

# THEOLOGISCHE REVUE

116. Jahrgang

– November 2020 –

---

**Stahl, Henrieke: *Sophia im Denken Vladimir Solov'evs*.** Eine ästhetische Rekonstruktion. – Münster: Aschendorff 2019. (X) 567 S. (Texte und Studien zur europäischen Geistesgeschichte. Reihe B, 18), kt € 49,00 ISBN: 978-3-402-16009-1

Einer der bekanntesten Nachfolger Vladimir Solov'evs (1853–1900), Sergij Bulgakov (1871–1944), schrieb in seinem 1937 auf Englisch erschienenen Buch *Sophia. The Wisdom of God*: „Es muss jedoch darauf hingewiesen werden, dass Solov'evs Sophienlehre einen synkretistischen Charakter hatte: hier lassen sich neben der alt-orthodoxen Tradition auch einzelne Motive aus den gnostischen Systemen der Antike sowie der offensichtliche Einfluss der westlichen Sphiologie von Böhme u. a. erkennen, *was durch seine eigene poetische Mystik noch komplizierter wurde.*“ [Herv.: RZ]<sup>1</sup>

Dieser alles noch „komplizierenden“ Thematik hat sich Henrieke Stahl in ihrem beeindruckenden Werk angenommen, das Solov'ev gerade nicht als Eklektizist und Synkretist, sondern als originellen schöpferischen Denker darstellt – als „Knotenpunkt geistesgeschichtlicher Richtungen [...], welche um die Verbindung von Intellekt bzw. Philosophie und mystischer Gotteserfahrung ringen“ (427). Die Slavistin und Spezialistin für russischen Symbolismus lädt zu einem Tauchgang ein, denn der rational durchstrukturierte philosophische Text Solov'evs müsse unter seiner Oberfläche gelesen werden, „wenn seine versteckten ‚Schätze‘ gehoben werden sollen“ (4). Hierzu birgt S. auch Schätze in Form von kaum bekannten Texten und bietet eine zweisprachige Lektüre der zahlreichen analysierten Gedichte Solov'evs. Die poetische Form verwende er „im Sinne eines inkarnatorischen Prinzips“ (545). Das Vorhaben der Vf.in bestand insbes. darin, die ästhetische Funktion der poetischen Durchformung nicht nur der Lyrik, sondern des philosophischen Gesamtwerks Solov'evs mittels einer „dialogisch strukturalen Hermeneutik“ – einer Zusammenführung literaturwissenschaftlicher Methoden mit philosophischer Hermeneutik – zu rekonstruieren. Auf diese Weise kontert sie u. a. die vom Slavisten Ludolf Müller geäußerte Behauptung, Solov'ev referiere letztlich bloß die Gedanken Schellings (524). Stahls These hingegen lautet: Solov'ev hat seine persönliche mystische Gotteserfahrung als Schau der Göttlichen Sophia interpretiert, „über die er aber nicht explizit sprechen möchte“ (23), die jedoch als treibende Kraft im Hintergrund seiner Neubegründung der Philosophie auf der Basis mystischer Erkenntnis wirkt. Erklärtes Ziel des Buches ist es, das Gesamtwerk Solov'evs „als ein komplexes Ganzes in der Dynamik einer genetischen Entwicklung zu betrachten“ (27), und besteht explizit nicht darin, Solov'evs

---

<sup>1</sup> Sergei BULGAKOV: *Sophia. The Wisdom of God*, Hudson 1993, 9; deutsche Übersetzung von Xenia Werner (erscheint 2021).

Sophiologie in ihrer Bedeutung für Kosmos, Kirche, Gesellschaft oder Kunst zu rekonstruieren, denn hierzu gebe es bereits Regalmeter füllende Forschungsliteratur.

So präsentiert das zweite Kap. die „Genese der sophianischen Mystik im Frühwerk Solov’evs“. Sein missionarisches Selbstverständnis bestand darin, seine Zeitgenossen „als Prophet Sophias“ (282) auf eine neue Epoche, eine höhere Entwicklungsstufe der Menschheit vorzubereiten, in der eine „Synthese der Naturwissenschaft mit Christentum und Philosophie“ erreicht würde. Hierzu wollte er „den ewigen Inhalt des Christentums“ in einer zeitgemäßen Form und Sprache formulieren. Seine persönliche Erfahrung einer radikalen Erkenntniskrise verallgemeinerte er zu einer Epochenspezifika der Gegenwart (35), deren Krise nur durch Verwurzelung in der Transzendenz, durch Mystik, durch die „Überschreitung des Subjekts zum Göttlichen“ (69) überwunden werden könne. Mit seiner „freien Theosophie“ wollte der junge Solov’ev einen Paradigmenwechsel in der Philosophie herbeiführen, deren Quelle die „all-eine göttliche Weisheit“ sei (66).

Der Begriff der „Sophia“ erscheint in Solov’evs Werk erst 1875/76, wobei Stahl der Genese dieses Wesens in seinem Werk ausführlich nachspürt. Ein Schlüssel zum Verständnis bildet die „zweifache Gestalt der Sophia“: einerseits als göttliche Ideenwelt oder als „Menschheit in Gott“, die andererseits als „Weltseele“ in der irdischen Materie Vereinzelung erfährt und durch menschliche Vernunft, Freiheit, mystische Erkenntnis und geistige Offenbarung eine verkörperte Wiedervereinigung (All-Einheit) erfahren soll (57–59). Der starke orthodoxe Fokus auf die leibliche Auferstehung Christi verleiht dem Erkenntnisakt bei Solov’ev eine christliche Dimension: Auf der Idee der schöpferischen Verwandlung der Sinneswelt durch mystische Erfahrung basiert das „Ideal, nach welchem die Welt verändert werden soll“ (88). Weil Solov’ev dieses Ideal auch auf die gesellschaftliche Praxis bezieht, steht er laut Stahl in Opposition zur traditionellen orthodoxen Mystik, obwohl seine Formen mystischer Wahrnehmung neben dem Sophien-Gebet auch das hesychastische Herzens- und Jesusgebet beinhalten: „Aufbau und Konzeption des Gebets [sind] eng mit dem eigenen philosophischen Denken Solov’evs verbunden“ (117), so z. B. durch die der Trinität entsprechende dreigliedrige Form. Anfang der 1880er-Jahre verlagert sich Solov’evs Akzent von der Mystik zur Kirche, denn die mystische Erfahrung einer alle Menschen als „ideale Menschheit oder Sophia als Leib Christi“ oder als „universale Kirche“. Ziel dieser Erfahrung ist nicht mehr bloß der eigene Aufstieg, sondern die „Mitwirkung am Abstieg der Gottheit“, am „Inkarnationsprozess Gottes in der Welt durch den Menschen“ (167).

Den weiteren Entwicklungen des Sophienbegriffs folgt Stahl im dritten Kap., das dessen scheinbare Widersprüchlichkeit in einer holistischen Betrachtung der „Ternarstruktur“ seines Werks auflöst (178): So habe Solov’ev die Ternare „Wille, Vorstellung, Empfindung“ und „das Gute, das Wahre, das Schöne“ in seinem Werk konsequent auf die wechselseitigen Beziehungen innerhalb der Trinität „Vater, Sohn, Geist“ bezogen, jedoch in diversen Phasen unterschiedlich akzentuiert. Entsprechend wandelte sich auch der Sophienbegriff vom Geistwesen zum Himmlischen Leib Christi bis zur Substanz der gesamten Gottheit (des Vaters). Die irdische Sophia tritt bei der Entstehung von Kosmos und Menschheit, in Christus, in Maria und in der universalen Kirche in Erscheinung: Deshalb ist Sophiologie bei Solov’ev „nicht nur Metaphysik, Theologie und Ekklesiologie, sondern auch Anthropologie“ (279).

Solov’evs Bruch mit dem sophiologischen Fortschrittsmodell (als Streben nach einer neuen Entwicklungsstufe der Menschheit) ist das vierte Kap. mit Blick auf sein Spätwerk gewidmet. Hier verschiebt sich der bisherige Fokus vom Schönen und Wahren auf das Gute, die Ethik. Mit dieser

Wende hängt der Abschied von utopischen Ideen wie der Idee der Kirchenvereinigung und schließlich mit dem Fortschrittsmodell überhaupt zusammen. Der Bruch kommt v. a. im Text *Drei Gespräche* und insbes. in der *Kurzen Erzählung vom Antichrist* deutlich zum Ausdruck, in denen sich der Akzent von der progressiven Offenbarung Sophias auf die Aufdeckung des apokalyptischen Bösen verschiebt. Das Gute bedeutet nicht mehr, die Welt aktiv zu verwandeln, sondern dem Bösen tätig entgegenzutreten. Den Text vom *Antichrist* interpretiert Stahl schließlich als Selbstkritik und „Dekonstruktion zentraler Aspekte der Sophiologie Solov’evs“: Theokratie, Theurgie und Theosophie (384).

Die Kontinuität des letzten, unvollendeten Texts Solov’evs, der „Theoretischen Philosophie“, mit seiner bisherigen sophiologischen Metaphysik bestehe in Solov’evs erneutem Versuch, „auf erkenntnistheoretische Weise zu beweisen, dass der Ausgangspunkt der Philosophie in der Wahrheit selbst liege“ (391). Den erkenntnistheoretischen Hintergrund des Werks situiert S. in der unerwarteten Nähe zum „metaphysischen Neukantianismus“ (405–407). Darin wird „philosophische Erkenntnis [...] in ihrem Wesen als geistige Kommunion bestimmt. Erkenntnis wirkt für Solov’ev also wesentlich an der Gottwerdung des Menschen mit“ (424), hat aber nicht nur gnoseologischen, sondern ontologischen Charakter als „Verwandlung des Menschen bis in den Leib durch die Aufnahme Christi“ (483).

Solov’evs Streben nach „All-Einheit“ bezieht sich S. zufolge auch auf sein eigenes Schaffen, das eine Verwirklichung der All-Einheit als Zusammenführen von Traditionslinien darstelle. Sein mystisches Denken sei ein „beständiges Ringen um die Vereinbarung von Dogmen (orthodoxen, später katholischen) und seinen sophianischen Ideen“, das „im Osten als westlich, im Westen aber als östlich wahrgenommen wird“ (468, 471). Wer im Buch bisher den systematischen Bezug auf die diversen bei Solov’ev „verwischten Spuren“ neuplatonischer, patristischer Denktraditionen und auf die Einflüsse von Schelling, Böhme und anderen vermisst hat, wird im letzten Kap. zum Verhältnis sophianischer Mystik zur Tradition fündig.

Angesichts des Buchumfangs und der Fülle an Bezügen wären ein Namens- und Sachregister wünschenswert gewesen. Der anspruchsvolle, aber flüssig zu lesende Tauchgang in Stahls „ästhetische Rekonstruktion“ der mystischen Erfahrung Solov’evs eröffnet durch die vertiefte Auseinandersetzung mit seinen bekannten und weniger bekannten philosophischen und lyrischen Werken, ihren Werkkontexten, intertextuellen Referenzen und philosophiehistorischen Verortungen neue Zugänge zu Solov’evs Person und Werk.

#### Über die Autorin:

*Regula Zwahlen*, Dr., Leiterin der Forschungsstelle Sergej Bulgakov am Institut für Ökumenische Studien der Universität Fribourg, Schweiz (regula.zwahlen@unifr.ch)