*. Auf diese Weise entstehe im Prozess der Wirtschaft eine Welt der Kultur. (Vgl. Kap. 3.1.4)

Nach der analytischen Betrachtung der wirtschaftlichen Grundeinheiten des Konsums und der Produktion wendet sich Bulgakov deren Synthese zu. Die einzelnen Subjekte der Wirtschaft und deren Akte werden durch ein *transzendentes Subjekt* zu einer Einheit integriert – der Wirtschaft. Dieses transzendente Subjekt bezeichnet Bulgakov mit Schelling als *Weltseele*, mit Platon als *Pleroma* und mit Solov’ev als *Sophia*. *Sophia* als transzendentes Subjekt besitzt personales Sein und wirkt als *integrierende Dynamik* oder *Energie*. Diese Dynamik äußert sich in der Arbeitskraft der in der Wirtschaft tätigen Subjekte und garantiert deren Einheit. Bulgakov scheint ein Feldbegriff der Wirtschaft vorzuschweben. Er bezeichnet *Sophia* in diesem Kontext auch mit dem bereits erwähnten Begriff der *natura naturans*, der Entelechie (Ideen-Kraft) des Weltorganismus. Schon an dieser Stelle erweist sich die eingangs

⁴¹¹ Ebd., S. 42.

geäußerte Hypothese, dass Sophia in der „*Philosophie der Wirtschaft*“ die Rolle einer *allintegrierenden Funktion* zukommt, als zutreffend. (Vgl. Kap. 3.1.5)

Das Sophia-Konzept gleicht einem vielseitig geschliffenen Diamanten, dessen verschiedene Seiten, gleichsam die ‚Gesichter Sophias‘, in der Folge beschrieben wurden. Je nach Sichtweise erscheint Sophia als *Auge der Weltseele*, *synthetisierende Funktion von Wirtschaft, Wissen und Geschichte*, *Demiurg*, *Idee der Menschheit*, *Welt der Ideen*, *Leib Christ oder Kirche*, *Ideal geistiger Liebe* und als *göttliche Vorsehung*. Der gemeinsame Hauptnenner all dieser, einander teilweise überlappenden, Aspekte Sophias ist ihre Integrationsfunktion. (Vgl. Kap. 3.1.6)

Schließlich geht Bulgakov der Frage nach dem Wesen menschlicher Kreativität nach, deren Beantwortung ihn wiederum zur Sophia führt. Die materialistische Vorstellung, dass menschliches Schaffen lediglich ein Epiphänomen der Materie sei, weist er zurück. Es muss sich durch die Eigenschaften der *Freiheit des Wollens* und der *Freiheit des Könnens* auszeichnen. Bulgakov wendet sich insbesondere dem zweiten Aspekt von Freiheit zu und geht der Frage menschlicher Macht nach. Menschliche Kreativität beschränkt sich für Bulgakov darauf, dass der Mensch das nachschaffen kann, was Gott zuerst geschaffen hat. Sie ist bedingt durch die Teilhabe des Menschen an der göttlichen Sophia, an der Welt der Ideen, welche die Urbilder für kreatives Nacherschaffen enthält. In diesem Zusammenhang spricht Bulgakov auch von der *sophianischen Wirtschaft*, ein Schlagwort, das vor allem in wirtschaftsethischen Arbeiten aufgegriffen wurde. (Vgl. Kap. 3.1.7)

3.2. ‚Sophia‘ in ‚Abendloses Licht‘

3.2.1. Einführung

Bulgakov veröffentlichte das Buch *„Abendloses Licht“* im Jahr 1917, wenige Monate vor seiner Priesterweihe. Obwohl sich bereits in der *„Philosophie der Wirtschaft“* (1912) eine religiöse Wende abzeichnet, gilt *„Abendloses Licht“* als sein erstes ausdrücklich religionsphilosophisches, bzw. theologisches Werk.⁴¹² T. A. Smith, der das Buch ins Englische übersetzt hat, betont dessen Bedeutung als Wendepunkt in Bulgakovs Schaffen: „es fasst sowohl alles Vorausgehende zusammen, wie es den Lauf alles Nachfolgenden festlegt.“⁴¹³ Ähnlich der *„Philosophie der Wirtschaft“* zeichnet sich auch *„Abendloses Licht“* durch einen sehr persönlichen Stil aus, wobei Bulgakov erstere noch als „akademisches Husarenstück“ und letzteres schon als „spirituelle Autobiographie“⁴¹⁴ bezeichnete.

Die Bulgakov-Forschung ist sich einig, dass die beiden Werke in einem engen Zusammenhang stehen. Dies ist dem Umstand zu verdanken, dass Sophia, der Weisheit Gottes, im Zentrum beider steht.⁴¹⁵ R. Slesinski spricht daher von einem „sophiologischen Dyptich“⁴¹⁶ und C. Evtuhov betont den komplementären Charakter der Bücher, die nur gemeinsam Bulgakovs volle sophiologische Weltsicht offenbaren.⁴¹⁷ Beide Werke dienen dem übergeordneten Ziel einer philosophischen Überwindung von Positivismus und Materialismus, ohne in sein Gegenteil, den Idealismus, zu fallen. Bulgakovs sophiologisches Bestreben einer von Geist und Materie bildet somit ihr gemeinsames Kernthema. Doch während Bulgakov in der *„Philosophie der Wirtschaft“* die wirtschaftliche Existenz des Menschen vor Augen hat, thematisiert er in *„Abendloses Licht“* seine religiöse Erfahrung.⁴¹⁸

Die religiösen Fragen, die in der *„Philosophie der Wirtschaft“* angeschnitten wurden, wie jene über den Zusammenhang von Fleisch und Geist, werden in *„Abendloses Licht“* auf orthodoxer Grundlage voll entfaltet. Daher gilt letzteres Werk als der angekündigte zweite Teil der *„Philosophie der Wirtschaft“* – ihre „Axiologie und Eschatologie“. Bulgakov war der Auffassung, dass jede ‚Philosophie der Wirtschaft‘ ihre Wurzeln in einem bestimmten kosmologischen und anthropologischen System habe, auf dem ein gegebenes Weltbild beruhe.⁴¹⁹ In *„Abendloses Licht“* entwickelt er seine Version der orthodoxen Kosmologie und Anthropologie als Fundament für seine *„Philosophie der Wirtschaft“*. Das Buch präsentiere „eine Art Gott, die Welt

⁴¹² Vgl. Louth, A. (2014). Book Review: Sergius Bulgakov, *Unfading Light: Contemplations and Speculations*. In: *Theology*, Vol. 117(3), S. 215-216.

⁴¹³ Smith, T. A. (2012). Translator’s Introduction: Bulgakov’s Journey towards the Unfading Light. In: Bulgakov, S., & Smith, T. A. (2012). *Unfading light: Contemplations and speculations*. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans Pub. Co., S. xxx (Eigenübersetzung).

⁴¹⁴ Bulgakov, S., & Smith, T. A. (2012). *Unfading light: Contemplations and speculations*. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans Pub. Co., S. xli.

⁴¹⁵ Smith, T.A. (2012), S. xxx.

⁴¹⁶ So der Titel des 2. Kapitels in Slesinski, R. (2017). *The theology of Sergius Bulgakov*. Yonkers, NY: St Vladimirs Seminary Press, ab S. 35.

⁴¹⁷ Vgl. Evtuhov, C. (1997). *The cross and the sickle*, S. 171.

⁴¹⁸ Vgl. ebd., S. 158-159.

⁴¹⁹ Vgl. ebd., S. 171-172.

und den Menschen in ihrer Wechselbeziehung wahrzunehmen, von der Bulgakov annahm, dass sie dem orthodoxen Christentum innewohne“, schreibt C. Evtuhov.⁴²⁰

Für Bulgakovs orthodoxes Weltbild ist der scheinbare Gegensatz von Geist und Materie von zentraler Bedeutung, wie in der *“Philosophie der Wirtschaft”* bereits angeklungen ist. Der Schlüssel zu dessen Integration ist Jesus Christus, der gemäß der Zwei-Naturen-Lehre wahrer Mensch und wahrer Gott ist, wobei Bulgakov diese mit Solov’ëv sophiologisch interpretiert. In der orthodoxen Liturgie wird Jesus Christus auch als das *“abendlose Licht”*, das ‘Licht des achten Tages’ bezeichnet – daher der Titel.⁴²¹ T. A. Smith weist darauf hin, dass das Wort *“svet”* im Titel *“svet neverchernii”* (russ. f. ‚abendloses Licht‘) im Russischen sowohl *“Licht”*, als auch *“Welt”* bedeute, „so dass Bulgakov in gewissem Sinn das Fortbestehen sowohl der materiellen als auch der immateriellen Welten bekräftigt“.⁴²² Im Vorwort schreibt Bulgakov, er wolle die Antinomie von friedvollem, *“Abendlosen Licht”* und sorgenvoller Welt, ewigem Frieden und historischem Schicksal der Menschheit, Transzendenz und Immanenz thematisieren.⁴²³

Im Vorfeld des allrussischen Konzils der orthodoxen Kirche erklärt Bulgakov (der als Laiendelegierter daran teilnahm), dass das drängende Bedürfnis eines orthodoxen Christen darin bestehe, *“sich seiner selbst mit all seinem historischen Fleisch in der Orthodoxie gewahr zu sein, ihre immerwährende Wahrheit durch das Prisma der Gegenwart zu verstehen, und Letztere in ihrem Licht zu sehen (...).”*⁴²⁴ Diesem Bedürfnis zu entsprechen nimmt sich Bulgakov in *„Abendloses Licht“* vor. Es geht ihm also auch hier um eine lebendige Begegnung von orthodoxer Kirche und Welt. N. Berdiaev kritisiert dabei das ständige Oszillieren zwischen der Welt und der Flucht in die asketischen Heiligtümer der Orthodoxie.⁴²⁵

Wie schon in der *“Philosophie der Wirtschaft”* entfaltet Bulgakov seine Gedanken auch in *„Abendloses Licht“* in Kontrast zu Kants kritischen Rationalismus. Analog zur Ausgangsfrage *“wie ist Wirtschaft möglich?”* in ersterer geht er im zweiten Werk von der Frage *“wie ist Religion möglich?”* aus. Im Hinblick auf diese Parallele in Bulgakovs *“sophiologischen Dyptich”* schreibt T. A. Smith: *“Auf der ersten Tafel, der “Philosophie der Wirtschaft”, tauchte Arbeit – der wirtschaftliche Prozess – als erkenntnistheoretische Kategorie auf, die erklärt, wie sich Menschen auf die Welt beziehen und sie erkennen. (...) In „Abendloses Licht“ ist Religion – religiöse Erfahrung, Glaube (...) – eine zweite erkenntnistheoretische Kategorie, die es Menschen erlaubt, Gott und die Welt und sich selbst zu erkennen (...).”*⁴²⁶

Das Buch *„Abendloses Licht“* entstand in den Jahren von 1911 bis 1916, also einer dramatischen und konfliktgeladenen Zeit in Russland: zum einen kündigte sich eine blutige Revolution an, zum anderen verdüsterten die Schatten des Ersten Weltkrieges das geistige Klima zusätzlich.⁴²⁷

⁴²⁰ Vgl. ebd. (Eigenübersetzung).

⁴²¹ Vgl. Louth, A. (2014), S. 215.

⁴²² Smith, T. A. (2012), S. xxxi.

⁴²³ Vgl. Bulgakov, S. (2012), S. xxxvi.

⁴²⁴ Ebd. (Eigenübersetzung).

⁴²⁵ Vgl. Berdiaev, N., & Jakim, B. (2015). *The brightest lights of the silver age: Essays on Russian religious thinkers*. Kettering, OH: Semantron Press, an imprint of Angelico Press., S. 202f.

⁴²⁶ Smith, T. A. (2012), S. xxx (Eigenübersetzung)

⁴²⁷ Vgl. Slesinski, R. (2017), S. 39.

Vor diesem Hintergrund ist es kaum überraschend, dass Bulgakov die Dualität des Seins nun im Sinne eines religiösen Konfliktes interpretiert. Während in der „*Philosophie der Wirtschaft*“ die Polarität von *Intellektualismus* und *Anti-Intellektualismus*, bzw. Subjekt und Objekt im Vordergrund stand, ist es nun die religiöse Antinomie von *Immanenz* und *Transzendenz*.⁴²⁸

Bulgakov identifiziert diese Antinomie in der für ihn charakteristischen Weise mit dem Gegensatz des russisch-orthodoxen Geistes des Ostens und des „germanischen“ Geistes des Westens. Im Westen, welcher dem rationalistischen „Tagesbewusstsein“ entspreche, verortet Bulgakov eine Neigung zum *Immanentismus*. Hier werde die Distanz zwischen Geschöpf und Schöpfer zu wenig gespürt, was die Gefahr einer stolzen Überhöhung von Mensch und Welt, der luziferischen Selbstvergöttlichung, bringe. Demgegenüber will Bulgakov im russisch-orthodoxen Osten, den er mit dem „nächtlichen Unbewusstsein“ assoziiert, eine Tendenz zum *Transzendentismus* erkennen. Hier bestehe die Gefahr umgekehrt in einer weltverachtenden Haltung.⁴²⁹

Bulgakovs allgemeines Bestreben, dies wurde schon mehrfach wiederholt, ist die Integration der grundlegenden Dualität von Geist und Materie in immer neuer Gestalt. In der „*Philosophie der Wirtschaft*“ hatte er die naturphilosophische Frage nach „(...) nach dem Menschen in der Natur und der Natur im Menschen (...)“⁴³⁰ adressiert. In „*Abendloses Licht*“ sucht er nun nach einer lebendigen Einheit von Gott und Welt: „Gott in der Welt und die Welt in Gott in lebendiger Erfahrung zu erkennen, dies ist die letzte Aufgabe des religiösen Bewusstseins (...)“⁴³¹ Seine orthodoxe Wurzeln kommen in diesem Werk deutlicher zum Vorschein, doch geht es Bulgakov um eine moderne, weltoffene Orthodoxie:

“Orthodoxie besteht nicht darin, die Welt in ihrer Authentizität zu verleugnen, sondern darin, ein Gott zugewandtes, vom Gebet entflammtes Herz zum Zentrum des Menschseins zu machen, und nicht autonomes Denken oder sich selbst behauptenden Willen. Außerhalb dieses Zentrums hört die Welt auf Kosmos zu sein, die Schöpfung und Offenbarung Gottes, und wird zum Werkzeug des Versuchers (...)“⁴³²

In der Überwindung der einseitigen Tendenzen des Immanentismus und des Transzendentismus durch ihre Integration in einer höheren Einheit – der „wahren“ Orthodoxie – sah Bulgakov seine Berufung und das innere Motiv seiner Kreativität.⁴³³ Dieses Bestreben führte ihn zurück zur Tradition der frühen Kirchenväter und des darin aufgenommenen platonischen Erbes. Im Hinblick auf diese Motivationslage betitelte N. Berdiaev seinen scharfsinnigen Essay über Bulgakov „*Die Wiedergeburt der Orthodoxie: Über Vater Sergius Bulgakov*“.⁴³⁴

Doch setzt sich Bulgakov nicht nur mit den frühchristlichen Autoren der Ostkirche und den alten Griechen, sondern auch mit der westlichen Theologie, besonders in ihren mystischen Verzweigungen, auseinander. Die Vielseitigkeit und Komplexität, die schon die „*Philosophie der Wirtschaft*“ kennzeichnete, setzt sich in „*Abendloses*

⁴²⁸ Vgl. Bulgakov, S. (2012), S. xxxix.

⁴²⁹ Vgl. ebd., siehe auch Slesinski, R. (2017), S. 39.

⁴³⁰ Bulgakov, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2014). *Philosophie der Wirtschaft*, S. 1.

⁴³¹ Bulgakov, S. (2012), S. xli (Eigenübersetzung).

⁴³² Ebd. (”).

⁴³³ Vgl. ebd.

⁴³⁴ Vgl. Berdiaev, N., Jakim, B. (2015). *The Brightest Lights of the Solver Age*, S. 197.

Licht“ in gesteigertem Maß fort.⁴³⁵ Dabei bildet das *Sophia*-Motiv den thematischen Kern. Von großer Bedeutung ist in dieser Hinsicht „(...) Palamas’ Unterscheidung zwischen dem Wesen und den Energien Gottes als wichtiger Vorbote für das, was Bulgakov selbst in diesem Buch und darüber hinaus über *Sophia* sagen wird“⁴³⁶, so T. A. Smith. Bulgakov verbindet diesbezügliche Überlegungen mit (neo-) platonischen Spekulationen über die Begriffe ‚Materie‘ und ‚Leib‘.⁴³⁷

Durch das Vorbild Platons inspiriert ist für Bulgakov auch der besondere Stil der russischen Religionsphilosophie. In Abgrenzung zum rationalistischen und exakten Stil der deutschen Philosophie möchte er Philosophie als Kunstform, als Musik und Poesie betreiben. Die Stilsuche der russische Religionsphilosophie werde „(...) nicht durch Genauigkeit diktiert, (...) sondern durch ihre eigene Art von musikalischem Imperativ.“⁴³⁸ Bulgakov bezeichnet diese Art von Philosophie als schwer zugängliche Kunstform, ja sogar als Komposition und spricht vom „(...) inneren Rhythmus des Gedankens, seiner melodischen Gestalt (...)“⁴³⁹ Aufgrund seiner häufigen Stilwechsel – von gewundenen akademischen Abhandlungen und logisch stringenten Argumentationen über persönliche Erfahrungsberichte bis hin zu poetischen Passagen –, sprengt das Werk die „Definitionen einer streng philosophischen, theologischen, oder religionsphilosophischen Monographie“⁴⁴⁰, so T. A. Smith.

N. Berdiaev kommt zu einem kritischen Urteil im Hinblick auf Bulgakovs Stil, der von ‚Akademismus‘ geprägt sei: „Er kann sich nicht vom Akademismus befreien, von der alten rationalistischen Art, von einer völlig diskursiven Methode der Behandlung mystischer Themen.“⁴⁴¹ Wenn man das negative Gesamturteil N. Berdiaevs, der seinen Stil als insgesamt erfolglos bezeichnet, auch nicht teilen möchte, so erklärt der Akademismus-Vorwurf doch die Langatmigkeit und Redundanz bei Bulgakov.⁴⁴² Andererseits muss betont werden, dass, Bulgakovs Leistung gerade in einer ernsthaften, systematischen Ausformulierung der *Sophiologie* zu sehen ist, während sich Dichter wie Aleksandr Blok „*Sophia*“ vorwiegend in ihrer Poesie annäherten.

3.2.2. Antinomien des religiösen Bewusstseins

In seiner Einleitung zu „*Abendloses Licht*“, die J. Rey als „Buch im Buch“⁴⁴³ bezeichnet, bietet Bulgakov eine Exposition der grundlegenden Themen und Kontrapunkte, um die herum er sein Gesamtwerk „komponiert“. Die Besprechung der Einleitung eignet sich daher gut einen Eindruck von „*Abendloses Licht*“ zu vermitteln.

„*Wie ist Religion möglich?*“ – mit dieser an Kants „*Wie ist Erkenntnis möglich?*“ angelehnten Frage macht Bulgakov den Anfang. Er entwickelt seine Gedanken, wie schon in der „*Philosophie der Wirtschaft*“, auch „*Abendloses Licht*“ bewusst in Kontrast zu Kants kritischem Rationalismus. Kant habe Religion an sich nie in

⁴³⁵ Smith, T. A. (2012), S. xxxii.

⁴³⁶ Ebd. (Eigenübersetzung).

⁴³⁷ Vgl. Bulgakov, S., Smith, T. A. (2012). *Unfading Light*, S. 239-250.

⁴³⁸ Ebd., S. xxxviii (Eigenübersetzung).

⁴³⁹ Ebd. (‘‘).

⁴⁴⁰ Smith, T. A. (2012), S. xxxi (‘‘).

⁴⁴¹ Berdiaev, N., Jakim, B. (2015), S. 204 (‘‘).

⁴⁴² Rey, J. (2016). *Book Review: Knowing The Unknowable God*, S. 300.

⁴⁴³ Vgl. Rey, J. (2016). *Book Review: Knowing The Unknowable God*, S. 300.

Betracht gezogen, da er diese auf Ethik, die „Musik der Moralität“ reduziert habe. Für Bulgakov stellt das religiöse Bewusstsein hingegen eine eigenständige Größe dar. Er möchte dessen notwendige formalen Voraussetzungen, sein transzendentes *a priori*, klären. Ihm schwebt also eine „Kritik des religiösen Urteils“ vor:⁴⁴⁴

„Wir wollen jene Merkmale ergründen, ohne welche Religion unmöglich ist und religiöses Bewusstsein zugrunde geht, folglich jene, die es konstituieren. Wir streben danach (...) die grundlegenden Kategorien des religiösen Urteils offenzulegen.“⁴⁴⁵

Hier sei kurz ein kritischer Kommentar N. Berdiaevs eingefügt, der wohl nicht völlig unzutreffend ist. Berdiaev verurteilt Bulgakovs an Kant orientierten religionsphilosophischen Zugang in „*Abendloses Licht*“ als Maskerade: „Er gibt vor ein Kantianer zu sein; aus Angst vor der wissenschaftlichen Philosophie kleidet er sich in das Gewand des Kantianismus, den er hasst.“⁴⁴⁶

Für Bulgakov hat die Analyse religiöser Urteile die größte Nähe zu Kants Analyse von „Geschmacksurteilen“ in der „*Kritik der Urteilskraft*“. Die Feststellung, dass etwas *a priori* als schön empfunden werde und dies nicht logisch abgeleitet werden könne (wie im Fall der reinen Vernunft aus der Mathematik), führte Kant zu der paradoxen Frage, wie *synthetische Urteile a priori* im Bereich der Ästhetik möglich seien. Kants Antwort war, dass „Geschmacksurteile“ ein ästhetisches Vermögen, eben den Geschmack, voraussetzen.⁴⁴⁷ (Bulgakov wird später für den religiösen Bereich *synthetische Urteile a priori* behaupten.)

Was macht Religion zu Religion? In Beantwortung dieser Frage geht Bulgakov von einem etymologischen Ansatz aus und führt *religio* auf *religare – verbinden, vereinen* zurück. So kommt er zu einem relationalen Verständnis von Religion als erfahrungsmäßige Verbindung zwischen dem Menschen und einer ihm übergeordneten Instanz:

„In der Religion wird eine Verbindung etabliert und erfahren, die Verbindung des Menschen mit dem, was höher ist als der Mensch. An der Basis der religiösen Beziehung liegt daher ein fundamentaler und nicht zu beseitigender Dualismus.“⁴⁴⁸

Bulgakov bietet in der Folge zwei Definitionen von Religion, eine substanzielle und eine philosophische, für welche der Aspekt der Erfahrung wesentlich.⁴⁴⁹ Zum einen definiert er Religion substanziell als die „Erkenntnis Gottes und die Erfahrung einer Verbindung mit Gott“, zum andern philosophisch als „Erfahrung des Transzendenten, das immanent geworden ist, seine Transzendenz allerdings bewahrend; die Erfahrung des Transzendent-immanenten“⁴⁵⁰.

Religiöse Erfahrung stützt sich für Bulgakov auf ein eigenes Organ im Menschen, das er „Auge des noetischen Wissen“ nennt.⁴⁵¹ Es dringe tiefer in die Realität als das physische und auch das mentale Auge und begründe daher die qualitative Eigenart

⁴⁴⁴ Vgl. Bulgakov, S., & Smith, T. A. (2012). *Unfading Light*, S. 4-6; sowie Slesinski, R. (2017). *The theology of Sergius Bulgakov*, S. 39.

⁴⁴⁵ Ebd., S. 6 (Eigenübersetzung).

⁴⁴⁶ Berdiaev, N., & Jakim, B. (2015). *The brightest lights of the silver age*, S. 211.

⁴⁴⁷ Vgl. ebd. S. 4.

⁴⁴⁸ Bulgakov, S., & Smith, T. A. (2012). *Unfading Light*, S. 6 (Eigenübersetzung).

⁴⁴⁹ Vgl. Slesinski, R. (2017). *The Theology of Sergius Bulgakov*, S. 40.

⁴⁵⁰ Ebd. (Eigenübersetzung).

⁴⁵¹ Bulgakov, S., & Smith, T. A. (2012). *Unfading Light*, S. 7 (').

religiösen Bewusstseins. Deshalb könne religiöse Erfahrung nicht auf Ethik reduziert werden und müsse als eigene Größe anerkannt werden. Das Primat religiöser Erfahrung stellt das allumfassende Thema von „*Abendloses Licht*“ dar, wie R. Pool richtig bemerkt.⁴⁵² Bulgakov betont die Bedeutung direkter Erfahrung für die Erforschung von Religion und regt Religionskundler an, die Zeugnisse von religiösen Genies – Heiligen, Asketen und Religionsgründern – als „Phänomenologie der Religion“ parallel zu ihren eigenen religiösen Erfahrung zu studieren.⁴⁵³

Auf persönliche religiöse Erfahrung legt Bulgakov offenbar großen Wert. An dieser und vielen anderen Stellen von „*Abendloses Licht*“ schaltet er Berichte über seine persönlichen Erfahrungen ein – hier die berühmt gewordene erste „Begegnung mit Sophia“ im Kaukasus, die zweite Begegnung im Dresdner Zwinger, sowie sein Beichtenerlebnis im Kloster und die folgende Rückkehr zur Orthodoxie. Für Bulgakov sei die Möglichkeit religiöser Erfahrung „ein Mysterium, welches er tief empfand und das sein Buch von Anfang bis Ende inspiriert“⁴⁵⁴, wie R. Poole bemerkt.

Die persönliche Begegnung des Menschen mit dem Göttlichen steht für Bulgakov am Anfang von Religion. Sie werde „in der lebendigen Erfahrung Gottes empfangen (...)“⁴⁵⁵ Mit dieser Erfahrung seien widersprüchliche Gefühle verbunden, die aus der „fundamentalen religiöse Antithese“ resultieren – der Gegenüberstellung von Gott und Welt. Mit der beseligenden Erfahrung des Göttlichen gehe eine Desillusionierung mit der Welt, ein relativer Pessimismus einher. Dieses Gefühl des Weltverzagens, der Trennung von Gott und der Sehnsucht nach Wiedervereinigung sei die Triebfeder für Religion.⁴⁵⁶

„Die Welt verliert ihre unbedingte Qualität und Einzigartigkeit: über der Welt und in der Welt ist Gott; so lautet die frohe Botschaft jeder Religion. Daher ist Religion im allgemeinen (...) die Freude aller Freuden, obwohl sie mit relativen Pessimismus, einem Erwachen aus dem Schlaf der Selbstzufriedenheit und Weltzufriedenheit verbunden ist.“⁴⁵⁷

Religiöse Erfahrung zeichnet sich für Bulgakov durch ihren überzeugenden, realen Charakter aus. Sie sei derart evident, dass sie jeden anderen Beweis übertreffe. Der angehäuften Schatz von Glaubenserfahrungen gleiche einem Berg unter welchem der Hügel des skeptischen Rationalismus begraben würde. Von Religion wie Kant als rein subjektives Phänomen, als „Musik der Seele“ zu sprechen, sei daher inkorrekt, denn Religion „(...) klingt für mich, aber auch außerhalb von mir, über mir; sie ist nicht subjektiv, sondern objektiv, oder vielmehr, subjektiv-objektiv“⁴⁵⁸. Für den Evidenzcharakter religiöser Erfahrung sei Gott, das einzig reale *Nicht-Ich*, bestimmend.⁴⁵⁹

„Gott *ist* – außerhalb von mir aber auch für mich – weit höher als meine Subjektivität und doch kommuniziert er damit. (...) DU BIST – in der Religion steht dies vor jeder Analyse ist aber gleichzeitig das Objekt der Analyse.“⁴⁶⁰

⁴⁵² Vgl. Poole, R. A. (2015). Book Review: *Unfading Light*, S. 148.

⁴⁵³ Vgl. Bulgakov, S., & Smith, T. A. (2012). *Unfading Light*, S. 7.

⁴⁵⁴ Vgl. Poole, R. A. (2015). Book Review: *Unfading Light*, S. 148.

⁴⁵⁵ Bulgakov, S., & Smith, T. A. (2012). *Unfading Light*, S. 12 (Eigenübersetzung).

⁴⁵⁶ Vgl. ebd., S. 12-13.

⁴⁵⁷ Ebd., S. 13 (Eigenübersetzung).

⁴⁵⁸ Bulgakov, S., & Smith, T. A. (2012). *Unfading Light*, S. 17 (').

⁴⁵⁹ Vgl. ebd., S. 16-17.

⁴⁶⁰ Ebd., S. 17 (Eigenübersetzung).

Diese Intuition nennt Bulgakov in Anlehnung an Kant ein „*religiöses synthetisches Urteil a priori*“, womit er beim Ergebnis seiner transzendentalen Kritik der Religion angekommen ist. Die notwendige Voraussetzung von Religion sei die Erfahrung des „DU BIST, das synthetische religiöse Urteil a priori, (...) die einzige Stütze von Religion, ohne die sie nicht existiert (...)“⁴⁶¹ Dabei sei Gott eine rein formale Kategorie, die mit jedem möglichen Inhalt gefüllt werden könne. Konstitutiv für Religion sei aber der *objektive Charakter* der Verehrung, „welcher mit dem Gefühl der Transzendenz der Gottheit verbunden ist“⁴⁶² – eine allgemeine Bedingung, die für Bulgakov alle historische Religionen erfüllen. Dem Einwand, dass der Buddhismus als ‚gottlose‘ Religion hier einen Widerspruch bilde, begegnet er mit dem Hinweis, dass das buddhistische Nichts „keine vollkommene Null, sondern ein im höchsten Maße positiver Wert (...)“⁴⁶³ sei.

Die Antinomie von *Transzendenz und Immanenz* ist von zentraler Bedeutung für „*Abendloses Licht*“, wie bereits deutlich gemacht wurde. Dieses korrelative Begriffs-paar durchdringt Bulgakovs Religionsphilosophie, stellt R. Slesinski fest. Korrelativ deshalb, weil etwas „(...) nur vor dem Hintergrund dessen Immanenz genießt, was ihm gegenüber transzendent ist.“⁴⁶⁴ In seiner „*Philosophie der Wirtschaft*“ meinte Bulgakov noch, man könne die Geschichte der Philosophie anhand des Gegensatzes von *Intellektualismus* und *Anti-Intellektualismus* schreiben. Analog dazu meint er nun, man könne die „(...) Geschichte des philosophischen Denkens (...) als die Geschichte des Problems des Transzendenten darlegen“⁴⁶⁵ Die Begriffe ‚immanent‘ und ‚transzendent‘ definiert Bulgakov dabei folgendermaßen:

„Für uns ist das Immanente das, was innerhalb der Begrenzung eines gegebenen, geschlossenen Bewusstseinskreises enthalten ist; das, was sich jenseits dieses Kreises befindet, ist das Transzendente (...) ein gewisser Grenzbereich für das Immanente (...)“⁴⁶⁶

Immanent sei in diesem Sinne alles, was jenseits des Erfahrungskreis des Subjektes, also transsubjektiv sei – die Außenwelt, ein anderes Ich, ein unbekannter Ort, neue Wissensinhalte usw. Das Erleben des Einzelnen sei durch eine qualitäts-durchtränkte Kohärenz des Seins charakterisiert, dadurch, dass dies *seine* Welt sei. Doch klopfe an diese geschlossene ‚Schale‘ des immanenten Selbstbewusstseins gelegentlich ein „kosmisches Gefühl“, das die Frage aufwerfe, ob diese ‚Welt‘, die einzige sei und ob ihre Immanenz absolut geschlossen sei, „oder ob andere Welten existieren, die unsere Immanenz mit ihrer Transzendenz umhüllen (...)“⁴⁶⁷ Diese Frage ist für Bulgakov identisch mit jener, ob es andere Welten gibt. Sie könne weder durch Spekulation, noch mit Bezug auf immanente Erfahrung, bestehendes Wissens beantwortet werden, sondern nur mit einer „neuen Erfahrung, mit einer Erweiterung und Transformation der Erfahrung.“⁴⁶⁸

N. Berdiaev kritisiert diesen Immanenzbegriff Bulgakovs als sachlich falsch, denn er verwechsle darin „(...) Immanentismus mit Subjektivismus und Transzendenzismus

⁴⁶¹ Ebd. S. 18 (Eigenübersetzung).

⁴⁶² Bulgakov, S., & Smith, T. A. (2012). *Unfading Light*, S. 19 (‘’).

⁴⁶³ Ebd., S. 19-20 (‘’).

⁴⁶⁴ Vgl. Slesinski, R. (2017), S. 40.

⁴⁶⁵ Bulgakov, S., & Smith, T. A. (2012). *Unfading Light*, S. 20 (Eigenübersetzung).

⁴⁶⁶ Ebd. (‘’).

⁴⁶⁷ Ebd. S. 21 (‘’).

⁴⁶⁸ Ebd. (‘’)

mit Objektivismus (...).⁴⁶⁹ Religiöser Immanentismus bedeutet für Berdiaev nicht Begrenzung innerhalb eines gegebenen Bewusstseinskreises, sondern das Gegenteil: „Er bedeutet unbegrenzte Bewegung des Geistes in die Tiefen, die Grenzenlosigkeit innerer religiöser Erfahrung.“⁴⁷⁰ R. Zwahlen hat sich in ihrer Dissertation⁴⁷¹ mit den unterschiedlichen Menschenbildern bei Berdiaev und Bulgakov befasst – weiterführende Informationen zu deren divergierenden Immanenz-Begriffen sind dort zu finden.

Bulgakov grenzt seinen Religionsbegriff klar von Okkultismus und Theosophie ab. In okkulten Systemen wird häufig ein stufenweiser Weg spiritueller Erkenntnis gelehrt, der als „Aufstieg“ in höhere Welten konzipiert wird. Als klassisches Beispiel wird R. Steiners „*Wie erlangt man Erkenntnis der höheren Welten?*“ angeführt. Für Bulgakov zeichnet sich der Okkultismus durch einen *radikalen Immanentismus* aus: „Jeglicher Okkultismus ist die Erweiterung des Immanenten in das vormals Transzendente“ und insofern spirituelle Erkenntnis tatsächlich Wissen (Methode, Technik usw.) sei „hat sie immer noch mit dem Feld des Wissens zu tun, das dieser Welt immanent ist.“⁴⁷² Zwar weise die immanente Welt „Stufen der Transzendenz“ auf, in die hinein sich die okkulte Wahrnehmung erweitern könne, doch sei dies eben nicht Transzendenz, das Göttliche *an sich*. Hierin sieht Bulgakov den fundamentale Unterschied zwischen Religion und Okkultismus. Im Extremfall bilden Religion und Okkultismus einen Gegensatz, so Bulgakov, da erstere sich auf das Transzendente und letztere auf das Immanente beziehe. Unter bestimmten Umständen könne der Okkultismus von Gott weg, immer tiefer in die Immanenz führen.⁴⁷³

„Das Transzendente (...) gehört als religiöse Kategorie nicht zum Immanenten – zur ‚Welt‘ oder dem ‚Ich‘ – obwohl es damit in Beziehung tritt. Es gibt keinen Pfad des methodologischen Aufstiegs zu ihm (...). Gott ist das Transzendente. (...) Er ist das einzige und authentische *Nicht-Ich* (...).“⁴⁷⁴

Bulgakov verortet einen metaphysischen Graben zwischen Gott und Mensch (bzw. Ich, Welt usw.), der unmöglich durch menschliches Streben allein überwunden werden könne, denn „Gott ist Wunder und Freiheit, während alles Wissen Methode und Notwendigkeit ist.“⁴⁷⁵ Nur das Transzendente könne sich dem Menschen im freien Akt der Gnade zuwenden: „(...) jegliche Immanenz des Transendenten, die Berührung des Göttlichen, ist ein wahrhaft wunderbarer und freier Akt, ein Akt der Gnade und der Liebe (...).“⁴⁷⁶ Paradoxerweise sei religiös-asketisches Streben dennoch erforderlich, denn „die Offenlegung des Göttlichen im Selbst wird durch menschliches Bemühen erreicht, das Gott von uns erwartet“^{477 478}.

⁴⁶⁹ Berdiaev, N., & Jakim, B. (2015). *The brightest lights of the silver age*, S. 212 (Eigenübersetzung).

⁴⁷⁰ Ebd.

⁴⁷¹ Vgl. Zwahlen, R. (2010). *Das revolutionäre Ebenbild Gottes. Anthropologien der Menschenwürde bei Nikolaj A. Berdjajev und Sergij N. Bulgakov (Syneidos. Deutsch-russische Studien zur Philosophie und Ideengeschichte)*, Hrsg. Haardt, A. / Plotnikov, N. Münster: LIT-Verlag.

⁴⁷² Bulgakov, S., & Smith, T. A. (2012). *Unfading Light*, S. 21 (Eigenübersetzung).

⁴⁷³ Vgl. ebd., S. 21-22.

⁴⁷⁴ Ebd., S. 22 (Eigenübersetzung).

⁴⁷⁵ Ebd., S. 23 (‘’).

⁴⁷⁶ Ebd. (‘’).

⁴⁷⁷ Ebd. (‘’).

⁴⁷⁸ Vgl. Slesinski, R. (2017). *The Theology of Sergius Bulgakov*, S. 39-40.

Mit dem Gegensatz von Immanenz und Transzendenz assoziiert Bulgakov jenen von Wissen und Glauben. Während Wissen sich auf die erkennbare Welt der Immanenz beziehe, richte sich der Glauben auf das letztlich unerkennbare Transzendente. Hier markiert Bulgakov nochmals den Unterschied zwischen Religion und Okkultismus. Als Form des radikalen Immanentismus eliminiere der Okkultismus „(...) das Transzendente und verwischt die Unterscheidung zwischen Glaube und Wissen (...)“⁴⁷⁹, fasst R. Poole diese Position zusammen. Die religiöse Transformation des Menschen erfordere den *Akt des Glaubens*, den Sprung ins Unbekannte: „Der entscheidende Moment bleibt die Begegnung mit Gott im menschlichen Geist, (...) der Akt des Glaubens, *Gott existiert*.“⁴⁸⁰ Als Indiz für die Richtigkeit seiner Auffassung führt Bulgakov an, dass die religiösen Genies – die Asketen und Heiligen der Religion –, häufig unverständlich und unwissend gewesen seien, doch durch ihr reines Herz Gott, das Transzendente geschaut hätten. Dem Glauben sei *Kindlichkeit* zu Eigen „(...) nicht als Abwesenheit von Reife, sondern als eine Art positiver Eigenschaft: das Reich Gottes gehört den Kindern.“⁴⁸¹

Bis zu diesem Punkt hat Bulgakov einige seiner grundlegenden Ansichten dargestellt. In den folgenden Kapiteln verteidigt er nun einzelne Aspekte seiner orthodoxen Auffassung von Religion gegenüber Vertretern des Rationalismus, allen voran Kant und Fichte, nun aber auch dem von der orthodoxen Kirche exkommunizierten Leo Tolstoi. Bulgakovs verwobene Argumentationsweise bildet ein schwer zu durchdringendes ‚Dickicht‘. N. Berdiaev vermutete dahinter „(...) eine Verteidigungsmaßnahme gegen Feinde, die einige der Taktiken der Feinde übernimmt.“⁴⁸² Diese Annahme ist nicht ganz von der Hand zu weisen, doch bietet Bulgakov in seinen Ausführungen mehr als nur moderne Apologetik.

Im Kapitel „*Glaube und Gefühl*“ kritisiert Bulgakov Kant und Schleiermacher, die in ähnlicher Weise versuchen würden, Religion zum moralischen Gefühl zu degradieren. So habe Kant das Gefühl als „Organ des Glaubens“ bezeichnet. Indem sie den Glauben auf subjektives Gefühl und die „Musik der Moralität“ reduzieren, schreiben sie ihm einen alogischen Charakter zu, so Bulgakov. Dem hält er entgegen: „egal mit welchem Namen wir den Glauben benennen mögen, sein Wesen wird sich dadurch nicht ändern: nur der Glauben erklärt DU BIST.“⁴⁸³ Postulate seien dazu ungeeignet, die Existenz Gottes zu bekräftigen oder in Zweifel zu ziehen.⁴⁸⁴

Diese Argumentationslinie führt Bulgakov im Kapitel „*Religion und Ethik*“ fort. Er bemüht sich das Verhältnis zwischen diesen beiden Nachbarbereichen zu klären. In dem Bestreben Religion auf Ethik reduzieren, verkenne der Rationalismus die Eigenart von Religion. Korrekt sei die Annahme, dass Religion die Grundlage von Ethik darstellt. Denn das „(...) innere Licht, in welchem gut und böse in einem Menschen unterschieden werden, geht aus der Quelle der Lichte hervor.“⁴⁸⁵ Im menschlichen Gewissen drücke sich diese Quelle in Form von ethischen Geboten aus, deren Nicht-

⁴⁷⁹ Poole, R. A. (2015). Book Review, S. 148.

⁴⁸⁰ Bulgakov, S., & Smith, T. A. (2012). *Unfading Light*, S. 24 (Eigenübersetzung).

⁴⁸¹ Ebd., S. 38 (‘’).

⁴⁸² Berdiaev, N., & Jakim, B. (2015). *The brightest lights of the silver age*, S. 212 (‘’).

⁴⁸³ Bulgakov, S., & Smith, T. A. (2012). *Unfading Light*, S. 46 (‘’).

⁴⁸⁴ Vgl. Slesinski, R. (2017). *The theology of Sergius Bulgakov*, S. 145.

⁴⁸⁵ Bulgakov, S., & Smith, T. A. (2012). *Unfading Light*, S. 47 (Eigenübersetzung).

beachtung als Sünde gelte. Auf diesem religiösen Fundament fußt für Bulgakov die Ethik. Religion sei der Ethik demnach übergeordnet:⁴⁸⁶

„(...) Religion, die manche gänzlich auf Ethik reduzieren möchten, ist in ihrer Ganzheit höher als Ethik und daher frei von ihr: Ethik existiert für den Menschen in gewissen Grenzen als Gesetz, aber der Mensch muss fähig sein, sich selbst über Ethik zu erheben.“⁴⁸⁷

Das Programm des Rationalismus bestehe darin, die Ethik von ihrer religiösen Wurzel loszureißen, ihr einen autonomen Status zu verleihen und letztlich Religion stillschweigend durch Ethik zu ersetzen: „In diesem Ersatz der Religion durch Ethik verbirgt sich die hinterlistige Absicht des religiösen Immanentismus, nämlich die latente Negation von Religion.“⁴⁸⁸ Eine selbstständige Ethik aus Liebe zu Gesetz und Pflicht, d.h. Ethik als Selbstzweck sei unmöglich. Denn funktionieren würde sie nur als religiöse Ethik, „nur Gott zuliebe, der Stimme, die wir im Gewissen hören“⁴⁸⁹. Inspirationen dazu findet Bulgakov im Buch der Psalmen, z.B. Psalm 118: „Wohl denen, die ohne Tadel leben, die im Gesetz des HERRN wandeln!“ Hier werde ein ethischer Lebenswandel „nicht im Namen lebloser Pflicht, sondern offensichtlich aus Liebe zum Schöpfer und seinen Geboten“⁴⁹⁰ propagiert.⁴⁹¹

In „*Glaube und Dogma*“ kämpft Bulgakov an einer weiteren Front um die Rechtfertigung des orthodoxen Glaubens. Er sieht dessen objektiven Charakter durch den Subjektivismus-Vorwurf des Rationalismus bedroht und macht sich daran ihn zu entkräften. Zunächst bestimmt Bulgakov den Glaubensinhalt als die „Offenbarung einer transzendenten Welt oder die Erfahrung der Gottheit.“⁴⁹² Er betont erneut, dass der Glaube sich auf eine Wirklichkeit, ein Was, eine qualifizierte Offenbarung des DU BIST richte. Der konkrete Glaubensinhalt komme notwendigerweise in Glaubensformeln, d.h. *Dogmen* zum Ausdruck:⁴⁹³

„Glaube ist nicht abstrakt, sondern konkret: dies bedeutet, dass *Glaube notwendigerweise Dogmen* des einen oder anderen Inhalts *gebirt*, oder, umgekehrt, *Dogma* ist die Formel dessen, was durch den Glauben als transzendente Existenz identifiziert wird.“⁴⁹⁴

Wegen seines Transzendenzbezuges habe der Glaubensakt Anspruch auf Objektivität oder Transsubjektivität. Er sei weit entfernt vom Subjektivismus, der ihm seitens des Rationalismus vorgehalten werde. Bulgakov spricht in diesem Kontext von der Kraft und Wahrheit des Glaubens, für den Objektivität nicht etwa nur ein Attribut, sondern Wesensmerkmal sei:⁴⁹⁵

„Die Kraft des Glaubens (...) wird gerade durch den Grad an Objektivität gemessen, welcher religiös offenbarter Wahrheit darin zukommt: solcher Glaube wird aufgeboten, um Berge zu versetzen; von ihm wird gefordert, dass er seine eigene Objektivität

⁴⁸⁶ Vgl. ebd. S 47-48.

⁴⁸⁷ Ebd., S. 49 (Eigenübersetzung).

⁴⁸⁸ Ebd., S. 50 (‘’).

⁴⁸⁹ Ebd., S. 51 (‘’).

⁴⁹⁰ Ebd., S. 52 (‘’).

⁴⁹¹ Vgl. ebd., S. 50-52.

⁴⁹² Ebd., S. 53 (Eigenübersetzung).

⁴⁹³ Vgl. ebd., S. 53-54.

⁴⁹⁴ Ebd., S. 54 (Eigenübersetzung).

⁴⁹⁵ Vgl. ebd., S. 54-55.

religiöser Wahrheit höher ansetzt, als die Objektivität empirischen Wissens, das sagt ein Berg sei unverrückbar.⁴⁹⁶

Das Postulat des Glaubens „*Glaube ans Absurde!*“ drücke die Antinomie zwischen der Objektivität von Glauben und Wissen aus. Wegen seines transzendenten Inhalts sei der Glaube dem Wissen übergeordnet. Glauben und folglich Dogmen zeichnen sich für Bulgakov durch Universalität und Katholizität aus. Dies hat Folgen für seinen Toleranzbegriff, denn die religiöse Wahrheit dulde keine anderen Wahrheiten neben sich. Demnach könne Toleranz nicht gleichgültigen Pluralismus bedeuten, sondern nur, dass sie „(...) in sich selbst relative und begrenzte Halbwahrheiten aufnimmt (...)“^{497 498}.

Das folgende Kapitel „*Die Natur des Mythos*“ ist für „*Abendloses Licht*“ als Ganzes wichtig. Nicht ohne Grund hat C. Evtuhov das Werk als Sammlung der dem orthodoxen Christentum zugrundeliegenden Mythen bezeichnet.⁴⁹⁹ Für Bulgakov sind Mythen nicht bloße Fantasien oder Erfindungen. Sie zeichnen sich analog zum Glauben, aus dem sie hervorgehen, durch Objektivität und universale Gültigkeit aus. Im Mythos komme der Inhalt der religiösen Offenbarung unmittelbar zum Ausdruck; die transzendente Welt projiziere sich im Mythos in konkreter Gestalt in das immanente Bewusstsein. Damit tritt etwas Neues in die Welt des Bekannten, aber nicht als sinnliche Erfahrung, sondern auf intuitive Weise, eben als „*synthetisches Urteil a priori*“. Bulgakov unterstreicht dabei wiederum den realen Charakter des Mythos, der nicht durch menschliche, sondern göttliche Initiative, auf Wunsch Gottes, des einzig wahren Nicht-Ichs, zustande komme.⁵⁰⁰

„Aktivität ist dem Mythos notwendigerweise inhärent, eine gewisse Initiative auf Seiten des Transzendenten, das diese Begegnung *wünscht*, und die Überzeugungskraft eines Mythos liegt im Realismus dieser Begegnung. Seine Objektivität besteht darin.“⁵⁰¹

Die umfangreiche Einleitung schließt mit dem Kapitel „*Religion und Philosophie*“. Bulgakov untersucht darin das konträre Verhältnis der beiden Disziplinen und fragt nach der Möglichkeit ihrer Verbindung in der Religionsphilosophie, womit er letztlich seine eigene Tätigkeit legitimiert. Von großer Bedeutung für Religion seien Dogmen, womit die Philosophie ihre Schwierigkeiten habe. Denn Dogmen drücken in logischer Sprache das aus, was überlogisch ist; sie seien eine „logische Transkription dessen, was in religiöser Erfahrung gegeben ist“⁵⁰². In anderen Worten, Dogmen übersetzten das Transzendente ins Immanente, was ein philosophisches Problem darstellt:⁵⁰³

„Die Schwierigkeit des philosophischen Problems des Dogmas besteht in diesem Widerspruch (...): auf der einen Seite ist es ein Urteil in Konzepten und gehört daher zum immanenten, sich selbst generierenden und kontinuierlichen Denken, aber auf der anderen Seite ist es dem Denken transzendent, führt eine Unterbrechung in es ein (...)“⁵⁰⁴

⁴⁹⁶ Ebd., S. 55 (Eigenübersetzung).

⁴⁹⁷ Ebd., S. 56 (?).

⁴⁹⁸ Vgl. S. 55-56.

⁴⁹⁹ Vgl. Evtuhov, C. (1997). *The Cross and the sickle*, S. 171.

⁵⁰⁰ Bulgakov, S., & Smith, T. A. (2012). *Unfading Light*, S. 63-64.

⁵⁰¹ Ebd., S. 64 (Eigenübersetzung).

⁵⁰² Ebd., S. 80 (?).

⁵⁰³ Vgl. ebd., S. 79-80.

⁵⁰⁴ Ebd., S. 80 (Eigenübersetzung).

Vor diesem Hintergrund geht Bulgakov nun der Frage nach, ob *Religionsphilosophie* als Verbindung beider Seiten möglich sei, bzw. in welchem Sinn. Wie kann der Dogmatismus der Religion mit den Prinzipien des freien Denkens und der Wahrheitsuche in der Philosophie in Einklang gebracht werden? Wenn die Wahrheit bereits in Form von Mythos-Dogma gegeben ist, wo ist dann der Platz für philosophische Wahrheitssuche? – so fragt Bulgakov.⁵⁰⁵

Auf seinem Lösungsweg stellt er zunächst den grundsätzlichen Unterschied zwischen Philosophie und Religion fest: In der Philosophie wolle der Mensch auf gedanklichem Weg aus dem Immanenten ins Transzendente, Göttliche durchbrechen. Doch sei eine philosophische Gottesvorstellung, egal welcher Art, lediglich eine Schlussfolgerung und keine reale Erfahrung. Philosophie, im zersplitterten Zustand des Seins befangen, sei ein nicht zu befriedigendes Streben nach Vereinigung mit der einen Wahrheit, denn die „Wahrheit selbst ist der Philosophie transzendent“^{506 507}.

Einen Ansatz zu einer sinnvollen Verbindung von Religion und Philosophie findet Bulgakov bei Platon, dessen auf intuitiver Schau gründende Art zu Philosophieren er zum Prototyp authentischer Philosophie erklärt:

„Am Grund authentischen Philosophierens liegt eine Offenbarung besonderer Art, die ‚noetische Schau‘ von Ideen gemäß Platons ewigen Verkündigung (...). Die grundlegenden Motive des Philosophierens (...) werden nicht erfunden, sondern intuitiv wahrgenommen (...).“⁵⁰⁸

Diese fromme Art zu Philosophieren ist für Bulgakov die einzig authentische, weil sie in Religion, Glauben und Mythos wurzelt: „(...) Mythos, das Berühren des Transzendenten, ‚noetischen Seins‘, geht abstrakter rationaler Erkenntnis logisch voraus und gibt ihm eine Grundlage“⁵⁰⁹. Damit setzt Bulgakov authentische Philosophie mit Religionsphilosophie gleich, deren Aufgabe R. Poole wie folgt zusammenfasst: Philosophie könne, nach Bulgakov „(...) bewusst in Religion (Glaube, Mythos, Dogma) grundgelegt werden und die philosophische Vertiefung und Entwicklung konkreter religiöser Wahrheit frei verfolgen“⁵¹⁰. Abermals wird hier die russische, platonisch ausgerichtete Religionsphilosophie von der germanischen, rationalistischen Philosophie à la Hegel abgegrenzt, die sich von ihrer religiösen Wurzel losgerissen und in einer „luziferischen Ekstase“ abgekapselt habe.⁵¹¹

Insgesamt scheint Bulgakov den transzendenten Charakter Gottes, seine Absolutheit und Unerkennbarkeit und den kindlichen Glauben an ihn gegen Versuche verteidigen zu wollen, ihn in rationalistischer Weise zu erklären, auf die Erde „herabziehen“ und zum Objekt immanenten Wissens zu machen. Für Bulgakov bleibt Gott letztlich ein unerkenntes Mysterium, ein „Göttliches Nichts“ – dem er sich im folgenden ersten Teil von das „*Abendloses Licht*“ widmet.

⁵⁰⁵ Vgl. ebd., S. 80-81.

⁵⁰⁶ Ebd., S. 81 (Eigenübersetzung).

⁵⁰⁷ Vgl. ebd., S. 80-81.

⁵⁰⁸ Ebd., S. 82 (Eigenübersetzung).

⁵⁰⁹ Ebd., S. 84 (?).

⁵¹⁰ Poole, R. A. (2015). Book Review: *Unfading Light*, S. 148.

⁵¹¹ Vgl. Bulgakov, S., & Smith, T. A. (2012). *Unfading Light*, S. 84-89.

3.2.3. „Die sophianische Schöpfung“

Nachdem Bulgakov im ersten Teil des Werkes unter dem Titel ‚*Göttliches Nichts*‘ einen Streifzug durch die jahrhundertelange Tradition „negativer Theologie“ unternommen hat, wendet er sich im zweiten Teil der Welt zu. Damit nimmt er die andere Seite von Gott als relationales Wesen in den Blick – was Gott nicht ist, wie T. A. Smith feststellt.⁵¹² Im Eingangskapitel „*Die Kreatürlichkeit der Welt*“ legt Bulgakov die Grundlage für seine sophiologische Schöpfungslehre. Den Anfang macht er mit der „*Intuition der Kreatürlichkeit*“: der Mensch fühle in sich, dass die Welt und er selbst von Gott *erschaffen* seien. Hier wird darauf hingewiesen, dass das Leben dem Menschen gegeben ist, bzw. auf den *Geschenk*charakter der Existenz, wie R. Slesinski es nennt.⁵¹³ Bulgakov schreibt:

„(I)n all ihrer Unermesslichkeit gehört das Sein der Welt nicht ihr, es ist der Welt gegeben. Und im Herzen des Menschen wird dasselbe unaufhörliche Flüstern vernommen: du hast die Wurzel deines Seins nicht in dir selbst; du bist erschaffen.“⁵¹⁴

Dieses innere Flüstern könne dankbar angenommen, aber auch über abgelehnt und überhört werden. Im zweiten Fall werde unweigerlich eine opponierende Stimme aus den Tiefen aufkommen, die bekräftige, „(...) die Welt ist nicht erschaffen, sie hat ihr Fundament in sich selbst (...)“.⁵¹⁵ Für Bulgakov bildet diese innere Entscheidung für oder wider den Schöpferglauben die Grundlage für jegliche Philosophie, die letztlich nur Ausformulierungen dieses „initialen Axioms des Glaubens“ seien.⁵¹⁶

Bulgakov grenzt die Idee der Schöpfung scharf von Kausalität ab. Das absolute Eine bringe die Pluralität des Relativen in einem unbegreiflichen Akt der Schöpfung hervor. Dies sei aber nicht im Sinn von Kausalität zu verstehen, denn „die Welt ist keine Folge und Gott ist nicht ihre Ursache“.⁵¹⁷ Gott als ‚erste Ursache‘ zu bezeichnen, komme dem fehlgeleiteten Versuch gleich, das Transzendente in der Sprache des Immanenten zu fassen. Die Idee der Schöpfung bringe den Charakter der Beziehung zwischen dem Absoluten und dem Relativen richtig zum Ausdruck. R. Slesinski schreibt dazu: „Auf diese Weise wird das Phänomen der Schöpfung wahrhaft als eine *Beziehung erfahren*, in welcher das relative Sein des Menschen nur in Beziehung zum Absoluten begründet werden kann.“⁵¹⁸

Um das Verhältnis von Absolutem und Relativem, bzw. Gott und Welt näher zu beleuchten, kontrastiert Bulgakov die christliche Schöpfungslehre mit der monistischen Emanationslehre, die letztlich Pantheismus sei. Beide Lehren wären sich darin einig, das Sein der Welt *innerhalb* des Absoluten zu situieren. Doch würden Emanationisten wie Plotin die Welt lediglich als passiven Ausfluss des Absoluten ohne eigenständiges Sein *außerhalb* des Absoluten betrachten. Demgegenüber werde „(...) in der Idee der Schöpfung die Welt gleichzeitig *außerhalb* des Absoluten postuliert, als selbst-

⁵¹² Vgl. Smith, T. A. (2012). Translator’s Introduction, S. xxxiii.

⁵¹³ Vgl. Slesinski, R. (2017). The theology of Sergius Bulgakov, S. 41.

⁵¹⁴ Bulgakov, S., & Smith, T. A. (2012). Unfading light, S. 181 (Eigenübersetzung).

⁵¹⁵ Ebd. (‘‘).

⁵¹⁶ Vgl. ebd.

⁵¹⁷ Ebd. (Eigenübersetzung).

⁵¹⁸ Slesinski, R (2017). The theology of Sergius Bulgakov, S. 49 (‘‘).

existierendes Relatives.“⁵¹⁹ Zwischen dem Absoluten und dem Relativen verlaufe die Grenze des schöpferischen „*Es werde*“. Die Idee der Schöpfung bilde daher die Summe aus dem Emanationismus, der das Absolute als überströmende Quelle betrachtet, aus der die Welt hervorquillt, und der schöpferischen Weisung „*Es werde*“, welche der Welt Eigensein schenkt. Bei Plotin entstehe die Welt als Folge der Emanation des Lichtes des Absoluten in die es umgebende Dunkelheit des Nichtseins, welche es rein passiv aufnehme. Demgegenüber komme dem Nichtsein in der Schöpfungslehre ein aktiver Charakter zu. Das kreative „*Es werde*“ mache aus der passiven Dunkelheit ein „weltbildendes Prinzip mit seinem eigenen gesonderten kreatürlichen Zentrum“^{520 521}.

Das Absolute schaffe in sich selbst Raum für das Relative als echtes, lebendiges Prinzip. Dadurch werde Dualität in das vormals Ununterscheidbare eingeführt – „im Absoluten erscheint die Unterscheidung von Gott und Welt“ und „indem es die Welt erschafft, setzt sich das Absolute als Gott“.⁵²² Dieselbe Dualität erkennt Bulgakov auch im Hinblick auf den Menschen, der sich einerseits als ein in die Unermesslichkeit von Raum und Zeit geschleudertes Sandkorn empfinde, und andererseits ein Bewusstsein der eigenen Absolutheit und Göttlichkeit in sich trage. „Der Mensch, als lebendige Ikone der Gottheit, ist auch diese Gott-Welt, das Absolut-Relative.“⁵²³

Durch den Akt der Schöpfung, in dem das Absolute das Relative in sich selbst setzt, werde sich das Absolute selbst zum Potenzial. Bulgakov interpretiert dies im Sinne eines *freiwilligen Opfers*: „Die Schöpfung ist des Absoluten Opfer seiner Absolutheit, durch niemanden und nichts gefordert (...) und in diesem Sinn frei (...)“.⁵²⁴ Dieses schöpferische Opfer sei allein in der *Liebe* des Absoluten begründet, deren natürlicher Ausdruck es sei. Neben Allweisheit und Allmacht sei daher All-liebe eine notwendige Zutat zur Schöpfung⁵²⁵, die ihr das Siegel der Freiheit auftrage. In der folgenden Passage fasst Bulgakov diese Gedankengänge in poetischer Weise zusammen:⁵²⁶

„Denn Gott ist Liebe und das Leben der Liebe und ihre größte Freude ist das Opfer. Liebe hat ihre Bedeutung, ihren Zweck und Lohn nur in sich selbst und kennt daher kein rationales *warum* (...). Aus diesem Grund ist die Schöpfung absolut frei und hat ihre Bedeutung und Grundlage nur in sich selbst, in der absolut unabhängigen Bewegung göttlicher Liebe, Liebe um der Liebe willen, ihre heilige Narrheit.“⁵²⁷

In diesem Zusammenhang spricht Bulgakov auch vom „*Golgotha des Absoluten*“ und der „*kreuzförmigen Freude*“ der Schöpfung. Der Schöpfungsakt wird hier im Sinne von *Kenosis*, der freiwilligen Selbstentäußerung des Absoluten aus Liebe zur relativen Welt, interpretiert. *Kenosis* stellt ein wichtiges Motiv in Bulgakovs Denken dar, das P. Gavrilyuk in seinem Artikel „*Die kenotische Theologie Sergius Bulgakovs*“⁵²⁸ untersucht. Gavrilyuk identifiziert als überspannendes theologisches Problem bei Bulgakov die Kluft zwischen Gott und Schöpfung, deren Bindeglied er im *Kenosis*-

⁵¹⁹ Bulgakov, S., & Smith, T. A. (2012), S. 183 (Eigenübersetzung).

⁵²⁰ Ebd., S. 184 (‘’).

⁵²¹ Vgl. ebd. S. 182-183, sowie R. Slesinski (2017). *The theology of Sergius Bulgakov*, S. 49-50.

⁵²² Bulgakov, S., & Smith, T. A. (2012). *Unfading Light*, S. 184 (Eigenübersetzung).

⁵²³ Ebd. (‘’).

⁵²⁴ Ebd., S. 185 (‘’).

⁵²⁵ Vgl. T. A. Smith (2017), *Translator’s Introduction*, S. xxxiii.

⁵²⁶ Vgl. Bulgakov, S., & Smith, T. A. (2012), S. 185-186, sowie R. Slesinski (2017), S. 49-50.

⁵²⁷ Ebd., S. 185 (Eigenübersetzung).

⁵²⁸ Gavrilyuk, P., (2005). *The kenotic theology of Sergius Bulgakov*. In: *Scottish Journal of Theology*, 58(3): S. 251-269.

Konzept sieht: „(...) Bulgakovs eigene Lösung besteht darin, dass der Schöpfer die Kluft zwischen sich selbst und der Schöpfung durch einen Akt der Kenosis überbrückt.“⁵²⁹ In einer Fußnote schränkt P. Gavrilyuk diese Aussage dann mit Blick auf die zentrale Bedeutung Sophias als vermittelnde Instanz wieder ein. Er schlägt eine gesonderte Untersuchung zum Verhältnis zwischen Bulgakovs Sophiologie und seiner Kenosis-Lehre vor.⁵³⁰

Aus dem Gesagten wird bereits deutlich, dass göttliche Demut auch in Bulgakovs Schöpfungslehre einen besonderen Platz einnimmt. Die Bedeutung der schöpferischen *Liebe-Demut* Gottes erläutert R. Poole folgendermaßen: „Liebe für das geschaffene Sein, für den anderen, und Demut weil Gott die Freiheit und Würde des anderen respektiert.“⁵³¹ Ähnlich äußert sich auch R. Slesinki, der betont, dass in Bulgakovs Schöpfungsbegriff Gottes opferbereite Liebe höhergestellt ist als seine Allmacht.⁵³² Demut sei zugleich „ontologische Basis der Schöpfung“ und christliche Kerntugend, so Bulgakov:

„Die Schöpfung ist (...) ein Akt der maßlosen Demut des Absoluten, das auf seine eigene Aktualität verzichtet: Liebe-Demut ist die letzte und universale Tugend des Christentums. Sie ist die ontologische Basis der Schöpfung.“⁵³³

3.2.4. „Kreatürliches Nichts“

Im anschließenden Kapitel „*Kreatürliches Nichts*“ vertieft Bulgakov seine bisherigen Überlegungen über das Verhältnis von Schöpfer und Schöpfung. Die Natur des Dunkels des Nichtseins, welches das Absolute und das Relative voneinander trenne, steht nun im Vordergrund. Dieser Abschnitt in „*Abendloses Licht*“ enthält einige tiefgründige Gedanken über den Ursprung des Seins. Da sie den Hintergrund für die nachfolgenden Ausführungen über die „*Sophianinität der Kreatur*“ bilden, sollen sie hier kurz skizziert werden.

Von der Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Absolutem und dem Relativen, die sich nicht in Begriffen der Kausalität, sondern nur anhand der Idee der Schöpfung erschließen lassen, wendet sich Bulgakov nun zwei verwandten Fragen zu: woraus ist die Welt gemacht, worin liegt der Grund ihrer Kreatürlichkeit? Seine orthodoxe Antwort auf diese Fragen entwickelt Bulgakov wieder im Kontrast zu monistischen und pantheistischen Vorstellungen. Letztere, zu deren Vertreter er unter anderen J. Böhme und Spinoza zählt, würden postulieren, dass Gott die Welt aus seiner eigenen Substanz gemacht habe. In der Folge würde damit das Eigensein der Welt verleugnet und nur dem Absoluten Sein zugesprochen. In anderen Worten, zwischen dem Absoluten und der Welt bestehe im Pantheismus kein Unterschied, sie seien letztlich identisch. Die christliche Offenbarungslehre dagegen, dass es doch einen Unterschied zwischen dem Absoluten und der Welt gebe – *die Nichtsheit*.⁵³⁴

⁵²⁹ Ebd., S. 257 (Eigenübersetzung).

⁵³⁰ Vgl. ebd.

⁵³¹ Poole, R. A. (2015). Book Review: *Unfading Light*, S. 149 (Eigenübersetzung).

⁵³² Vgl. R. Slesinki (2017). *The theology of Sergius Bulgakov*, S. 50.

⁵³³ Bulgakov, S., & Smith, T. A. (2012). *Unfading Light*. S. 186 (Eigenübersetzung).

⁵³⁴ Vgl. ebd., S. 186.

„Die Welt ist aus nichts erschaffen (...). Zwischen Gott und der Kreatur, zwischen dem Absoluten und dem Relativen, da lag *nichts*. *Nichtsheit* – siehe die Grundlage der Schöpfung, der Rand des Seins, die Grenze jenseits derer (...) bodenloses Nichtsein, ‚die äußerste Finsternis‘ (...) liegt.“⁵³⁵

Was die Kreatur von Gott trennt ist *nichts*. Bulgakov beleuchtet in der Folge die innere Qualität dieser Intuition des „ *kreatürlichen Nichts*“. Der Mensch erlebe großen Schrecken angesichts des Nichtseins, der ‚äußersten Finsternis‘, doch liege darin, gleichsam als Kehrseite, die subtilste Intuition der Kreatürlichkeit:

„Das Wissen um das Nichts als Basis für das Sein der Welt ist die subtilste Intuition der Kreatur über seine Kreatürlichkeit. Du bist erschaffen bedeutet, dass alles dir gegeben ist, sogar du selbst; was dir gehört (...) ist nur dieser Untergrund.“⁵³⁶

Jedes Wesen habe seinen ‚Untergrund‘ im Nichtsein. Für den Menschen bedeute dies eine innere Antinomie, dass er zwei Abgründe in seiner Seele habe – „endloses Nichts, einen höllischen Untergrund, und Gottes Himmel, dem das Bild der Herrn eingepägt ist.“⁵³⁷ Es sei das Privileg der Kindheit und die Errungenschaft der Heiligen, unwissend zu sein in Bezug auf den höllischen Abgrund im Innern und im Himmel auf Erden zu leben. Andererseits könne sich der Mensch „in seiner Kreatürlichkeit wie im Absoluten (...) verschließen“⁵³⁸, sich in seinem dunklen Untergrund abkapseln. Bulgakov setzt auch die Befähigung eines Menschen mit dieser inneren Antinomie in Verbindung. Unfähigkeit und Talentlosigkeit assoziiert er mit dem „neidischen und stickigen Untergrund“⁵³⁹ Genialität mit schöpferischer Liebe:⁵⁴⁰

„(...) rettende Liebe schenkt dem Genie Flügel; sie lehrt (...) das eigene Ich zu vergessen und dann die maßlose Begabung eines Grashalms, eines Spatzen, eines jeden Geschöpfes Gottes zu erlangen. Sie lehrt, sich über alles gleich einem Kind zu freuen (...).“⁵⁴¹

Die Welt ist also aus dem Nichts entstanden. Bulgakov fragt weiter und will wissen, worin genau das Nichtsein besteht. Dazu zieht er die aus der griechischen Philosophie stammende Unterscheidung von *ouk on* und *me on* heran. Während *ouk on* reines Nichtsein bedeute, sei mit *me on* noch undefiniertes Sein, Sein als reines Potenzial gemeint. *Me on* sei also dem Sein zu Eigen:

„*Me on*, als Möglichkeit der Möglichkeiten, ist die universale Mutter des Seins, durch deren Leib alles Sein hindurchgeht (...). Daher gehört der ganze Reichtum und die Fülle des Seins zum *me on*, wenn auch potenziell und manifestiert.“⁵⁴²

Das *me on* vergleicht Bulgakov mit Schwangerschaft, das *ouk on* mit Unfruchtbarkeit. Damit etwas entstehen könne, müsse das *ouk on* zum *me on* werden. Die Schöpfung muss aus dem *ouk on*, dem *absoluten Nichtsein* hervorgegangen sein, denn sonst würde sie ihr Eigensein verlieren, wie oben dargelegt wurde. Im Schöpfungsakt muss das Nichtsein ‚befruchtet‘ und so zur Potenzialität des *me on* verwandelt worden sein:

⁵³⁵ Ebd. (Eingenübersetzung).

⁵³⁶ Ebd., S. 187 (‘’).

⁵³⁷ Ebd. (‘’).

⁵³⁸ Ebd. (‘’).

⁵³⁹ Ebd., S. 188 (‘’).

⁵⁴⁰ Vgl. ebd., S. 187-188.

⁵⁴¹ Ebd. (‘’).

⁵⁴² Ebd., S. 189 (Eigenübersetzung).

„(...) die Welt wird aus dem Nichts im Sinne von *ouk on* erschaffen, und darum war seine Investition mit *me on* der erste, fundamentale Akt der Schöpfung. Diese Umwandlung von *ouk on* in *me on* ist die Gestaltung der allgemeinen Materie der Kreatürlichkeit, der Großen Mutter der ganzen natürlichen Welt.“⁵⁴³

Wie diese ‚Befruchtung‘ des reinen Nichtseins als erster Schritt der Schöpfung stattgefunden habe, sei für das Geschöpf letztlich unbegreiflich. An dieser Stelle behandelt Bulgakov die Aussage des Parmenides, dass die Entstehung der Welt aus dem Nichts unmöglich sei, da es kein absolutes Nichtsein, sondern nur das absolute Sein gäbe, die seiner These vom „*kreatürlichen Nichts*“ zu widersprechen scheint. Es stimme zwar, dass es im Absoluten, d.h. vor der Schöpfung, keinen Raum für das Nichtsein gebe. Doch im Akt der Schöpfung des Relativen setze das Absolute gleichzeitig mit dem Sein das Nichtsein als Kehrseite oder ‚Schatten‘ des Seins.⁵⁴⁴

Bulgakov fasst seine Gedanken in dieser griffigen Formel zusammen: „Im Absoluten gibt es keinerlei Nein, es gibt nur ein ewiges JA (...); im Relativen hat jedes *ja* sein *nein*“⁵⁴⁵. *Me on* und *ouk on* stellen also die beiden Seiten der einen Medaille der Schöpfung dar. Das *ouk on* ist der negative Koeffizient des *me on*, dessen relative Gegenseite: der Tod als Abwesenheit des Lebens, Kälte als umgekehrte Hitze, Trauer als fehlende Freude und Sünde als Mangel an Tugend usw. Die „absolute Null des Seins“, der ontologische Tod, existiere nur als Möglichkeit. Diese Möglichkeit sei zwar letztlich nicht aktualisierbar, doch liege in dem nihilistischen Versuch ihrer Aktualisierung das Wesen des Bösen.⁵⁴⁶

„Aber diese ‚äußerste Finsternis,‘ diese nackte Potenzialität, im Untergrund der Kreatürlichkeit ist wie ein zweites Zentrum (Pseudo-zentrum) des Seins, das mit der Sonne der Welt, der Quelle ihrer Fülle konkurriert.“⁵⁴⁷

Diese Überlegungen über das „*kreatürliche Nichts*“ werfen Licht auf Bulgakovs Materiebegriff und erweisen sich daher als wichtig für seine Sophiologie. Denn das *me on*, das kreatürliche Sein-Nichtsein, aus dem alles entstehe und in das alles wieder zurückkehre, wird mit dem Femininen assoziiert. Bulgakov nennt es an einer Stelle „*Materie-Mutter*“:

„Materie-Mutter – das *meon*, ist die notwendige Grundlage des Seins, des Entstehens und Vergehens. Wenn etwas entsteht, geht es notwendigerweise aus etwas hervor und kehrt dorthin zurück (...). Eine Mutterbrust ist notwendig, die gleichzeitig der Schoß (...) und das Grab ist.“⁵⁴⁸

Bulgakov nennt das *meon* in der Folge auch „Große Mutter Erde“, die die Griechen unter anderem als ‚Demeter‘ verehrt hätten. K. Groberg vermutet in ihrem Artikel „*The Occult Feminine*“, dass Bulgakov hier der heidnischen Verehrung der „Großen Mutter“ religiöse Wahrheit attestiert.⁵⁴⁹ Doch orientiert sich Bulgakov bei aller Offen-

⁵⁴³ Ebd. (Eigenübersetzung).

⁵⁴⁴ Ebd., S. 190-192 (‘’).

⁵⁴⁵ Ebd., S. 195 (‘’).

⁵⁴⁶ Ebd., 190-191 (‘’); vgl. dazu Goethes Mephistopheles, der von sich sagt: „Ich bin der Geist, der stets verneint.“

⁵⁴⁷ Ebd., S. 191 (‘’).

⁵⁴⁸ Ebd., S. 192 (‘’).

⁵⁴⁹ Groberg, K. A. (1992). *The Feminine Occult Sophia In The Russian Religious Renaissance: A Bibliographical Essay*. *Canadian-American Slavic Studies*, 26(4), S. 245.

heit doch eher eng am Schöpfungsbericht im Buch Genesis, dessen Interpretation wesentlich für seine sophiologische Schöpfungslehre ist. Er identifiziert das *me on* mit der Erde, welche Gott dem Schöpfungsbericht nach *im Anfang* schuf: „Befruchtet durch das schöpferische ‚es werde‘ brachte es aus seinem Busen alles, das existiert, hervor (...).“⁵⁵⁰

Die Idee von ‚Mutter Erde‘ hatte für Bulgakov einen hohen Stellenwert. Er mahnt: „(W)er auch immer die Erde nicht liebt und ihre Mutterschaft nicht fühlt, ist ein Sklave und Ausgestoßener (...).“⁵⁵¹ Dem schließt sich ein berührender Bericht vom Begräbnis seiner Mutter an, worin das Motiv der ‚meonischen Erde‘ abermals auftaucht. Schwarze und weiche Erde sei sanft auf den Sargdeckel gefallen, „(...) gleich einer fürsorglichen Mutter bettet sie die erschöpfte Wandrerin zur Ruhe. Die Große Mutter öffnete ihren Schoß.“⁵⁵²

3.2.5. Sophia – Schnittstelle zwischen Gott und Welt

Auf der Grundlage der im vorigen Abschnitt erläuterten Konzepte der „*Intuition der Kreativlichkeit*“, der Schöpfung als Selbstentäußerung Absoluten und des „*kreatürlichen Nichts*“ führt Bulgakov Sophia als Prinzip der Schöpfung ein. Im Hinblick auf die metaphysische Kluft zwischen dem Absoluten und dem Relativen erscheint Sophia als Grenze oder Schnittstelle: „Sophia ist zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf, zwischen Gott und der Welt, weder das eine noch das andere, sondern etwas ganz Besonderes, zugleich das, was Gott und die Welt vereint und trennt“⁵⁵³, wie B. Glatzer-Rosenthal schreibt. Im Kapitel „*Sophia*“ entwickelt Bulgakov nun seine Vorstellung von der „sophianischen Schöpfung“.

Für Bulgakov ist die Schöpfung Selbstoffenbarung Gottes oder *Theophanie*. Mit der Schöpfung der Welt des Relativen erscheine das Absolute als Gott. Die Welt sei ein Spiegelbild der göttlichen Absolutheit, deren schwaches Abbild. In diesem Kontext verweist Bulgakov auf Gregorius Palamas’ Unterscheidung zwischen dem *Wesen und den Energien* Gottes, wohl auch um seine Thesen in der orthodoxen Tradition zu verorten und so zu legitimieren.⁵⁵⁴ Während das Wesen Gottes dem Geschöpf transzendent und verborgen bleibe, offenbaren sich die göttlichen Energien in ihm als Gnade. Für Bulgakov ist Sophia identisch mit dieser Selbstoffenbarung, Energie und Gnade Gottes.⁵⁵⁵

Nach christlicher Auffassung offenbart sich das eine Absolute in seinen Energien als Trinität von Vater, Sohn und Heiligem Geist, deren gemeinsames Wesen göttliche Liebe ist:⁵⁵⁶

„In der christlichen Offenbarung ist es gegeben, dass das innergöttliche Leben Dreieinigkeit ist, eine Gottheit in drei Hypostasen, welche in vor-ewiglich verwirklichter göttlicher

⁵⁵⁰ Bulgakov, S., & Smith, T. A. (2012). *Unfading Light*, S. 192 (Eigenübersetzung).

⁵⁵¹ Ebd. (‘‘).

⁵⁵² Ebd., S. 193 (‘‘).

⁵⁵³ Glatzer-Rosenthal, B. (1996), *The Nature and Function of Sophia*, S. 165 (‘‘).

⁵⁵⁴ Vgl. z.B. Louth, A. (2014). *Book Review: Unfading Light*, S. 215.

⁵⁵⁵ Vgl. ebd., sowie Arjakovsky, A., Borrély, A., & Boulgakov, S. (2006). *Essai sur le père Serge Boulgakov (1871-1944): philosophe et théologien chrétien*. Paris: Parole et Silence, S. 43-44.

⁵⁵⁶ Vgl. Bulgakov, S., & Smith, T. A. (2012). *Unfading Light*, S. 214-215, sowie Slesinski, R. (2017). *The theology of Sergius Bulgakov*, S. 42-43.

Liebe eins sind. (...) Die Heilige Trinität wird der Welt als Dreieinheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist offenbart (...).⁵⁵⁷

An dieser Stelle greift Bulgakov wieder den Gedanken der Schöpfung aus der opferbereiten Liebe Gottes auf, um es mit dem Sophia-Konzept zu verbinden. Gott sei in seiner totalen Liebe zwar selbstgenügsam, doch gehen aus der Überfülle dieser Liebe Strahlen hervor, welche das Dunkel des nicht-göttlichen Nichts erleuchten und so die Schöpfung hervorbringen – „(...) in der Selbstlosigkeit der Liebe will die Gottheit das Nicht-selbst, die Nicht-Gottheit und geht in der Schöpfung aus sich selbst heraus.“⁵⁵⁸ Durch diesen Schöpfungsakt entstehe eine Grenze zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung, die weder das eine, noch das andere sei und diese Grenze sei *Sophia*.⁵⁵⁹

Vor diesem Hintergrund zeichnet sich Sophias Rolle in „*Abendloses Licht*“ bereits deutlich ab: die facettenreiche religiöse Grundantinomie zwischen Gott und der Welt, dem Immanenten und dem Transzendenten, dem Relativen und dem Absoluten, dem Schöpfer und dem Geschöpf wird in Sophia integriert: „Den Platz zwischen Gott und der Welt besetzend, verweilt Sophia zwischen Sein und Übersein; sie ist weder das eine, noch das andere oder erscheint als beides zugleich.“⁵⁶⁰

R. Slesinki⁵⁶¹ und andere Autoren haben auf den Einfluss P. Florenskis in Bulgakovs Konzeption von Sophia in „*Abendloses Licht*“ hingewiesen. Florenski selbst hat seine Gedanken über Sophia im zehnten Kapitel seiner Magisterdissertation „*Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit*“ aus dem Jahr 1914 niedergeschrieben. Dort sind einige grundlegende Gedanken zu finden, die sich nun bei Bulgakov wiederfinden, wie etwa das Prinzip, dass Sophia in Gott eine und in der Schöpfung viele sei, dass sie als Wurzel der Schöpfung die positive All-Einheit begründe, dass sie die dreifache Struktur Gottes reflektiere und andere.⁵⁶²

Das folgende Zitat von R. Slesinki bezieht sich zwar auf die Rolle Sophias bei Florenski, kann aber ebenso gut als Beschreibung ihrer Rollen in „*Abendloses Licht*“ gelten, wengleich sich Florenski noch enger in einem christlich-biblischem Rahmen bewegt: „Betrachtet man die heilige Sophia als das wesentliche Bindeglied zwischen Gott und seiner Schöpfung, so hat Sophia natürlich göttliche und irdische Momente, in ersteren aus dem Wesen der Gottheit bestehend und in letzteren aus der verwirklichten Liebe Gottes in seinen göttlichen Energien. Die Heilige Sophia ist daher eine allumfassende Wirklichkeit.“⁵⁶³ Von Interesse ist schließlich der Umstand, dass Florenski in seiner Abhandlung über Sophia von der Beschreibung der geistigen Schönheit des *Starez Isodor*⁵⁶⁴, dem er als Schüler verbunden war, ausgeht.⁵⁶⁵ In der Folge untersucht er die Natur der Schönheit und entwickelt seine Vorstellung von

⁵⁵⁷ Ebd., S. 216 (Eigenübersetzung).

⁵⁵⁸ Ebd., S. 217 (‘’)

⁵⁵⁹ Vgl. ebd., S. 216-217.

⁵⁶⁰ Ebd., S. 219 (‘’).

⁵⁶¹ Vgl. Slesinski, R. (2017), S. 46-47.

⁵⁶² Vgl. ebd.

⁵⁶³ Vgl., S. 46 (Eigenübersetzung).

⁵⁶⁴ siehe hierzu Florenski, P. A. (1987). *Salt of the earth: Or, A narrative on the life of the Elder of Gethsemane*, Skete Hieromonk Abba Isidore. Platina, CA: St. Herman of Alaska Brotherhood.

⁵⁶⁵ Florenskii, P. A., Jakim, B. (Übers.) (2004). *The pillar and ground of the truth: An essay in orthodox theodicy in twelve letters*. Princeton, NJ: Princeton University Press, S. 233.

Sophia. Wie noch zu zeigen ist, spielt Schönheit auch in Bulgakovs Sophiologie eine wichtige Rolle, denn „Sophia wird in der Welt als Schönheit offenbart (...)“^{566 567}.

Es wurde bereits im Zusammenhang mit der *“Philosophie der Wirtschaft”* erwähnt, dass Bulgakovs Sophia-Lehre komplex und vielgestaltig ist. Dies verschärft sich im Kontext seiner uferlosen *“Kontemplationen und Spekulationen”* in *„Abendloses Licht“*. Wie R. Slesinki richtig bemerkt, ist es gerade die Mehrdeutigkeit des Sophia-Konzeptes, die Verwirrung stiftet.⁵⁶⁸ Sophia bedeutet gleichzeitig *Grenze, Objekt der Liebe Gottes, vierte Hypostase, feminines Prinzip, Engel und Anfang der Schöpfung, Welt der Ideen* und anderes. All diese Aspekte sind verwandt und einander teilweise überlappend, aber nicht gleichbedeutend. Verständnisschwierigkeiten entstehen nicht zuletzt aufgrund Bulgakovs Versuch, mystische Themen auf rational-diskursive Art zu behandeln, wie N. Berdiaev bemerkt hat. Dies gilt es bei der Lektüre des folgenden Abschnittes über die Gesichter Sophias in *„Abendloses Licht”* zu berücksichtigen.

3.2.6. Die Gesichter Sophias in *„Abendloses Licht“*

Sophia als *„Objekt der Liebe Gottes“*

In einer personalistischen Wendung bezeichnet Bulgakov Sophia als das *„Objekt der Liebe Gottes“* oder als *„Liebe der Liebe“*. Im Anfang der Schöpfung wende Gott seine Liebe dem Nichts als einem anderen zu, externalisiere seine Liebe, die so zum Objekt werde, und gieße seine lebensschaffende Liebe darauf aus. Als erste ‚Projektion‘ Gottes ist Sophia für Bulgakov gleichsam der *„Anfang der Wege Gottes“* und der *„Engel der Schöpfung“*. Als *„Liebe der Liebe“* müsse sie ein lebendiges Wesen sein, das diese Liebe erwidere. Daher komme ihr ein entschieden personaler und realer Charakter zu. Sophia sei ein Person, Gefährtin und Freude Gottes:⁵⁶⁹

„Sophia wird nicht nur geliebt, vielmehr liebt sie mit einer entsprechenden Liebe und in dieser gegenseitigen Liebe empfängt sie alles und ist *Alles*. Und als die Liebe der Liebe und Liebe für die Liebe besitzt Sophia Personalität und Antlitz, ist ein Subjekt, eine Person oder (...) eine Hypostase (...).“⁵⁷⁰

Sophia als *„vierte Hypostase“* und *„feminines Prinzip“*

Bulgakov bezeichnet Sophia in der Folge als *„vierte Hypostase“*, schränkt dies aber unmittelbar ein, indem er sagt, dass ihr metaphysischer Platz nicht innerhalb, sondern außerhalb der Trinität sei. Daher drohe auch nicht die Gefahr, die Trinität zur Quaternität zu erweitern. Doch *vor* dem Angesicht Gottes stehend, als erste Hypostase außerhalb Gottes oder besser *zwischen* Schöpfer und Schöpfung, sei „sie der Beginn einer neuen, kreatürlichen Multi-Hypostasizität“⁵⁷¹, eben der Anfang der Schöpfung. An dieser Stelle betont Bulgakov den *femininen* Charakter von Sophia und stellt damit den Unterschied zur dreihypostatischen Gottheit klar. Während die Trinität *sich*

⁵⁶⁶ Bulgakov, S., & Smith, T. A. (2012), S. 232 (Eigenübersetzung).

⁵⁶⁷ Vgl. Florenski, P., Jakim, B. (2004). *The pillar and ground of the truth*, S. 233ff.

⁵⁶⁸ Vgl. Slesinski, R. (2017). *The theology of Sergius Bulgakov*, S. 46.

⁵⁶⁹ Vgl. Glatzer Rosenthal, B. (1996). *The nature and function of Sophia*, S. 165-166.

⁵⁷⁰ Ebd. (Eigenübersetzung).

⁵⁷¹ Bulgakov, S., & Smith, T. A. (2012), S. 218.

selbst im Schöpfungsakt hingabe und seine Liebe aktiv aussende, empfangen Sophia diese Liebe in selbstloser Hingabe passiv.⁵⁷²

„Sophia nimmt nur an, ohne etwas zu besitzen, das sie zurückgeben könnte; sie enthält nur, was sie empfangen hat. Durch die Selbstaufgabe der göttlichen Liebe beginnt sie alles in sich selbst. In diesem Sinn ist sie feminin, die die empfängt; sie ist das ‚Ewig Weibliche‘ (...).“⁵⁷³

Die Liebe, welche Sophia Gott erwidert, ist nicht ihre eigene, sondern gehört Gott. Das feminine Prinzip besteht demnach in seiner Empfänglichkeit, Passivität. Sophia ist nicht die aktive Quelle der Leben schaffenden Liebe und daher keine Hypostase im engeren Sinn. In der Hingabe an die göttliche Liebe, als ihr lebendiges Spiegelbild, könne Sophia aber als Hypostase *erscheinen*, was Bulgakov als ‚Hypostasizität‘ bezeichnete. Diese Unterscheidung ist verwirrend bis widersprüchlich. Im Jahr 1924 veröffentlichte Bulgakov den Aufsatz „*Hypostase und Hypostasizität: Scholia zu Abendloses Licht*“ einerseits um diese Verwirrung aufzulösen und andererseits um Häresievorwürfe aufgrund der Rede von Sophia als ‚vierte Hypostase‘ zu entkräften. Darin versucht er den Kunstbegriff ‚Hypostasizität‘ von dem Begriff Hypostase abzugrenzen.⁵⁷⁴ ‚Hypostasizität‘ sei

„(...) ein besonderer hypostatischer Zustand, sich nicht durch die eigene, sondern durch eine andere Hypostase, durch Selbstaufgabe zu hypostasieren. Dies ist die Macht der Liebe, aber passiv, feminin, Selbstaufgabe in der Annahme von Liebe, (...) ohne die Fähigkeit selbst aktiv zu werden (...).“⁵⁷⁵

Sophia sei demnach zwar keine Hypostase, zeichnen sich aber durch ‚Hypostasizität‘, d.h. passive, ‚feminine Liebe‘ aus. Das Wesen Sophias bestehe darin, dass sie von Gott *besessen* werde, sich ihm hingabe: „(...) Gott hat sie, als Seine Selbstoffenbarung, als Inhalt des göttlichen Lebens, als das Objekt der göttlichen Liebe (...).“⁵⁷⁶

In einer weiteren ‚biologischen‘ Wendung verbindet Bulgakov nun seine im vorigen Abschnitt dargelegte Lehre der Schöpfung aus dem Nichts mit Sophia als dem ‚Ewig Weiblichen‘. „In seinem femininen ‚Prinzip‘ (...) wird die Welt gezeugt, bevor sie erschaffen wird und aus diesem Samen Gottes (...) wird die Welt aus Nichts geformt.“⁵⁷⁷ So wird das feminine Prinzip zum Anfang der Schöpfung; es heißt, die Schöpfung werde in Sophia *vollbracht*. Wie schon in der „*Philosophie der Wirtschaft*“ identifiziert Bulgakov Sophia auch hier mit Schellings *natura naturans* als Grundlage der geschaffenen Welt und mit Platons ‚*Welt der Ideen*‘.⁵⁷⁸

Das folgende Zitat von T. A. Smith fasst das bisher Gesagte prägnant zusammen: „Gott externalisiert die trinitarische Liebe und liebt das, was externalisiert wurde. Das Objekt der Liebe Gottes ist Sophia, aber Sophia ist auch die Liebe der Liebe und hat deshalb personale und hypostatische Eigenschaften. Da die Welt durch die göttliche

⁵⁷² Vgl. Glatzer Rosenthal, B. (1996). The nature and function of Sophia, S. 166.

⁵⁷³ Bulgakov, S., & Smith, T. A. (2012). *Unfading Light*, S. 218 (Eigenübersetzung).

⁵⁷⁴ Vgl. Bulgakov, S. (2005). "Hypostasis and: scholia to the unfading light." In: *St Vladimir's Theological Quarterly* 49 (1-2), S. 24-25, vgl. auch Slesinski, R. (2017). The theology of Sergius Bulgakov, S. 47.

⁵⁷⁵ Bulgakov, S. (2005). "Hypostasis and hypostaticity“, S. 24.

⁵⁷⁶ Ebd. (Eigenübersetzung)

⁵⁷⁷ Ebd., S. 218 (‘’).

⁵⁷⁸ Vgl. ebd.

Liebe vom Nicht-sein ins Sein gebracht wird, sagt man, dass die Schöpfung in Sophia vollbracht werde.⁵⁷⁹

Sophia als „Heilige Trinität in der Welt“

Sophia steht unmittelbar vor Gottes Angesicht, schaut es und „(...) erfasst die eine und ganze Göttlichkeit als dreihypostatisch – Vater, Sohn und Heiliger Geist.“⁵⁸⁰ In anderen Worten, das undifferenzierte und unqualifizierte Absolute, offenbart sich in Sophia als Trinität. Sophia ist die dreigestaltige Selbstoffenbarung und Energie Gottes.⁵⁸¹ In Anlehnung an die Lehre seines Freundes Florenski assoziiert Bulgakov unterschiedliche Qualitäten mit den drei Hypostasen. Substantialität und Sein seien die Eigenschaften des Vaters, Wissen und Wahrheit jene des Sohnes, Gefühl und Freude (bzw. Schönheit) jene des Heiligen Geistes. Die Trias *Sein-Wissen-Freude*, die Bulgakov mit dem *Guten, Wahren* und *Schönen* assoziiert, erscheinen zwar in der Welt getrennt, sind aber in Gott eins.⁵⁸²

Auf der Grundlage der biblischen Schriften, sowie der orthodoxen Ikonographie und liturgischer Texte argumentiert Bulgakov nun, dass Sophia unter einem anderen Aspekt erscheint, je nachdem welche der drei Hypostasen in Betracht steht:

„Als eine, die ihr Wesen vom Vater empfängt, ist sie die Schöpfung und Tochter Gottes; als eine, die den göttlichen Logos erkennt und von ihm erkannt wird, ist sie die Braut des Sohnes (Lied der Lieder) und Frau des Lambs (Neues Testament, Apokalypse); als eine, die die Ausgießung der Gaben des Heiligen Geistes empfängt, ist sie die Kirche und wird zusammen damit die Mutter des Sohnes (...).“⁵⁸³

Sophia, die göttliche Weisheit, ist die Triade des Guten, Wahren und Schönen – die „heilige Trinität in der Welt“⁵⁸⁴, so Bulgakov. Im Menschen spiegele sich diese Realität als die „(...) dreifache Komposition der Seele in Willen, Geist und Gefühl“ und deren Streben nach der „Verwirklichung des Guten, Wahren und Schönen“ in der Welt, bemerkt R. Slesinski.⁵⁸⁵ Als „Licht der Welt“ sei vor allem Christus, die zweite Hypostase, Sophia zugewandt. Indem sie die Strahlen des Logos aufnehme, werde Sophia zur *Christosophia* – dem Logos der Welt.⁵⁸⁶

Sophia als Grund der „positiven All-Einheit“

Nachdem Bulgakov die Beziehung zwischen Sophia und der Trinität untersucht hat, wendet er sich dem eigentlichen Wesen Sophias zu und fragt: „Was also ist das Ewig Weibliche seinem metaphysischen Wesen nach?“⁵⁸⁷ Das Wesen von Sophia, dem femininen Prinzip, lässt sich anhand ihrer metaphysischen Position *zwischen* Gott und der Welt, zwischen dem absoluten (Über-)Sein und dem relativen Sein bestimmen. Als Grenze gleiche sie keiner der beiden Seiten, partizipiere aber an ihnen. Sophia

⁵⁷⁹ Smith, T. A. (2012), Translator's Introduction, S. xxxiv (Eigenübersetzung).

⁵⁸⁰ Bulgakov, S., & Smith, T. A. (2012). *Unfading Light*, S. 218 (‘‘).

⁵⁸¹ Bulgakov, S. (2005). "Hypostasis and hypostaticity", S. 24.

⁵⁸² Vgl. Bulgakov, S., & Smith, T. A. (2012). *Unfading Light*, S. 216, 218, sowie Slesinski, R. (2017). *The theology of Sergius Bulgakov*, S. 46-47.

⁵⁸³ Bulgakov, S., & Smith, T. A. (2012). *Unfading Light*, S. 218 (Eigenübersetzung).

⁵⁸⁴ Ebd. (‘‘).

⁵⁸⁵ Slesinski, R. (2017). *The theology of Sergius Bulgakov*, S. 43 (‘‘).

⁵⁸⁶ Vgl. Bulgakov, S., & Smith, T. A. (2012). *Unfading Light*, S. 218-219.

⁵⁸⁷ Ebd. S. 219 (Eigenübersetzung).

habe Anteil am Absoluten Sein, aber nicht ihrem Wesen, sondern der Gnade nach (sonst wäre sie eine Hypostase). Als Grund der Schöpfung habe sie Anteil am weltlichen Sein, doch sei sie „(...) frei davon in das Nichts eingetaucht zu sein, welches weltlichem Sein eigen ist“.⁵⁸⁸ Als Engel und Anfang der Schöpfung steht Sophia über der Schöpfung. Sie sei frei von jeglicher Begrenzung, denn in ihr sei nur „Ja“, während die Schöpfung im Nein beginne.⁵⁸⁹

In der Folge versucht Bulgakov das Wesen Sophias im Hinblick auf ihr Verhältnis zu Zeit und Raum weiter zu klären. Zeit als „Projektion der Ewigkeit ins Nichts“ sei mit Sein-Nichtsein, Pluralität und Werden verknüpft und „(w)enn jedes nein in Sophia abwesend ist, so ist auch Zeitlichkeit abwesend“.⁵⁹⁰ Sophia sei nicht in der Zeit entstanden und daher überzeitlich. Doch ebenso wenig sei sie ewiger Natur, sondern partizipiere nur an der Ewigkeit Kraft der Liebe Gottes. Ihr metaphysisches Wesen sei also bestimmt durch ihre *mittlere Position* zwischen Zeit und Ewigkeit. Sophia ist *Schnittstelle*.⁵⁹¹

Die Zeit nehme in Sophia ihren Anfang, denn „(...) die Zeit kann *aus ihr heraus oder in ihr fließen*, während sie nicht unmittelbar in der Ewigkeit beginnen kann.“⁵⁹² Sophia ist die Welt in ihrem überzeitlichen Sein, denn ohne selbst ewig zu sein, „(...) besitzt sie alles *als eine ewige Form*.“⁵⁹³ Sie begründet die *positive All-Einheit* und Kohärenz des Seins, denn „Sophia enthält in sich eine lebendige und reale *Synthese der Zeit*.“ Analog dazu behauptet Bulgakov in Bezug auf den Raum „Sophia ist über-räumlich, aber gleichzeitig die Grundlage aller Räumlichkeit.“⁵⁹⁴ Gemeint sind Zeit und Raum als innere Qualitäten und ewige Ideen in Sophia.

Sophias Wesen ist also paradox und übersteigt übliche philosophische Kategorien wie absolut und relativ, ewig und zeitlich, göttlich und kreatürlich usw. Ihr Wesen ist verbindende Grenze und aktive Teilhabe (Platons *methexis*⁵⁹⁵): „Mit ihrem Gesicht Gott zugewandt ist sie sein Bild, seine Idee, sein Name. Dem Nichts zugewandt ist sie der ewige Grund der Welt (...). Sie ist die lichtvolle Welt der intelligiblen, ewigen Ideen (...).“⁵⁹⁶

Sophia als „Welt der Ideen“ (2.)

Während Bulgakov diese Facette des Sophia-Konzepts bereits in seiner *“Philosophie der Wirtschaft”* beschrieben hat, wird sie hier weiter konkretisiert und vertieft. Dabei bezieht er sich abermals auf Platon, dessen Philosophie eigentlich Sophiologie sei. Die griechischen Philosophen hätten erkannt, dass auf dem Grund der Phänomene die ‚Welt der Ideen‘ läge, die je nach Ansicht mit Essenzen, Zahlen, Namen oder Buchstaben assoziiert wurde. Der zeitlose Charakter der hellenischen Philosophie bestehe gerade darin, dass sie auf der Schau dieser Welt beruhe, Philo-*Sophia* sei. R. Slesinki

⁵⁸⁸ Ebd. (Eigenübersetzung).

⁵⁸⁹ Vgl. Ebd.

⁵⁹⁰ Ebd., S. 220 (Eigenübersetzung).

⁵⁹¹ Vgl. ebd., S. 219-220.

⁵⁹² Ebd., S. 220 (Eigenübersetzung).

⁵⁹³ Ebd. (‘’).

⁵⁹⁴ Ebd., S. 221 (‘’).

⁵⁹⁵ Vgl. Louth, A. (2014). Book review: *Unfading Light*, S. 215.

⁵⁹⁶ Bulgakov, S., & Smith, T. A. (2012). *Unfading Light*, S. 221 (Eigenübersetzung).

stellt dazu fest: „Bulgakov (...) behauptet, dass eine ‚hieroglyphische Sophiologie‘ ein wahres Vermächtnis von Byzanz an die christliche Dogmatik ist“.⁵⁹⁷

Vor diesem Hintergrund behandelt Bulgakov die Frage nach dem Verhältnis zwischen Sophia und der Welt. Für ihn verhält sich die Welt zu Sophia, wie sich Dinge zu ihren Ideen verhalten. Ein Ding ist eine in Raum und Zeit existierende Idee: in Nichts ‚eingetaucht‘ existiert sie im materiellen Zustand. Analog dazu sei die Welt Sophia im zeitlichen Zustand oder „*Sophia im Werden*“:⁵⁹⁸

„Die Welt ist das Nichts besät mit Ideen; sie ist Sophia im Werden. Die göttliche Sophia existiert ewig als beständiger Grund der Schöpfung (...). Die Eigennatur der Welt, insoweit sie sich von Sophia unterscheidet, ist (...) das ins Sein gerufene Nichts, aber ohne in sich selbst Sein zu haben, mit Sophia als Prinzip ihres Seins.“⁵⁹⁹

Im Hinblick auf die Pluralität der Welt und deren organischer Verbundenheit beschreibt Bulgakov Sophia auch als „(...) Ideenorganismus, in dem die ideellen Samen aller Dinge enthalten sind.“⁶⁰⁰ Unter einem ähnlichen Gesichtspunkt wird sie, wie bereits in der „*Philosophie der Wirtschaft*,“ als ‚*Entelechie der Welt*‘, ‚*Weltseele*‘ oder ‚*natura naturans*‘ bezeichnet. Die phänomenale Welt könne von ihrer ideellen Grundlage in Sophia nicht völlig getrennt werden, denn ihr authentisches Sein wurzele darin. In der „*Philosophie der Wirtschaft*“ erschien Sophia noch als ‚*synthetisierende Funktion*‘, ohne welche die Wirtschaft in einzelne Wirtschaftsakte und -subjekte auseinanderfallen würde. Nun ist es das Weltall, dessen Einheit Sophia garantiert. Sie wirkt gleichsam als Goethes Kraft, die ‚die Welt im Innersten zusammenhält‘:⁶⁰¹

„Die Welt hat eine höhere Grundlage im Reich der Ideen oder Sophia, in welcher das eine und das viele, das Besondere und das Universelle, eins und alles in positiver All-Einheit existiert.“⁶⁰²

Das ideelle All erscheint aber nicht bloß als sophianisches Fundament der Schöpfung, sondern als Norm und Lebensgesetz jedes Geschöpfs, das ihm allein eigne und auf deren Basis es sich entwickle. Die Welt verhalte sich zu Sophia, wie eine noch nicht realisierte Möglichkeit zu ihrem Ideal:⁶⁰³

„Die Welt ist nicht außerhalb von Sophia, und Sophia ist nicht außerhalb der Welt, aber gleichzeitig ist die Welt nicht Sophia, obwohl Sophianizität, die in der Zeit realisiert wird, ihr eigen ist.“⁶⁰⁴

Im Anfang der Schöpfung, so Bulgakov, hat eine Trennung der Potenzialität Sophias von ihrer Aktualität stattgefunden, wodurch der zeitliche Prozess seinen Anfang genommen habe. Die Welt sei demnach Sophia ihrem Wesen nach, aber nicht in ihrer aktuellen Bedingung nach. Sophia wurde damit zum Ideal oder Potenzial, das die Welt in ihrem sophianischen Streben zu aktualisieren sucht. In anderen Worten:

⁵⁹⁷ Slesinski, R. (2017). The theology of Sergius Bulgakov, S. 46 (Eigenübersetzung).

⁵⁹⁸ Vgl. Bulgakov, S., & Smith, T. A. (2012). *Unfading Light*, S. 227-228.

⁵⁹⁹ Ebd., S. 228 (Eigenübersetzung).

⁶⁰⁰ Ebd., S. 227 (?).

⁶⁰¹ Vgl. Ebd., S. 227-228.

⁶⁰² Ebd., S. 232 (Eigenübersetzung).

⁶⁰³ Vgl. ebd.

⁶⁰⁴ Ebd., S. 228 (Eigenübersetzung)

„Sophia ist die Entelechie der Welt (...), ihre Potenz, die Energie wird“⁶⁰⁵. Schließlich unterscheidet Bulgakov Grade der Sophianizität der Welt. In ihrem höchsten Aspekt sei die Welt die Kirche, die Muttergottes, das Himmlische Jerusalem, der Neue Himmel und die Neue Erde. In ihrem äußeren Aspekt entspreche ihr die „universale Verbindung der Welt, gleichzeitig ideell und real (...)“⁶⁰⁶. Die sophianische Einheit von Denken und Sein begründe auch die menschliche Teleologie in der Wissenschaft, der Technik und der Wirtschaft – hier greift Bulgakov ein aus der *“Philosophie der Wirtschaft”* bekanntes Thema wieder auf.⁶⁰⁷

3.2.7. Das sophianische Streben nach Schönheit

Ein weiterer Aspekt, der bereits in der *“Philosophie der Wirtschaft”* aufgetaucht, ist Schönheit als Attribut Sophias. Dort war unter anderem von Sophia als die in einer Blume leuchtenden Schönheit oder vom Endziel der Wirtschaft als „kosmischer Sieg der Schönheit“ die Rede.⁶⁰⁸ In *„Abendloses Licht“* behält Bulgakov dieses Thema grundsätzlich bei. Er spricht z.B. von den Strahlen Sophias, die das träge Fleisch und die Materie von innen erleuchten.⁶⁰⁹ Doch „(...) ordnet Bulgakov in *„Abendloses Licht“* wirtschaftliche Tätigkeit der Kunst unter“⁶¹⁰, konstatiert B. Glatzer-Rosenthal.

Die Wirtschaft sei praktisch und zweckmäßig, technisch und regelmäßig, die Kunst hingegen unregelmäßig, wunderbar, erotisch und inspiriert – „eine geheimnisvolle Kraft, eine Stimme aus einer anderen Welt.“⁶¹¹ In anderen Worten, während Bulgakov die Wirtschaft nun der Seite der Welt und der Immanenz zurechnet, sieht er die Aufgabe ‚wahrer‘, d.h. religiöser Kunst in der Vermittlung transzendenter Inhalte. Wie die Symbolisten behauptet Bulgakov, dass Kunst eine bereits existierende, höhere Welt widerspiegele und nicht aus sich selbst heraus (d.h. aus dem Nichts) schaffe. C. Evtuhov weist in diesem Zusammenhang auf die zentralen Bedeutung des Sophia-Konzepts in der kulturellen Explosion des Silbernen Zeitalters im vorrevolutionären Russland hin.⁶¹²

R. Poole fasst Bulgakovs Ansichten zu Schönheit und Kunst im Zusammenhang mit Sophia wie folgt zusammen: „Schönheit ist die höchste Art, wie Sophia in der Welt offenbart wird, und Kunst ist die höchste Art, wie Menschen daran arbeiten, die Welt nach ihrem Bild zu transfigurieren. Bulgakovs sophianische Konzeption von Schönheit und Transfiguration (...) füllt einige der brilliantesten, sogar mystisch inspirierten Seiten des Buches.“⁶¹³ Diese Einschätzung ist nicht überraschend, wenn man bedenkt, dass Bulgakov sich bereits in jungen Jahren in Poesie geübt hatte und Literatur als eine seiner tiefsten Neigungen betrachtete.

Schönheit ist für Bulgakov die Reflexion Sophias in der Welt, die Widerspiegelung der ‚Welt der Ideen‘ in ihr. Sowohl Kunst als auch die Philosophie gründen für ihn

⁶⁰⁵ Ebd., S. 229 (Eigenübersetzung).

⁶⁰⁶ Ebd., S. 230 (‘’).

⁶⁰⁷ Vgl. S. 228-230, sowie Glatzer-Rosenthal, B. (1996). *The nature and function of Sophia*, S. 165.

⁶⁰⁸ Vgl. Evtuhov, C. (1997). *The Cross and the sickle*, S. 147.

⁶⁰⁹ Vgl. Bulgakov, S., & Smith, T. A. (2012). *Unfading Light*, S. 233.

⁶¹⁰ Glatzer-Rosenthal, B. (1996). *The nature and function of Sophia*, S. 166 (Eigenübersetzung).

⁶¹¹ Ebd. (‘’).

⁶¹² Vgl. ebd. S. 166f, sowie Evtuhov, C. (1997). *The Cross and the sickle*, S. 2.

⁶¹³ Poole, R. A. (2015), *Book review: Unfading Light*, S. 149 (Eigenübersetzung).

letztlich auf einer ‚noetischen Schau‘ Sophias und bringen diese direkt oder indirekt zum Ausdruck. Da Kunst sich direkt mit der Darstellung von Schönheit, d.h. von Ideen in Sophia beschäftige, sei sie unmittelbarer als die Philosophie, gleichsam Sophiologie in Reinform.⁶¹⁴

„Sophia wird in der Welt als Schönheit offenbart, die die greifbare Sophianizität der Welt ist. Daher erkennt die Kunst Sophia direkter und unmittelbarer als die Philosophie es tut. (...) Kunst, oder umfassender, Schönheit, (ist) der beste Selbst-Erweis von Sophia.“⁶¹⁵

Wie schon erwähnt, ist der Prototyp von Philosophie nach Bulgakov die platonische Philosophie, bzw. Religionsphilosophie oder die Kunst der Philosophie. Der Grad, in dem Philosophie und Kunst den ‚sophianischen Eros‘ atme, sei das Maß ‚wahrer‘ Kunst und Philosophie. Bulgakov bezieht sich bei der Erläuterung seiner Konzeption von Schönheit auf die griechische Antike, die noch eine erotische Beziehung zu Sophia gehabt habe. Das feminine Prinzip sei in der griechischen Antike in vielerlei Gestalt erschienen, z.B. Athena, Diana, Aphrodite. Die Schau des wahren Künstlers sei auch heute noch durch Liebe zur Göttin, durch Eros, motiviert:⁶¹⁶

„Und diese erotische Inspiration steigt zum Schemel von Sophias Thron auf, und die ‚prophetischen Augen‘ werden geöffnet. Authentische Kunst, welche Schönheit manifest macht, enthält etwas Prophetisches in sich und offenbart höhere Realität.“⁶¹⁷

Die Wirkung von Schönheit in authentischer Kunst und in der Natur sei die Transfiguration der Welt, das Sichtbarmachen von Sophia: Denn „(d)iese Schönheit erhebt mit ihrem Eros den Menschen hinauf zur Welt der ewigen Ideenformen.“ Kunst erscheint in „*Abendloses Licht*“ daher als sophianische Tätigkeit par excellence. In ihrer Zusammenfassung dieser Gedanken spricht B. Glatzer-Rosenthal von der Erde als ‚Körper Sophias‘: „Die Erde ist der Körper von Sophia. Sie wird in der Welt als Schönheit offenbart. (...) Schönheit in der Natur und Schönheit in der Kunst sind Erscheinungen der Göttlichen Sophia und haben ein Wesen“^{618 619}.

Bulgakov versteht Schönheit somit als Attribut Sophias. Demgegenüber sei Hässlichkeit eine Eigenschaft der „schweren Decke des Nichtseins“. Ein Objekt sei dann schön, oder ‚wohlgeformt‘, wenn die ihm in Sophia zugrundeliegende Idee durch es hindurchscheint. Ein Objekt sei dann hässlich, oder ‚deformiert‘, wenn seine Idee aufgrund der „schweren Decke des Nichtseins“ zur Unkenntlichkeit verzerrt ist. Da alle Dinge ihre ideellen Wurzeln in Sophia haben, sei nichts gänzlich hässlich. Totale Hässlichkeit, ein völlig anti-ideales Wesen gebe es nur als Grenzbegriff, denn ein solches Wesen müsste dem metaphysischen Nichtsein, der ‚äußersten Finsternis‘ oder dem ‚Grund der Hölle‘ angehören.⁶²⁰

„Die Schönheit eines Objektes besteht in seiner sophianischen Idee, die darin durchscheinend ist. Und insofern alles Existierende an der Welt der Idee teilnimmt, ist alles fundamental schön (...). Unförmigkeit, Stagnation, Hässlichkeit gehören nur der schweren

⁶¹⁴ Vgl. Bulgakov, S. & Smith, T. A. (2012). *Unfading Light*, S. 232-233.

⁶¹⁵ Ebd., S. 232 (Eigenübersetzung).

⁶¹⁶ Vgl. ebd., S. 233.

⁶¹⁷ Ebd. (Eigenübersetzung).

⁶¹⁸ Vgl. Glatzer-Rosenthal, B. (1996). *The nature and function of Sophia*, S. 166 (Eigenübersetzung)

⁶¹⁹ Vgl. ebd., S. 163-166.

⁶²⁰ Vgl. Bulgakov, S., & Smith, T. A. (2012). *Unfading Light*, S. 234.

Decke des Nichtseins oder Halbseins an, der Materialität und Begrenztheit, die über der Welt nach dem Fall hängt.“⁶²¹

Es ist unschwer zu erkennen, dass diese Konzeption von Schönheit und Hässlichkeit aus Bulgakovs christlich-dualistischen Schöpfungsbegriff hervorgehen. Das gilt auch für den integrativen Begriff der „*spirituellen Körperlichkeit*“. B. Glatzer-Rosenthal erläutert, was damit gemeint ist: „Im Christentum ist der Körper eine ursprüngliche Essenz, die von Gott erschaffen wurde. Materie ist nicht die Substanz des Körpers, wie die Materialisten denken, sondern nur seine Qualität, die Kraft, die den Körper zum Fleisch macht. Das Leben ist nicht bloß Fleisch, sondern Geist.“⁶²² Ähnliche Überlegungen sind bereits in der „*Philosophie der Wirtschaft*“ im Kontext der Identität von Geist und Natur nach Schelling aufgetaucht. In „*Abendloses Licht*“ orientiert sich Bulgakov vorwiegend an der christlich-platonischen Tradition.⁶²³

Schönheit als Merkmal Sophias steht in einer engen Beziehung zum Heiligen Geist, den zu erwerben das Ziel asketischen Strebens ist. In dem Maß, in dem eine Asketin ihr eigenes ‚Fleisch‘, bzw. ihre Selbstsucht überwindet, nimmt ihre geistliche Schönheit zu. Den vollsten Ausdruck erhält Sophia daher in der geistigen Schönheit der vollendeten Asketinnen und den Heiligen. Durch das ‚Ausgießen der Gaben des Heiligen Geistes‘ werden solche Menschen in Schönheit erleuchtet und transfiguriert. In anderen Worten, sie sind eins mit ihrem Ideal in Sophia geworden.⁶²⁴

„Die Heiligen sehen die Welt anders als wir es tun; sie existiert für sie in sophianischer Färbung, in einem lichttragenden, transfigurierten Zustand (...) Idee und Materie – für sie fließen sie in eins zusammen, und vor dem Tod riechen sie die Luft der Auferstehung.“⁶²⁵

Auch P. Florenski assoziiert Schönheit mit Sophia einerseits und mit asketischer Vollkommenheit andererseits. Das zehnte Kapitel seines Buchs „*Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit*“ hatte er mit einer Betrachtung über die geistige Schönheit seines Starez Isidor begonnen, wie eingangs erwähnt wurde. Große Asketen wie Vater Isidor zeichnen sich für Florenski vor allem durch spirituelle Schönheit aus, „die schillernde Schönheit einer strahlenden, lichtvollen Persönlichkeit, die für sinnliche Menschen, die vom Fleisch herabgezogen werden, unerreichbar ist.“⁶²⁶ „Schönheit wird die Welt retten“ – dieses berühmte Zitat von F. Dostojewski führt Bulgakov an, um das Ziel des allgemeinen Strebens nach Schönheit zu bezeichnen. Die gesamte Schöpfung soll am Ende der Geschichte in sophianischer Schönheit transfiguriert werden.⁶²⁷

3.2.8. Zusammenfassung

Es ist offensichtlich, dass das Werk „*Abendloses Licht*“ in einem engen Zusammenhang mit der „*Philosophie der Wirtschaft*“ steht. In der „*Philosophie der Wirtschaft*“ hatte sich Bulgakov mit dem Phänomen der Wirtschaft und der naturphilosophischen

⁶²¹ Ebd. (Eigenübersetzung).

⁶²² Vgl. Glatzer Rosenthal, B. (1996). The nature and function of Sophia, S. 166 (Eigenübersetzung).

⁶²³ Vgl. Bulgakov, S. & Smith, T. A. (2012), S. 190.

⁶²⁴ Vgl. ebd., S. 233-234.

⁶²⁵ Ebd., S. 233-234 (Eigenübersetzung).

⁶²⁶ Florenski, P., zitiert nach Losskij, N. O. (1972). History of Russian philosophy. New York, NY: International University Press, S. 182 (Eigenübersetzung)

⁶²⁷ Vgl. Bulgakov, S. & Smith, T. A. (2012), S. 196-197.

Frage nach dem Menschen in der Natur und der Natur im Menschen beschäftigt. Einen Lösungsansatz fand er bei Schelling und Solov'ev. In „*Abendloses Licht*“ wandte er sich dem Phänomen der Religion und der Frage nach Gott in der Welt und die Welt in Gott zu. Vom deutschen Idealismus, dessen Urvater J. Böhme hatte sich Bulgakov zu dieser Zeit abgewandt und orientierte sich stattdessen stärker am Platonismus und den Kirchenvätern.

Einerseits besteht also eine gewisse Kontinuität zwischen den beiden Werken, bzw. ergänzen sie sich als die zwei Tafeln eines „sophiologischen Dyphtichs“. Dies trifft insbesondere auf Bulgakovs dualistische Betrachtungsweise zu, denn er nähert sich beiden Gegenständen – dem Verhältnis von Mensch und Natur in der Wirtschaft, sowie jenem von Gott und Welt in der Religion – über Antinomien. In der „*Philosophie der Wirtschaft*“ sind dies unter anderem die Antinomien von *Intellektualismus* und *Anti-Intellektualismus*, Subjekt und Objekt, Geist und Materie usw. In „*Abendloses Licht*“ erscheint derselbe Dualismus in der Gestalt von Gott und Welt, Schöpfer und Geschöpf, Transzendenz und Immanenz usw. Zwei weitere Gemeinsamkeiten zwischen der „*Philosophie der Wirtschaft*“ und „*Abendloses Licht*“ sind zu nennen. Zum einen der Umstand, dass Bulgakov seine Argumentation hier wie dort im Kontrast zu Kants kritischen Rationalismus entfaltet. Einmal geht er von der an Kant orientierten Frage aus, wie Wirtschaft möglich sei, das andere Mal von der Frage wie Religion möglich sei. Zum anderen zeigen sich klare stilistische Ähnlichkeiten, die Bulgakov in „*Abendloses Licht*“ mit der Komposition eines Musikstückes vergleicht. N. Berdiaev sieht darin den erfolglosen Versuch, mystische Themen in einer rational-diskursiven Weise zu behandeln.⁶²⁸

Andererseits hebt sich das spätere Werk deutlich vom früheren ab, da Bulgakov in „*Abendloses Licht*“ sein Bekenntnis zur Orthodoxie stärker hervorhebt. Die „*Philosophie der Wirtschaft*“ leidet als „akademisches Husarenstück“ an dem Mangel, dass hier versucht wird, religionsphilosophische Reflexionen als wirtschaftsphilosophische auszugeben. Dieser Mangel fällt in „*Abendloses Licht*“ weg, denn hier spielt die Wirtschaft nur noch eine untergeordnete Rolle. Dennoch spiegelt sich auch hier Bulgakovs zweifelndes und forschendes Naturell, die Berdiaev in seiner Kritik diagnostiziert.⁶²⁹ T. A. Smith spricht von einem inneren Ringen, dass auf jeder Seite des Werkes spürbar sei.⁶³⁰ Der Gegenstand dieses Ringes ist der Versuch, die ehrwürdige Tradition der Orthodoxie mit den Errungenschaften des modernen Denkens und der Zivilisation zu versöhnen – ein integratives Bestreben, das Bulgakov mit Florenski und anderen religiösen Intellektuellen des ‚Silbernen Zeitalters‘ teilte, und das sich auf deren ähnliche Werdegänge zurückführen lässt.⁶³¹

In seiner umfangreichen Einleitung zu „*Abendloses Licht*“ exponiert Bulgakov die grundlegenden Themen, welche er im Rest seiner „Komposition“ weiterentwickelt. Ausgehend von der Frage, wie Religion möglich sei, entfaltet er sein Verständnis von Religion. Zunächst etabliert er das religiöse Bewusstsein als eigenständige transzendente Kategorie, um sie vor Angriffen des kritischen Rationalismus und Skeptizismus zu schützen – möglicherweise seines eigenen, wie Berdiaev vermutet. Analog zu Kants Geschmacksurteilen seien religiöse Urteile „*religiöse synthetische*

⁶²⁸ Vgl. Berdiaev, N., Jakim, B. (2015), S. 204

⁶²⁹ Vgl. ebd., S. 211

⁶³⁰ Smith, T., A. (2012). Translator's Introduction, S. xxxvi

⁶³¹ Dies ist einer der Schlüsse, die C. Evtuhov in ihrer Studie „The Cross and the sickle“ präsentiert.

Urteile a priori“, weshalb das religiöse Bewusstsein als eigenständige Größe zu betrachten sei. Unterstützt werde der unabhängige Charakter des religiösen Bewusstseins dadurch, dass es ein eigenes Organ im Menschen habe, das „noetische Auge“. Bulgakov postuliert die also religiöse Intuition als legitimes Erkenntnisvermögen des Menschen ähnlich dem Geschmack. Auf dieser Grundlage definiert Bulgakov nun Religion: Zum einen substanzial als die „Erkenntnis Gottes und die Erfahrung einer Verbindung mit Gott“, zum andern philosophisch als „Erfahrung des Transzendenten, das immanent geworden ist, seine Transzendenz allerdings bewahrend; die Erfahrung des Transzendent-immanenten“. ⁶³² Das Primat der Erfahrung und der religiöse Dualismus von Immanenz und Transzendenz bilden zwei wichtige Grundmotive von „*Abendloses Licht*“. (Vgl. Kap. 3.2.2)

Im zweiten Abschnitt „*Die Welt*“ beschäftigt sich Bulgakov mit dem Relativen und der Welt, wobei das Transzendente als ‚andere Seite der Medaille‘ immer mitgemeint ist. Den Ausgangspunkt bildet dabei die „*Intuition der Kreatürlichkeit*“, d.h. ein ‚religiöses Urteil a priori‘, das dem Menschen sagt, „Du bist erschaffen“. Diese Intuition könne gläubig angenommen oder abgelehnt werden. Den Glauben oder Unglauben an einen Schöpfer nennt Bulgakov „Axiom des Glaubens“ und verschiedene philosophische Systeme dessen Ausformulierungen. In der Folge beleuchtet er die christliche Schöpfungslehre im Vergleich zum Emanationismus, den er mit dem Pantheismus gleichsetzt. In der Emanationslehre Lehren sei die Schöpfung nur ‚Ausfluss‘ des Absoluten und daher letztlich identisch mit ihm. Die Welt des Relativen sei nur innerhalb des Absoluten und habe demnach keine Eigenständigkeit. Demgegenüber sei die Schöpfung in der christlichen Schöpfungslehre eigenständig und frei, da sie nicht nur innerhalb, sondern auch *außerhalb* des Absoluten situiert sei. Sowohl in der Emanationslehre, als auch in der christlichen Schöpfungslehre stehe zwischen dem Absoluten und der Schöpfung das Dunkel des Nichtseins. Doch komme diesem Dunkel in ersterer lediglich eine *passive* Rolle zu, indem es durch die Emanationen des Absoluten erleuchtet werde. Im christlichen Schöpfungsmythos (Buch Genesis) befiehlt der Schöpfer „*Es werde*“, womit dem Dunkel des Nichtseins eine *aktive* Rolle als weltformendes Prinzip zugeschrieben werde. Die schöpferische Weisung „*Es werde*“ gewährleiste nach Bulgakov so die Autonomie und Freiheit der Schöpfung. Der Schöpfer könne nicht als erste Ursache der Schöpfung bezeichnet werden, da der Schöpfungsakt nicht in Begriffen der Kausalität gefasst werden könne. Im Akt der Schöpfung entäußere sich das Absoluten selbst und *opfer*e seine Absolutheit zugunsten des Relativen auf. Die Schöpfung sei durch die Eigennatur des Absoluten motiviert – durch freie, sich selbst opfernde Liebe und nicht die Wirkung einer Ursache. Bulgakov spricht in diesem Kontext auch vom „Golgatha“ des Absoluten und von Liebe-Demut als ontologisches Fundament der Schöpfung. (Vgl. Kap. 3.2.3)

Im Kapitel „*Kreatürliches Nichts*“ vertieft Bulgakov diese Gedanken und forscht nach der Natur des Nichts als Grund und Substanz der Schöpfung. Am Anfang der Schöpfung sei Nichts und sie bestehe aus Nichts. Jedes Wesen habe seinen eigenen Untergrund im Nichtsein. Der Mensch habe die Wahl sich in diesem Untergrund abzukapseln oder ihn gleich einem Kleinkind oder Heiligen zu vergessen und im Himmel auf Erden zu leben. Das Wissen um das Nichts als Grund der Schöpfung, die eigen Nichtigkeit, bezeichnet Bulgakov als die subtilste Intuition des Geschöpfes.

⁶³² Ebd. (Eigenübersetzung).

Damit ist gemeint, dass dem Menschen alles gegeben ist, einschließlich seiner selbst. Von ihm selbst kommt nur dieses Nichts. Schließlich beleuchtet er die duale Natur des Nichtseins anhand der Unterscheidung von *ouk on*, d.h. das völlige, sterile Nichts und *me on*, d.h. das potenzielle Sein. Die Schöpfung müsse aus dem *ouk on* hervorgegangen sein. Der erste Akt des Schöpfers müsse die Befruchtung des völligen Nichts mit dem Samen des potenziellen Seins gewesen sein. Wie dies zustande gekommen sei, liege jenseits der menschlichen Erkenntnis. Das *Meon* nennt Bulgakov poetisch „*Materie-Mutter*“. (Vgl. Kap. 3.2.4)

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen führt Bulgakov im Kapitel „*Sophianische Schöpfung*“ Sophia als Brücke zwischen Gott und der Welt ein: „Sophia ist zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf, zwischen Gott und der Welt, weder das eine, noch das andere (...)“⁶³³, fasst B. Glatzer-Rosenthal zusammen. Den Anschluss an die orthodox-theologische Tradition stellt Bulgakov über den Bezug zu G. Palamas’ Unterscheidung zwischen dem Wesen und den Energien Gottes her. Sophia wird dabei mit den Energien Gottes als schöpferische Selbstoffenbarung gleichgesetzt. Im Akt der Schöpfung, der *Kenosis* des Absoluten versteht, entstehe eine Grenze zwischen Gott und der Schöpfung und diese Grenze sei Sophia. Analog dazu kann Sophia als Schnittstelle bezeichnet werden, die zwischen Gott und Welt, Immanenz und Transzendenz, dem Relativen und dem Absoluten vermittelt. Somit bestätigt sich die hier vertretene Hypothese, dass Sophia in Bulgakovs vorrevolutionären die Rolle eines allintegrierenden Prinzips zukommt, auch in „*Abendloses Licht*“. Als Schnittstelle hat sie Anteil (siehe Platons *Methexis*) an beiden Seiten, ist weder ganz die eine, noch die andere, und doch beides zugleich. Damit erweist sich Sophia als paradoxe Gestalt. (Vgl. Kap. 3.2.5)

Sophia erscheint auch in „*Abendloses Licht*“ in verschiedenen Facetten. Der dreifaltige Gott als absolute Liebe entäußert sich im Schöpfungsakt selbst. Er will seine Liebe, d.h. sich selbst, einem anderen schenken und richtet sie daher auf das Dunkel des Nichtseins. Sophia ist dabei das „*Objekt der Liebe Gottes*“ und hat als „*Liebe der Liebe*“ personale, hypostatische Eigenschaften.⁶³⁴ Wohl um ihren personalen Charakter zu unterstreichen, nannte Bulgakov Sophia auch „*vierte Hypostase*“. Dass er damit orthodoxe Theologen gegen sich aufbringen würde, war ihm sicherlich bewusst, denn er schränkt diese Aussage unmittelbar wieder ein, indem er betont, dass Sophia außerhalb der Trinität angesiedelt sei und nicht zu Gott gehört. Sophia habe ihr Sein nicht aus sich selbst, sondern empfangen es dank der Liebe Gottes, die sie nur erwidern kann. Ihre Liebe sei daher feminin-passiv, weshalb Sophia auch als „*feminines Prinzip*“ bezeichnet wird. In weiterer Folge beleuchtet Bulgakov den Zusammenhang zwischen der Trinität und Sophia. Vor dem Angesicht Gottes stehend schaue sie die Energien Gottes in ihrer Dreifaltigkeit, wodurch sie gleichsam die „*Heilige Trinität in der Welt*“ werde. Je nachdem welche Hypostase Sophia betrachte, erscheine sie unter einem anderen Aspekt – einmal als Tochter (des Vaters), dann als Braut (des Sohnes) und schließlich als Kirche (des Heiligen Geistes) und andere. Schließlich wird Sophia in Anlehnung an Florenski als Wurzel der Schöpfung charakterisiert, welche ‚positive All-Einheit‘ begründet. Sie vermittelt zwischen dem Einen und der Pluralität, Ewigkeit und Zeit, Übereäumlichkeit und Räumlichkeit. All diese sind Ideen in Sophia. Schließlich erscheint Sophia wie schon in der „*Philosophie der Wirtschaft*“ als „*Welt der Ideen*“, „*Weltentelechie*“ oder „*Ideenorganismus*“. Unter diesem Aspekt enthält

⁶³³ Glatzer-Rosenthal, B., (1996). *The Nature and Function of Sophia*, S. 165 (Eigenübersetzung)

⁶³⁴ Smith, T. A. (2012), *Translator’s Introduction*, S. xxxiv (‘’).

sie die innere Norm und das Potenzial eines jeden Lebewesens. Daraus ergibt sich ihr sophianisches Streben und die Energie dieses Potenzial zu verwirklichen. (Vgl. Kap. 3.2.6)

Inwieweit ein Geschöpf sein innewohnendes sophianisches Potenzial verwirklicht hat, zeigt sich für Bulgakov an dessen Schönheit. Je näher es seiner Idee in Sophia sei, desto mehr scheine diese Idee durch den es bedenkenden ‚Schleier der Materie‘ hindurch und desto schöner erscheine die Kreatur. Schönheit als Attribut Sophias und Kunst als sophianisches Betätigungsfeld waren bereits in der *“Philosophie der Wirtschaft”* wichtige Motive, nehmen in *„Abendloses Licht“* aber eine übergeordnete Rolle ein. Kunst sei sowohl der Wirtschaft, als auch der Philosophie übergeordnet.⁶³⁵ Bulgakov bezieht sich wiederholt auf die griechische Philosophie, die für ihn „hieroglyphische Sophiologie“⁶³⁶ ist. In der griechisch-antiken Kunst und Philosophie war die erotische Liebe zur ‚Mutter Göttin‘ wesentliche Inspirationsquelle, so Bulgakov. Beide seien ehemals in der ‚noetischen Schau‘ der Welt der Ideen oder Sophia begründet gewesen. Während die Schönheit eines Geschöpfes mit der Nähe zu seiner Idee zunimmt, bedeutet Hässlichkeit umgekehrt eine Nähe zum materiellen Pol. Für den Menschen ist demnach die asketische Überwindung des „Fleisches“ der Weg, auf dem er schön wird. Vollendete Asketinnen und Heilige, die sich durch ihre geistliche Schönheit auszeichnen, haben ihr sophianisches Potenzial realisiert. Sie haben *Transfiguration* erreicht, was bedeutet, dass für sie Idee und Materie in eins zusammenfließen. Doch sind in Bulgakovs Kosmologie letztlich alle Geschöpfe dazu berufen, am Ende der Geschichte in Schönheit transfiguriert zu werden, nämlich dann, wenn die „Neue Erde“ und der „Neue Himmel“ erscheinen. (Vgl. Kap. 3.2.7)

3.1. Fazit: Die Rolle Sophias in Bulgakovs Leben und seinen frühen Schriften

Sophia kommt im Leben und in den frühen Schriften Sergij Bulgakovs die Rolle eines allintegrierenden Prinzips zu – so lautete die am Anfang dieser Arbeit formulierte Hypothese. Sophia integriert Gegensätze, wie Geist und Materie, Freiheit und Notwendigkeit, Individualismus und Kollektivismus, Absolutes und Relatives, Gott und Welt usw. In den verschiedenen Phasen von Bulgakovs Leben und in aufeinanderfolgenden Werken steht jeweils ein anderer Aspekt im Vordergrund. (Vgl. Kap. 1.)

Wie im Verlauf der Arbeit gezeigt werden konnte, erweist sich diese Vermutung als zutreffend.

Sophia, die Weisheit und Energie Gottes, hat Sergij Bulgakovs Leben zumindest in zweierlei Hinsicht geprägt. Einerseits bildet sie als ‚kostbare Perle,‘ nach der er sein ganzes Leben lang gesucht hatte, Bulgakovs Lebensthema.⁶³⁷ Im zweiten Kapitel wurde versucht, die verschiedenen Spielarten dieses Themas im Lauf seines Lebens aufzuzeigen. Andererseits strukturierten die mystischen „Begegnungen mit Sophia“ seinen Lebenslauf, so C. Evtuhov.⁶³⁸ In anderen Worten, Sophia prägte sowohl den Inhalt, als auch die Dynamik von Bulgakovs Leben. Es handelt sich dabei um das Be-

⁶³⁵ Bulgakov, S., Smith, T.A (2012). *Unfading Light*, S. 232 (Eigenübersetzung).

⁶³⁶ Vgl. Slesinski, R. (2017). *The theology of Sergius Bulgakov*, S. 46.

⁶³⁷ Vgl. Bulgakov, S., Smith, T. A. (2012). *Unfading Light*, S. 9-10.

⁶³⁸ Vgl. Evtuhov, C. (1997). *The Cross and the sickle*, S. 45.

streben, den Gegensatz von Geist und Materie auf immer neuen Ebenen und in immer neuer Gestalt zu integrieren.

Den Ausgangspunkt dafür bildet das „sophianische Lebensgefühl“ seiner Kindheit mit den Motiven Natur, Kirche, Volk und Tod. Sie erscheinen als kindlich erfahrene Einheit des Lebens. Wo diese Einheit verloren geht, entstehen Dualität, Zweifel und Polarität. Dies geschah in Bulgakovs Jugend, mit dem Erwachen seines kritischen Verstandes und dem stolzen Eigendünkel, wie er später bekannte. Was dem Kind in seinem naiven Glauben einfach und klar erschien, war dem nachdenken Menschen ein Rätsel geworden. Der Gedanke war aus der Einheit des Lebens ausgetreten und betrachtete dessen alogische Seite, wie Bulgakov es später beschrieben hätte. Sein gewundenes Leben war dem Versuch gewidmet, diese Dualität auf gedanklichem Wege zu überwinden. Sophia als allintegrierendes Prinzip ist von zentraler Bedeutung für dieses Streben. Bulgakovs Schriften, insbesondere die „*Philosophie der Wirtschaft*“ und „*Abendloses Licht*“ sind Spiegelbild und Frucht dessen. An seinem Lebensende verdichtete sich dieses Strebens in einer Erleuchtungserfahrung, welche die an seinem Krankenbett wachende Johanna Reitlinger in ihrem Tagebuch festhielt: Bulgakovs Gesicht hatte zunächst einen Ausdruck angestregten Nachdenkens angenommen und wandelte sich dann plötzlich in jenen kindlicher Freude, woraufhin ein sehr reales, transfigurierendes Licht um seinen Kopf erschien. Am 15.07.1944 wurde Bulgakov, als „christlicher Weiser“ geehrt, in Paris beigesetzt. Auf seinem Grabstein ist das Motto „*Durch Glauben erkennen wir*“ zu lesen. (Vgl. Kap. 2)

Was die beiden frühen Werke „*Philosophie der Wirtschaft*“ und „*Abendloses Licht*“ miteinander verbindet, ist Bulgakovs zentrales Anliegen einer Integration von Geist und Materie, Glaube und Intellekt, Kirche und moderner Welt auf Basis der christlichen Lehre vom fleischgewordenen Geist. B. Glatzer-Rosenthal fasst dies wie folgt zusammen: „Dass das Christentum eine lebensbejahende, Welt-bestätigende Religion sei, war eine der Grundsätze von Bulgakovs Glauben. Er glaubte, dass der Dualismus von Erde/Himmel, Materie/Geist, Körper/Seele nicht gelöst werde, indem man die materielle oder körperliche Hälfte verleugne, sondern indem man sie transfiguriere. (...) Die „*Philosophie der Wirtschaft*“ und „*Abendloses Licht*“ waren Versuche, die Welt durch ihre Sophianisierung zu heiligen.“⁶³⁹

Zur Zeit der Niederschrift der „*Philosophie der Wirtschaft*“ war Bulgakov noch politischer Ökonom. Dementsprechend behandelt er darin das Wirtschaftsleben, allerdings nicht aus einer klassisch-ökonomischen, sondern aus einer naturphilosophischen Perspektive. Sein Thema ist die „*Welt als Wirtschaftsgeschehen*“, das Verhältnis von Mensch und Natur oder die Frage nach dem Menschen in der Natur und der Natur im Menschen. Bulgakov adressiert damit eine Facette des Geist-Materie Dualismus. Dieses duale Grundthema wird im Verlauf der „*Philosophie der Wirtschaft*“ immer wieder durchgespielt und dreiecksweise integriert: So kommt der Gegensatz von Intellektualismus und Anti-intellektualismus im supralogischen Leben überein, die menschliche und die göttliche Natur im Gottmenschen Jesus Christus, Geist und Natur in der ‚Weltseele‘, Subjekt und Objekt im universalen Subjekt-Objekt usw. Bulgakov verbindet diese Gedanken nun auf geschickte Weise mit der Wirtschaft über die Vorstellung wirtschaftlichen Stoffwechselprozess, der aus den Grund-

⁶³⁹ Glatzer-Rosenthal, B., (1996). *The Nature and Function of Sophia*, S.163 (Eigenübersetzung).

funktionen des Konsums und der Produktion bestehe. Während der Konsument, bzw. der Arbeiter mit dem Subjekt der Wirtschaft gleichgesetzt wird, gelten Nahrung im weitesten Sinn (inkl. Sauerstoff und Sinneseindrücke) und Produkte als deren Objekt. Im Konsum und in der Produktion als wirtschaftliche Basisakte komme es zur *Fusion* von Subjekt und Objekt, Mensch und Natur usw. Analoges gelte für das Wissen und die Wissenschaft, das menschliche Einzelschicksal und die Geschichte. Konsum als „Teilhabe am Fleisch der Welt“ und Produktion als monastischen Arbeitseinsatz deutet Bulgakov in einem christlichen Sinn. Den Schwerpunkt scheint Bulgakov auf Arbeit zu legen, denn durch Arbeit wird sowohl in der Wirtschaft, als auch im Wissen die Einheit von Subjekt und Objekt wiederhergestellt. Im nächsten Schritt weitet er seine Vorstellung vom einzelnen Wirtschaftsakt auf die „kosmische Wirtschaft“ aus und führt Sophia als „*transzendentes Subjekt der Wirtschaft*“ und deren „*synthetisierende Funktion*“ ein. Gleiches gilt wiederum für das Wissen und die Geschichte. Bezeichnungen wie ‚Energie‘ oder ‚Dynamik‘ legen nahe, dass Bulgakov mit ‚Sophia‘ einen Feldbegriff im Sinn gehabt haben könnte. Je nach Kontext erscheint sie in unterschiedlicher Gestalt – einmal als Schellings ‚*Weltseele*‘, ein anderes Mal als Solov’ëvs ‚*Idee des Menschen*‘ oder als Platons ‚*Welt der Ideen*‘. Gerade angesichts dieser verwirrenden Vieldeutigkeit erscheint die Behauptung, dass Sophia in der „*Philosophie der Wirtschaft*“ die Rolle eines allintegrierenden Prinzips zukommt, als zutreffend. (Vgl. Kap. 3)

In „*Abendloses Licht*“ wendet sich Bulgakov der Religion zu. Er untersucht das religiöse Bewusstsein und fragt nach der ‚Welt in Gott und Gott in der Welt‘. Der Zusammenhang mit der „*Philosophie der Wirtschaft*“ ist dadurch gegeben, dass er im späteren Werk ein christlich-orthodoxes Welt- und Menschbild als Grundlage für seine Wirtschaftsphilosophie entwickelt. Bulgakov will nun auf der religiösen Ebene die fundamentalen Fragen klären, welche er vormals nur angeschnitten hatte. Der Dualismus von Geist und Materie erscheint im religiösen Bereich als Antinomie von Gott und Welt, Transzendenz und Immanenz, Absolutem und Relativem usw. In gewohnter Weise werden diese Dualismen dreiecksweise integriert, als Gott-Welt, das Transzendent-immanente, das Absolut-relative usw. Doch bemüht sich Bulgakov in „*Abendloses Licht*“ darum tiefer in das Wesen von Dualität einzudringen. Er fragt nach dem Unterschied zwischen der Welt und Gott – was die Welt innerhalb und was sie *außerhalb* Gottes sei. Für diese Unterscheidung ist das *Nichtsein* von zentraler Bedeutung, die metaphysische Kluft zwischen Gott und Welt. Bulgakov forscht auch hier weiter und unterscheidet zwei Arten von Nichts, das reine Nichtsein (griech. *ouk on*) und das Sein als reines Potenzial (griech. *me on*). Gott habe die Welt aus dem „*kratürliches Nichts*“ geschaffen, indem er das totale, sterile Nichts (*ouk on*) durch die Weisung „*Es werde!*“ in das potenzielle, fruchtbare Sein (*meon*) verwandelt habe. Dieser Vorgang sei aber nicht sequenziell, sondern gleichzeitig geschehen, d.h. mit dem Sein als Potenzial wurde das Nichtsein als dessen Kehrseite erschaffen. An diesem Punkt gibt Bulgakov seine zweifelnd-fragende Suche auf. Denn der paradoxe Vorgang, *wie dies geschehe*, sei für den menschlichen Verstand nicht zu erfassen. Der stolze Intellekt müsse hier demütig seine Grenze erkennen, denn dieses Mysterium könne nur gläubig akzeptiert und intuitiv erfasst werden. Das *Meon* als von Gott befruchtete „*Materie-Mutter*“ ist. Im Akt der Schöpfung setzte das Absolute das Relative in sich selbst (die Welt in Gott) und verzichte auf seine Absolutheit – ein Vorgang, den Bulgakov als Selbstentäußerung (griech. *kenosis*) und „Golgatha“ des Absoluten bezeichnet. Am Anfang der Schöpfung steht für ihn göttliche *Liebe-Demut*, deren Ausdruck das freie und selbstlose Opfer sei. Vor diesem Hintergrund wird

Sophia als Grenze und Schnittstelle zwischen dem Absoluten und dem Relativen eingeführt. Sie zeichnet sich durch ihre paradoxe Natur aus: Sophia ist zugleich das, was Gott und Welt usw. miteinander verbindet und voneinander trennt. In orthodoxer Terminologie setzt Bulgakov Sophia mit den ‚unerschaffenen Energien‘ der Gnade Gottes (G. Palamas) gleich, die eins, aber nicht identisch mit seinem Wesen sind. Desgleichen wird Sophia als Selbstoffenbarung Gottes in der Welt oder Theophanie bezeichnet. Vor dem Angesicht des dreifaltigen Gottes stehend, erscheint sie als „Objekt der Liebe Gottes“, als „Liebe der Liebe“, sowie als Tochter (d. Vaters), Braut (d. Sohnes) und Kirche (d. Heiligen Geistes). Zwischen dem Einen und dem Vielen verweilend, ist Sophia der Grund der ‚positiven All-Einheit‘ der Schöpfung, die „Welt der Ideen“, „Entelechie der Welt“, sowie Norm und Ideal jedes Geschöpfes. Wiederum gilt, dass es gerade die Vieldeutigkeit des Sophia-Konzeptes ist, welche Verwirrung stiftet. Die Vermutung, dass Sophia all-integrierendes Prinzip sei, schafft hier etwas Klarheit. Der beste Selbsterweis und Ausdruck Sophias ist für Bulgakov wie schon in der „*Philosophie der Wirtschaft*“ *Schönheit*, die nur erfahren und angestrebt, aber nicht erklärt werden kann. (Vgl. Kap. 3.)

Nach fast einem Jahr der Beschäftigung mit dem Leben und den frühen Schriften Sergij Bulgakovs wird es offensichtlich, dass er enorme Anstrengungen unternommen hat, um den christlichen Glauben seiner Kindheit trotz seiner großen Zweifel, Enttäuschungen und Traumata wiederzuerlangen. Darin transzendiert Bulgakov seine Zeit und bleibt als Zeuge für die Kraft und Schönheit des christlichen Glaubens relevant.

4. Bibliographie

- Arjakovsky, A., Borrély, A., & Boulgakov, S. (2006). *Essai sur le père Serge Boulgakov (1871-1944): philosophe et théologien chrétien*. Paris: Parole et Silence.
- Berdiaev, N., & Jakim, B. (2015). *The brightest lights of the silver age: Essays on Russian religious thinkers*. Kettering, OH: Semantron Press, an imprint of Angelico Press.
- Bulgakov, S. (1909). *The National Economy and the Religious Personality*. In: *Journal of Markets & Morality*, 11 (1), (2008), S. 157-179.
- Bulgakov, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2014). *Philosophie der Wirtschaft die Welt als Wirtschaftsgeschehen*. Münster, Westf.: Aschendorff Verlag.
- Bulgakov, S. N., Kirsten, E., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2017). *Aus meinem Leben: autobiographische Zeugnisse*. Münster: Aschendorff Verlag.
- Bulgakov, S. N., Kirsten, E., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. (2017). *Bibliographie. Werke, Briefwechsel und Übersetzungen. Mit ausgewählter Sekundärliteratur und einem tabellarischen Lebenslauf*. Münster: Aschendorff Verlag.
- Bulgakov, S. N. (1993). *Sophia: The wisdom of God; an outline of sophiology*. Hudson, NY: Lindisfarne Press.
- Bulgakov, S. N., & Ruppert, H. (1977). *Sozialismus im Christentum?* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bulgakov, S., & Smith, T. A. (2012). *Unfading light: Contemplations and speculations*. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans Pub. Co.
- Bulgakov, Sergei N. (2005). "Hypostasis and hypostaticity: scholia to the unfading light." In: *St Vladimir's Theological Quarterly* 49 (1-2), S. 5-46.
- Konstantin Burmistrov (2007). *The interpretation of Kabbalah in early 20th-century Russian philosophy*. In: *East European Jewish Affairs*, 37:2, 157-187.
- Evtuhov, C. (1997). *The cross and the sickle: Sergei Bulgakov and the fate of Russian religious philosophy*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Evtuhov, C. (2000). *Introduction*. In: Bulgakov, S. N., & Evtuhov, C. *Philosophy of economy: The world as household*. New Haven: Yale University Press.
- Florenski, P. A., Jakim, B. (Übers.) (2004). *The pillar and ground of the truth: An essay in orthodox theodicy in twelve letters*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Florenski, P. A. (1987). *Salt of the earth: Or, A narrative on the life of the Elder of Gethsemane, Skete Hieromonk Abba Isidore*. Platina, CA: St. Herman of Alaska Brotherhood.
- Gavrilyuk, P., (2005). The kenotic theology of Sergius Bulgakov. In: *Scottish Journal of Theology*, 58(3): S. 251–269.
- Glatzer-Rosenthal, B., (1996). The Nature and Function of Sophia in Sergei Bulgakov's Prerevolutionary Thought. In: *Deutsch Kornblatt, J. / Gustafson, R. F. (ed.), Russian Religious Thought*, Madison, Wisconsin: S. 154-175.
- Rosenthal, B. G. (1993). *The occult in modern Russian and Soviet culture*. Washington, D.C.: National Council for Soviet and East European Research, S. 28-57.
- Groberg, K. A. (1992). The Feminine Occult Sophia In The Russian Religious Renaissance: A Bibliographical Essay. *Canadian-American Slavic Studies*, 26(4), S. 197-240.
- Hainthaler, T., Mali, F., Emmenegger, G., & Ostermann, M. L., (2017). *Sophia the Wisdom of God - die Weisheit Gottes: Wiener Patristische Tagungen VII: Forscher aus dem Varna, 27. September - 3. Oktober 2015 "Sophia, the Wisdom of God"*. Innsbruck; Wien: Tyrolia-Verlag.
- Hallensleben, B. & Zwahlen, R. M. (2014). Vorwort der Herausgeberinnen. In: *Bulgakov, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. Philosophie der Wirtschaft die Welt als Wirtschaftsgeschehen*. Münster, Westf.: Aschendorff Verlag.
- Hallensleben, Barbara, Zwahlen R.M. & Bulgakov, S. N., *Sergij Bulgakovs Philosophie der Wirtschaft im interdisziplinären Gespräch, Begleitband*. Münster, Westf.: Aschendorff Verlag.
- Hallensleben, Barbara, (1995). Ökumene als Pfingstgeschehen bei Sergij N. Bulgakov. In: *Baumer, I., Vergauwen, G. (Hrsg.). Ökumene. Das eine Ziel - die vielen Wege*. Freiburg, S. 147-180.
- Hallensleben, B. (2003). Sergij Bulgakov – Denker und Diener der göttlichen Weisheit. In: *Novalis*, S. 56-62.
- Horn, K. (2014). Bulgakovs Blick auf Konsum und Produktion. Zum dritten Kapitel von Sergij Bulgakovs Philosophie der Wirtschaft. In: *Hallensleben, Barbara, Zwahlen R.M. & Bulgakov, S. N., Sergij Bulgakovs Philosophie der Wirtschaft im interdisziplinären Gespräch, Begleitband*. Münster, Westf.: Aschendorff Verlag, S. 42-51.
- Knies, R., (1928). Sophia, ein theologisches und philosophisches Vexierbild. In: *West-Östlicher Weg* 1, S. 47–55.
- Louth, A. (2014). Book Review: Sergius Bulgakov, *Unfading Light: Contemplations and Speculations*. In: *Theology*, Vol. 117(3), S. 215-216.

- Nichols, A. (2004). Wisdom from above?: The sophiology of Father Sergius Bulgakov. In: *New Blackfriars*, 85(1000).
- Nichols, A. (2005). *Wisdom from above: a primer in the theology of Father Sergei Bulgakov*. Gracewing.
- Mayer, M. (2014). Zur Schelling-Rezeption von Sergij Bulgakov. Zum ersten und zweiten Kapitel von Sergij Bulgakovs Philosophie der Wirtschaft. In: Hallensleben, Barbara, Zwahlen R.M. & Bulgakov, S. N., *Sergij Bulgakovs Philosophie der Wirtschaft im interdisziplinären Gespräch, Begleitband*. Münster, Westf.: Aschendorff Verlag, S. 31-41.
- Makaseva, N. (2014). Sergij Bulgakovs Philosophie der Wirtschaft. Historischer Kontext und Aktualität. In: Bulgakov, S. N., Hallensleben, B., & Zwahlen, R. M. *Philosophie der Wirtschaft die Welt als Wirtschaftsgeschehen*. Münster, Westf.: Aschendorff, S. XIII-XXVII.
- Nutzinger, H. G. (2014). Sergij Bulgakovs Auseinandersetzung mit dem ökonomischen Materialismus. Zum ersten Kapitel von Sergij Bulgakovs Philosophie der Wirtschaft. In: Hallensleben, Barbara, Zwahlen R.M. & Bulgakov, S. N., *Sergij Bulgakovs Philosophie der Wirtschaft im interdisziplinären Gespräch, Begleitband*. Münster, Westf.: Aschendorff Verlag, S. 18-30.
- Losskij, N. O. (1972). *History of Russian philosophy*. New York, NY: International University Press.
- Payne, D. P., Marsh, C. (2009). Sergei Bulgakov's 'Sophic' Economy: An Eastern Orthodox Perspective on Christian Economics. In: *Faith & Economics* 53, S. 35-51.
- Reichold, A. (2014). Was heißt hier ‚Wirtschaft‘? Spannungen zwischen menschlicher Gestaltungskraft und metaphysischer Hierarchie in Bulgakovs (Heils-)ökonomie. In: Hallensleben, Barbara, Zwahlen R.M. & Bulgakov, S. N., *Sergij Bulgakovs Philosophie der Wirtschaft im interdisziplinären Gespräch, Begleitband*. Münster, Westf.: Aschendorff Verlag, S. 52-60.
- Rey, J. (2016). Book Review: *Knowing The Unknowable God: Sergius Bulgakov, Unfading Light: Contemplations and Speculations*. In: *The Expository Times*, Vol. 127(6), S. 300ff.
- Seiling, J. R. (2008). *From Antinomy to Sophiology. Modern Russian Religious Consciousness and Sergei Bulgakov's Critical Appropriation of German Idealism*. University of Toronto (Ph.D.).
- Smith, T. A. (2012). Translator's Introduction: Bulgakov's Journey towards the Unfading Light. In: Bulgakov, S., & Smith, T. A. (2012). *Unfading light: Contemplations and speculations*. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans Pub. Co.
- Stanchev, K., 'Sergey Bulgakov and the Spirit of Capitalism', in: *Journal of Markets & Morality* 11/1 (2008), S. 149-156.

Slesinski, R. (2017). *The theology of Sergius Bulgakov*. Yonkers, NY: St Vladimirs Seminary Press.

Tataryn, M. (2002). Sergei Bulgakov: Eastern Orthodoxy engaging the modern world. In: *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 31(3-4), S. 313-322.

Valliere, P. (1996). Sophiology as the Dialogue of Orthodoxy with Modern Civilization. In: Kornblatt, J. D., & Gustafson, R. F. *Russian religious thought: Contexts and new perspectives*. Madison: University of Wisconsin Press, S. 176-192.

Zwahlen, R. (2010). Das revolutionäre Ebenbild Gottes. Anthropologien der Menschenwürde bei Nikolaj A. Berdjaev und Sergij N. Bulgakov (Syneidos. Deutsch-russische Studien zur Philosophie und Ideengeschichte), Hrsg. Haardt, A. / Plotnikov, N. Münster: LIT-Verlag.

Zwahlen, R. M. (2015). Zur Leistung berufen: Der Mensch in Sergij Bulgakovs Wirtschaftsphilosophie. In: *Journal für Religionsphilosophie*, 4, S. 48-57.

5. Anhang: Abstract

*** English Version below ***

Stichwörter: *Sergij Bulgakov*, „*Philosophie der Wirtschaft*“, „*Abendloses Licht*“, *Sophia*, *Sophia-Lehre*, *Sophiologie*, *feminines Prinzip*, *Weisheit Gottes*, *Braut Gottes*, *Weltseele*, *Ewig Weibliches*, *Unerschaffenes Licht*, *Gnade*, *Russische Religionsphilosophie*, *Integration*, *Wirtschaft und Religion*.

Das Thema der vorliegenden Masterarbeit ist die „*Rolle ‚Sophias‘ im Leben und in den frühen Schriften Sergij Bulgakovs*“. Sergij Nikolajewitsch Bulgakov (geb. 1871 in Liwny, Russland, gest. 1944 in Paris) ist eine faszinierende Gestalt der orthodoxen Theologie des 20. Jahrhunderts. Er begann seine Laufbahn als Seminarist, entschied sich dann 17-jährig für eine weltliche Karriere als marxistischer Nationalökonom und kurzzeitig als Duma-Politiker, um sich schließlich über den neuerlichen Umweg des Idealismus wieder seinen orthodoxen Wurzeln zuzuwenden. Im Jahr 1918 wurde er zum Priester geweiht und blieb dieser Berufung bis zu seinem Tod im Pariser Exil 1944 treu. Bulgakov wird heute zu den bedeutendsten orthodoxen Theologen des 20. Jahrhunderts gezählt.

„*Sophia*“, die Weisheit und Energie Gottes (nach G. Palamas), bildet das übergeordnete Thema sowohl in Bulgakovs Leben, als auch in seinen Schriften. Im ersten Teil der Arbeit wird die Rolle Sophias in seinem Leben anhand seiner Autobiographie „*Aus meinem Leben*“, sowie der einschlägigen Sekundärliteratur beleuchtet. Bulgakov entwickelte die Grundlagen seiner Sophia-Lehre in den frühen Schriften „*Philosophie der Wirtschaft*“ (1912) und „*Abendloses Licht*“ (1917). Die Diskussion dieser beiden komplementären Werke bildet den zweiten Teil der Arbeit.

„*Sophia* nimmt in Bulgakovs Leben und in seinen frühen Schriften die Rolle eines *allintegrierenden Prinzips* ein.“ Diese Hypothese konnte als Ergebnis dieser Masterarbeit bestätigt werden. Sophia integriert Gegensätze, wie Geist und Materie, Wirtschaft und Religion, Gott und Welt, Ewigkeit und Zeitlichkeit usw. In den verschiedenen Phasen von Bulgakovs Leben und in aufeinanderfolgenden Werken steht je ein anderer Aspekt im Vordergrund. Sophia erscheint in vielerlei Gestalt, wie z.B. ‚Weisheit Gottes‘, ‚feminines Prinzip‘, ‚ewig Weibliches‘, ‚Braut Gottes‘, uvm.

*** English Version ***

Keywords: *Sergej Bulgakov*, „*Philosophy of Economy*“, „*Unfading Light*“, *Sophia*, *Sophia teaching*, *Sophiology*, *Feminine Principle*, *Wisdom of God*, *bridge of God*, *World soul*, *Eternal Feminine*, *Uncreated Light*, *Grace*, *Russian religious philosophy*, *integration*, *economy and religion*.

The topic of this Master's thesis is the „*Role of ‚Sophia‘ in the life and early writings of Sergej Bulgakov*“. Sergei Nikolaevich Bulgakov (born 1871 in Liwny, Russia, died 1944 in Paris) is a fascinating figure in the orthodox theology of the 20th century. He started his formation as a seminary student, then, aged 17, changed to a worldly career as a marxist national economist and shortterm Duma-member, later to return to his orthodox roots via another detour of idealism. In 1918 he was initiated into priesthood, a calling he remained faithful to until his death in Paris in 1944. Bulgakov

is considered today as one of the most significant orthodox theologians of the 20th century.

„*Sophia*’, the Wisdom and energy of God (G. Palamas), represents the main theme in Bulgakov’s life as well as his writings. In the first part of this thesis, the role of Sophia in his life is discussed based on his autobiography, as well as some relevant secondary literature. Bulgakov developed the foundations of his Sophia-teaching in his early writings „*Philosophy of Economy*“ (1912) and „*Unfading Light*“ (1917). The discussion of these two complementary works forms the second main topic of this thesis.

„*Sophia*’ assumes the role of an allintegrating principle in the life and early writings of Sergei Bulgakov.“ – this hypothesis could be proven as a result of this thesis. Sophia integrates opposites, such as spirit and matter, economy and religion, God and world, eternity and temporality etc. In the different phases of Bulgakov’s life and in sub-sequent works one or another of these aspects is in the foreground. Sophia appears in many guises, such as ‚Wisdom of God’, ‚feminine principle’, ‚eternal feminine’, ‚bride of God’ and others.