

BOEKBESPREKINGEN – COMPTES RENDUS

MYROSLAW I. TATARYN, *Augustine and Russian Orthodoxy. Russian Orthodox Theologians and Augustine of Hippo, a Twentieth Century Dialogue.* International Scholars Publications Lanham-New York-Oxford 2000.

Wie aus dem Vorwort hervorgeht, ist der Autor russisch orthodoxer Theologe, der aber in den USA auch in katholischer Theologie promoviert hat. Aufgrund dessen bringt er die besten Voraussetzungen mit, dem theologisch interessierten Publikum des Westens Einblick in die Augustinus-Rezeption der russisch orthodoxen Theologie des 20. Jahrhunderts zu gewähren.

Tataryn gibt zunächst eine instruktive Einführung, in der er gleich zu Anfang darauf hinweist, dass Augustinus zwar als Hauptrepräsentant und Vater des westlichen theologischen Denkens anzusehen sei, hingegen „im Pantheon der Väter der Orthodoxie nicht zu den Prominenten“ (S. 2) zähle. Dann geht er auf die Vorgeschichte ein, die Augustinus-Rezeption in der russischen Theologie im 19. und frühen 20. Jahrhundert vor der russischen Revolution. Zu Recht weist er darauf, dass die Beschäftigung mit Augustinus im Rahmen der größeren intellektuellen Auseinandersetzung um die Frage zu sehen sei, ob der Westen für Russen ein Vorbild sein könne oder ob diese einzig auf die eigene slavisch-russische Tradition zurückzugehen und diese zu entfalten hätten (S. 3). Tataryn unterscheidet dabei drei Strömungen: die Slavophilen, die über Augustinus, weil er einseitig einer bloß formalen Logik verhaftet gewesen sei, negativ urteilten (S. 10-13), die Westler, die aber nicht am westlich-christlichen Gedankengut, an Augustinus und Thomas von Aquin, interessiert waren, sondern „mehr an Hegel und dem deutschen Idealismus“, was schließlich zu „Nihilismus, Anarchismus, Sozialismus und zum revolutionären Leninismus“ (S. 13) geführt habe, und schließlich als dritte Gruppe Professoren, die an den theologischen Akademien Moskau, St. Petersburg, Kiew und Kazan lehrten und im Zuge einer Selbstbestimmung der russischen Theologie zu deren Wurzeln, der patristischen Tradition, zurückfanden, was zu einem intensiven Studium der Kirchenväter unter Einschluss der westlich-lateinischen Patristik mit Augustinus von Hippo an der Spitze führte (S. 14-24). Mit Respekt nimmt man dabei zur Kenntnis, dass bereits vor 1900 eine vollständige Übersetzung der Werke Augustins in acht Bänden ins Russische vorlag, besorgt unter der Leitung von A. I. Bulgakov (S. 15). Diese Leistung ist umso beacht-

licher, wenn man zum Vergleich etwa heranzieht, dass bis heute eine vollständige Übertragung des augustinischen Werks ins Deutsche immer noch fehlt. Neben Übersetzungen erschienen auch zahlreiche Einzelstudien über augustinische Themen, bevorzugt über Augustins theologische Anthropologie und Soteriologie, insbesondere über seine Gnadenlehre mit ihren unterschiedlichen Facetten. Im Großen und Ganzen lassen die Aussagen dieser Forscher – Tataryn hebt besonders K. Skvortsov (S. 16-22), D. Guseyev (S. 22f), Malevanskiy, Vereshchatskiy, Yakhontov, Krasin und Popov (S. 23) hervor – Sympathie für Augustins Theologie erkennen, obwohl auch kritische Töne nicht fehlen. Es klingt wie die Zusammenfassung ihrer Einschätzung Augustins, wenn die Orthodoxe Theologische Enzyklopädie L. Pisarevs Urteil zustimmend zitiert: „Die Lehre Augustins kann als das Bild einer wahren orthodox christlichen Lehre akzeptiert werden“ (S. 24 mit Anm. 68 auf S. 23). Auffällig ist, dass in Tataryns Untersuchung Arbeiten über die Trinitätslehre Augustins in der behandelten Periode der russischen Theologie zu fehlen scheinen, obschon gerade sie, z. T. schon in früheren Jahrhunderten, Gegenstand der Auseinandersetzung in der orthodoxen Theologie gewesen ist, wie z. B. die aus dem 13. Jahrhundert stammende *De-Trinitate*-Übersetzung des Maximos Planudes ins byzantinische Griechisch beweist.¹

Nach einer kundigen Einführung in die russische Theologie des beginnenden 20. Jahrhunderts (S. 24-32) und einer anschaulichen Schilderung der Geschehnisse, die infolge der sowjetischen Revolution und Machtergreifung durch die Bolschewisten zur Gründung des orthodoxen theologischen Instituts S. Sergius durch Emigranten in Paris führten (S. 33-44), wendet sich Tataryn dem eigentlichen Thema seines Buches zu und erörtert die Auseinandersetzung führender russisch-orthodoxer Theologen, die hauptsächlich, aber nicht ausschließlich am genannten Institut lehrten, mit Augustins Werk und theologischem Erbe.

¹ Vgl. R. Kany, Typen und Tendenzen der *De-Trinitate*-Forschung seit Ferdinand Christian Baur. In: J. Brachtendorf (Hrsg.), *Gott und sein Bild. Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung*. Paderborn München Wien Zürich 2000, S. 25. Ferner verweist der Autor ebd. auf die 'überraschend große Zahl von mitunter wirklich bemerkenswerten, differenzierten Auseinandersetzungen vor allem griechischer, russischer und rumänischer orthodoxer Theologen mit Augustins *De Trinitate* und auch auf einige erhellende byzantinische Forschungen'. – Es sei angemerkt, dass nachfolgend für die Augustinus-Werke die Abkürzungen verwendet werden, wie sie in C. Mayer (Hg.), *Augustinus-Lexikon (AL)* Bd. 1. Basel 1986-1994, S. XLIII-XLV festgelegt sind.

a. P. A. Florensky (S. 45-52). Obschon er nie am Pariser Institut eine Professur innehatte, sondern bis zu seinem gewaltsamen Tod auf den berüchtigten Solovki Inseln 1937 in der Sowjetunion blieb, war sein Einfluss auf die russisch-orthodoxe Elite auch in der Emigration enorm. Augustin war für Florensky zwar keine Hauptquelle, er stand ihm aber mit Sympathie gegenüber und benützte hauptsächlich dessen Werke über die Dreifaltigkeit und gegen die Manichäer.² Einflüsse auf Florensky gingen zweifellos von Augustins Lehre in *De Trinitate* (Buch 8 und 9) aus, dass Gott die Liebe schlechthin ist. Hingegen gibt es in der Auffassung vom Bild Gottes im Menschen neben Übereinstimmungen auch Unterschiede zwischen den beiden.³ Übereinstimmung herrscht in der theologischen Sicht beider über die Bedeutung der Ordnung, die Gott allem Seienden einerschaffen hat. Allerdings ist die Behauptung nicht richtig, dass nach Augustin diese Ordnung durch die Sünde (völlig) zerstört wurde. Ferner ist es eine Verkürzung des augustinischen Ordo-Begriffs, wenn man ihn auf die Hierarchie des Seins und der Werte beschränkt (S. 48f)⁴. Ein weiterer Unterschied ist, dass nach Augustin die Antinomie zwischen Gott und Welt, Geist und Fleisch eine Folge der (Ur-)Sünde ist, während sie nach Florensky im Wesen alles Seienden aufgrund der Schöpfung durch Gott begründet liegt und vom geistlichen Menschen auf dem Wege der Askese durch Erkenntnis und Liebe überwunden werden muss. Letzteres lehrt in einem gewissen Sinn auch Augustinus, doch nicht ersteres (S. 49-51). Es ist richtig beobachtet im Blick auf die Auslegung von Röm 8,19-22, dass Florensky Erlösung in einem weiteren Sinn fasst und auf die ganze Schöpfung ausdehnt, während Augustin sie nur auf den Menschen bezogen sieht, von der eschatologischen Vollendung auch der Welt einmal abgesehen (S. 51).⁵

Tataryn bringt im letzten Abschnitt des Kapitels (S. 52) eine Zusammenfassung, die u. E. so nicht ganz akzeptabel ist. Es mag noch hingehen, wenn er Augustin in der Deutung des gegenwärtig herr-

² Die Bezugnahme auf "chapter 8 of the 1837 Paris edition of On the Trinity" und auf "Against the Manicheans I,17" (S.47) ist so ungenau, dass man die Stellen, wenn überhaupt, dann nur schwer verifizieren kann. Vermutlich ist das 8. Buch von *De Trinitate* gemeint.

³ Bezüglich der augustinischen Begrifflichkeit zu „Bild Gottes“ vgl. z. B. diu. qu. 74 CCL 44 A,213f; C. P. Mayer, Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus. Cassiciacum XXIV. Würzburg 1969, hier vor allem S. 271-284.

⁴ Vgl. dazu etwa J. Rief, Der Ordobegriff des jungen Augustinus. Paderborn 1962.

⁵ Vgl. z. B. Augustins Ausführungen in diu. quaest. 67 CCL 44 A,164-173. Er versteht hier die Schöpfung, die seufzt und leidet (Röm 8,22), nur vom Menschen als Mikrokosmos.

schenden menschlichen Dilemmas als mehr rückwärtsgewandt (nämlich auf Schöpfung und Sündenfall) und Florensky als stärker auf die eschatologische Zukunft hin orientiert zeichnet; doch fehlt ganz gewiss bei Augustin die Zukunftsperspektive nicht; auch er hoffte auf die Vollendung der Erlösung durch die Auferstehung des Fleisches, vor der wir nur 'in Hoffnung erlöst sind' (vgl. Röm 8,24).⁶ Nicht richtig aber ist die Behauptung Tatarjyns, dass bei Augustinus Ordnung "external to the human person" ist. Es geht ja nach Augustinus gerade nicht um eine äußere Erfüllung der göttlichen Gebote, sondern diese werden nur dann wirklich erfüllt, wenn sie nicht nur äußerlich gelesen, sondern kraft der vom Heiligen Geist eingegossenen Liebe auch innerlich eingesehen werden.⁷ Wenn Tatarjyn abschließend (S. 52) bemerkt: "Florensky did not enter into dialogue or debate with Augustine and his legacy", so stimmt dies in dem Sinn, weil der Vorwurf einer äußerlichen Gesetzlichkeit Augustins Auffassung nicht trifft. Unter dieser falschen Voraussetzung wäre Florensky tatsächlich weder in einen Dialog noch in eine Debatte mit Augustin eingetreten, einfach weil er diesen missverstanden hätte.

b. G. P. Fedotov (S. 52-66). Früh mit den *Confessiones* bekannt geworden (S. 54), nahm Fedotov bald eine kritische Haltung gegenüber Augustinus ein, den er zusammen mit dem gesamten westlichen Denken für die Herausbildung einer wahren orthodoxen Theologie als nicht hilfreich ansah (S. 56). Er kritisierte Augustinus u. a., weil dieser als Einziger "provided theological justification for minimizing the social responsibility of Christians" (S. 58f), was zumindest hier nicht mit augustinischen Texten belegt wird. Dieser Vorwurf ist jedoch nicht richtig, da Augustinus die Verpflichtungen des Einzelnen dem *bonum commune* gegenüber sogar stark betont und die Sünde geradezu als Abwendung vom *bonum commune* und als Hinwendung zum *bonum proprium* charakterisiert (vgl. z. B. *lib. arb.* 2,53). Ferner schreibt er von zwei entgegengesetzten Weisen der Liebe, auf denen die himmlische und die irdische 'civitas' gegründet sind (vgl. *ciu.* 14,28); er beschreibt sie folgendermaßen: "alter socialis, alter priuatus, alter

⁶ Vgl. z. B. *diu. qu.* 67,6 CCL 44 A,171f.

⁷ Vgl. z. B. die Deutung von 2 Kor 3,6 in *Simpl.* 1,1,17 CCL 44,22: "... lex littera est eis qui non eam implent per spiritum caritatis, quo pertinet testamentum nouum. ... Lex enim tantummodo lecta et non intellecta uel non inpleta utique occidit ... Spiritus autem uiuificat, quia plenitudo legis est caritas (vgl. Röm 13,10), quae diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datum est nobis" (vgl. Röm 5,5). Es ist Allgemeingut der Forschung, dass nach Augustinus Erkenntnis und Liebe sich gegenseitig bedingen und nur die Liebe die Erfüllung des Gesetzes Gottes ist, was doch ein eminent innerer Vorgang ist.

communi utilitati consulens propter supernam societatem, alter etiam rem communem in potestatem propriam redigens propter adrogantem dominationem” (Gen. ad litt. 11,15,19f). Die Liebe, das Grundgesetz des christlichen Lebens, ist für ihn wesentlich gemeinschaftsbezogen, denn „sie sucht nicht das Ihrige“, wie er 1 Kor 13,5 häufig zitiert. Dazu gibt er seinen Mönchen im sog. „Praeceptum“, seiner bis heute noch befolgten Klosterregel, eine Deutung von paradigmatischer Geltung: „Caritas enim, de qua scriptum est quod ‘non quaerat quae sua sunt’ (1 Kor 13,5), sic intelligitur, quia communia propriis, non propria communibus anteponit. Et ideo, quanto amplius rem communem quam propria [uestra] curaueritis, tanto uos amplius profecisse noueritis; ut in omnibus quibus utitur transitura necessitas, superimineat, quae permanet, caritas.”⁸ Wie man bei dieser Sachlage eine Minimalisierung der sozialen Verantwortung durch Augustin behaupten kann, ist unerfindlich. Ferner kritisiert Fedotov, dass die Zwei-ciuitas-Lehre Augustins „presented an irreconcilable distance between the Christian and society” (S. 60). Dieses Urteil übersieht, dass die endgültige Scheidung der beiden ciuitates ein endzeitliches Ereignis ist. Die Gesellschaft hier und heute ist nicht identisch mit der ciuitas terrena, sondern erstere ist gemischt und beherbergt Bürger aus beiden ciuitates, die meist in Frieden miteinander kooperieren.⁹ Auch der Christ ist daher zur Mitarbeit in Staat und Gesellschaft, zur Loyalität und Solidarität verpflichtet.

c. S. N. Bulgakov (S. 66-97). In diesem sorgfältig ausgearbeiteten Kapitel schildert Tataryn Bulgakov als einen orthodoxen Theologen, der wie wenige andere sich gründlich und positiv mit dem Gedankengut Augustins auseinandergesetzt hat und dessen Ausführungen eine große Vertrautheit mit den Schriften des Kirchenvaters verraten. Starke Übereinstimmungen mit Augustin zeigt er in der Schöpfungslehre (z. B. creatio ex nihilo, prälapsarischer Zustand Adams, die absolute Erlösungsbedürftigkeit des Menschen), ja sogar in der Einschätzung der verhängnisvollen Folgen der Ursünde des Paradiesesfalls (S. 76-79). Mit sicherem Gespür hat er auf die zentralen Anliegen Augustins, die Wahrung der Souveränität Gottes, die absolute Erlösungsbedürftigkeit des Menschen und die Bedeutung des Sündenfalls in der Gnadenlehre (S. 76) oder auch auf die überzeitliche

⁸ Regula 3,5,2; L. Verheijen, *La Règle de Saint Augustin I. Études Augustiniennes*, Paris 1967, S. 430. Zum Ganzen vgl. G. Madec, Art. Commune - proprium. In: AL 1, Sp. 1079-1081.

⁹ Aus der immensen Literatur vgl. z. B. E. Lamirande, Art. Ciuitas dei. In: AL 1, 958-969; G. J. P. O’Daly, Art. Ciuitate dei (De -). In: AL 1, 969-1010.

Bedeutung der Gedanken Augustins über die Zeit im 11. Buch seiner *Confessiones* hingewiesen: "where he developed an analysis which remains unsurpassed" (ibd.).¹⁰ Bei aller Sympathie für den Bischof von Hippo stand Bulgakov diesem dennoch nicht ohne Kritik gegenüber, die er vor allem im Blick auf Augustins Ausführungen über den freien Willen des Menschen nach der Ursünde und auf seine Prädestinationslehre äußerte (S. 79-83). Wenn in dem Zusammenhang (S. 82) Bulgakov Augustinus freilich unterstellt, er habe durch seinen Prädestinationsbegriff 'die Kategorie der Zeit auf Gott bezogen', so muss man dagegenhalten, dass Augustinus das 'prae' in der Vorherbestimmung als aus der menschlichen Perspektive gesprochen aufgefasst haben wollte; menschlich-zeitliche Begriffe seien nötig, wenn man überhaupt über Gott reden wolle. Augustinus war sich durchaus bewusst, dass die Kategorie der Zeit auf den ewigen Gott nicht anwendbar ist und hat dies ausdrücklich gelehrt, z. B. in *Ad Simplicianum* 2,2: Anthropomorphe Ausdrücke, wozu auch alle Zeitbestimmungen gehören, sind auf Gott nie adäquat, sondern höchstens analog zu beziehen. Ein weiterer Kritikpunkt ist die Behauptung Bulgakovs, dass Augustins Erbsündenbegriff "produced subsequent false teaching: the Immaculate Conception" (S. 82). Augustinus hat zwar an die persönliche Sündenlosigkeit Marias geglaubt¹¹, aber nicht an ihre Unbefleckte Empfängnis. Da er nicht lehrte, dass die Erbsünde durch die Geburt ('childbirth', ibd.), sondern durch den Zeugungsakt des Mannes weitergegeben wird, setzt die Inkarnation nach Augustins Auffassung bzw. in der Konsequenz seiner Lehre auch nicht notwendigerweise eine Mutter voraus, die frei war von der Erbsünde und voll der Gnade, sondern nur das, was Ost und West im gemeinsamen Credo bekennen: 'empfangen durch den Hl. Geist, geboren aus der Jungfrau'. Bezüglich Augustins Lehre von der Ursprungsünde sollte trotz aller – auch berechtigten – Kritik beachtet werden, dass sie für Augustinus nicht Selbstzweck war, sondern im Dienste der Soteriologie stand: Sie ist für ihn der düstere Hintergrund, der die absolute Notwendigkeit der Erlösung durch Christus erklären hilft. Wenn ferner Bulgakov der Ansicht war, dass die augustinische Tra-

¹⁰ Das Thema „Zeit“ beschäftigt gerade die modernste Augustinus-Forschung wieder stark; vgl. z. B. N. Fischer und C. Mayer (Hg.), *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*. Freiburg-Basel-Wien 1998 (bes. S. 489-552); N. Fischer, *Aurelius Augustinus: Was ist die Zeit?* (*Confessiones* 11) Hamburg 2000; K. Kienzler, *Gott in der Zeit berühren. Eine Auslegung der Confessiones des Augustinus*. Würzburg 1998.

¹¹ Vgl. nat. et grat. 36,42; c. Iul. imp. 4,122.

dition die totale Zerstörung des Bildes Gottes im Menschen durch den Sündenfall impliziere (S. 91f), so bedarf dies einer Korrektur. Augustinus hat in einer Frühschrift (diu. quaest. 67,4 CCL 44A,167) zwar eine Äußerung getan, die in diesem Sinne gedeutet werden könnte; er hat sie aber in den *Retractationes* (1,26 CCL 57,84f) selbst ausdrücklich korrigiert, indem er die Folgerung betont zurückwies, durch die Ursünde habe der Mensch seine (Gott-) Bildlichkeit ganz verloren. Augustin hätte wohl keine Einwendungen gegen Bulgakovs Ausführungen über die Verdunkelung des Bildes Gottes im Menschen durch den Sündenfall erhoben, da er dies ja selbst in *De Trinitate* unzweideutig lehrte.¹²

Man kann abschließend dem Urteil Tataryns uneingeschränkt zustimmen, dass sich Bulgakov mehr als jeder andere orthodoxe Theologe mit Augustins Werk auseinandergesetzt hat und dabei zum positiven Ergebnis gekommen ist, dass Augustins Theologie nicht nur die westliche Tradition, sondern die christliche Gedankenwelt insgesamt befruchtet hat (S.83f).

d. G. V. Florovsky (S. 97-118). Im Vergleich zum bisher Gesagten bringen die Ausführungen über Florovskys Beschäftigung mit Augustin nichts wesentlich Neues. Es wird darauf hingewiesen, dass seine theologischen Interessen sich in vielen Punkten mit den Schriften Augustins berührten, vor allem in der Lehre über Schöpfung und Erlösung. Florovsky wird mit der Einschätzung Augustins als "really an Eastern Father" zitiert (S. 102; vgl. S. 117). Für den westlichen Leser ist dies freilich ein recht zwiespältiges Lob. Es vermittelt den Eindruck, dass alles, was wahr und gut ist, notwendigerweise das Epitheton „östlich“ verdiene, als ob der Osten und nur er in seiner hellenistischen Gestalt das Maß aller wahren christlichen Theologie sei, der Maßstab der Rechtgläubigkeit schlechthin: a truly "Catholic theology can only exist in Hellenism" because "Hellenism in the Church has been as if immortalized; it has entered into the very fabric of the

¹² Vgl. trin. 14,4,6: „... die menschliche Seele ist ... niemals ohne Verstand und Vernunft; wenn sie daher nach dem Bild Gottes geschaffen ist, sofern sie ihren Verstand und ihre Vernunft zur Erkenntnis und Schau Gottes gebrauchen kann, so ist in der Tat ... das Bild Gottes, mag es verdunkelt und entstellt sein, ... immer vorhanden.“ Was der Mensch verloren hat, das war nach Augustin die Urstandsgnade, mit dem physischen und metaphysischen Tod als Folge. Letzterer ist in den Glaubenden durch die Erlösungsgnade Jesu Christi bereits beseitigt, die Befreiung vom leiblichen Tod erhoffen wir bei der Auferstehung von den Toten, wenn Christus auch unseren Leib erlöst und wiederherstellt. Vgl. auch diu. qu. 67,4,6. Zur Lehre Augustins von der 'imago dei' vgl. z. B. C. Mayer (oben Anm. 3); G. Bonner, *Augustine's Doctrine of Man: Image of God and Sinner*. Augustinianum 24 (Roma 1984) 495-514.

Church as an eternal category of Christian existence" (S. 117). Was dann „westlich“ bzw. „katholisch“ bedeuten, braucht man nicht erst indirekt zu erschließen, Florovsky sagt es uns ungeschminkt: "Catholicism is a mistaken Christianity in its very spirit ... it is undeniable that the Old Testament in effect until [the time of] grace remained unsurmounted in Catholicism and faith in Latinism transformed into a 'false gnosis', a proof system, a codex of juridical norms" (S. 108). Dieses vernichtende Urteil hindert Florovsky freilich nicht, Augustins Schöpfungslehre, insbesondere über die *creatio ex nihilo*, lobend zu verwerten (S. 112). Er kann dies umso leichter, als er ihm trotz seiner vielen westlichen Irrtümer, eigentlich inkonsequenterweise, eine 'hellenistische Mentalität' (S. 117), eine "Eastern perspective" (S. 118) zuschrieb.¹³

Augustinus selbst empfand den Kirchen des Ostens gegenüber größte Hochachtung und Wertschätzung, wie er mehrfach betonte, und sah sich und den Westen mit ihnen in kirchlich-sakramentaler Einheit verbunden. Er verschloss sich auch nicht einer objektiven Kritik, er wünschte sogar für 'alle seine Schriften freimütige Kritiker', wie er in *De trinitate* (3 Prol. 2) schreibt: „Wie ich indes nicht wünsche, dass mein Leser mir ergeben ist, so möchte ich nicht, dass der Kritiker sich selbst ergeben ist. Jener soll mich nicht mehr lieben als den katholischen Glauben, dieser sich nicht mehr als die katholische Wahrheit. Wie ich zu jenem sage: Verlass dich nicht auf meine Schriften, wie wenn sie kanonisch wären ... so sage ich ich zu dem anderen: Kritisiere meine Schriften nicht nach dem Maße deiner Vorurteile und Rechthabereien, sondern nach dem Maße der göttlichen Schriften und der unbeugsamen Vernunft!“ (vgl. ibd. 1,3,5).¹⁴

Man stimmt dem abschließenden Urteil Tataryns gern zu, dass Florovsky "perceived Augustine as an ambiguous figure" (S. 118), da er nicht entscheiden konnte, 'ob dieser zur östlichen oder zur westlichen Kirche oder zu beiden gehörte' (ibd.). Den Grund für dieses Schwanken sieht Tataryn in der Unfähigkeit Florovskys, genau zu bestimmen, was eigentlich unter "Hellenic Christianity" (ibd.) zu

¹³ Der Vorwurf des Juridismus an die katholische Kirche des Westens mag nicht unberechtigt sein, er ist innerhalb dieser selbst oft genug schon erhoben worden, nicht zuletzt durch Luther und den Protestantismus, aber inwiefern der Juridismus auf Augustinus zurückgeht, das müsste erst noch bewiesen werden, da doch gerade Augustinus etwa Röm 7 und den Galaterbrief mit seiner Gesetzeskritik sehr ernst genommen hat. Andererseits kann man den Einwand nicht unterdrücken, dass 'Hellenismus' ganz gewiss keine biblische Kategorie ist.

¹⁴ Vgl. hierzu auch das Gebet, mit dem er *De Trinitate* (15,28,51) beendet und das tiefe Demut und Selbstkritik atmet.

verstehen sei. Als weiteren Grund muss man wohl noch hinzufügen, dass Florovsky die Schriften Augustins zu wenig kannte und zu eklektizistisch benützte.

e. V. V. Zenkovsky (S. 119-127). Dieser Autor betonte in besonderer Weise die Bild-Gottes-Theologie, die nach seiner Meinung in der Patristik unterentwickelt war, weil die Väter das Bild Gottes zu einseitig auf den Intellekt und die Freiheit des menschlichen Geistes begrenzten (S. 121). Zenkovsky anerkannte insbesondere den Beitrag Augustins zur Bild-Gottes-Theologie, in Anspielung auf den Anfang der *Confessiones*: Die Fähigkeit, die Anlage, Gott zu suchen und nachfolgend zu sehen aufgrund unserer wesensmäßigen Ausrichtung auf Gott, in dem allein die menschliche Seele Frieden findet (S. 122). Er sah freilich auch in Augustin den Anfang des unterschiedlichen Weges von Ost und West: das überstarke Bewusstsein des Kluftes zwischen Gott und der gefallen Welt im Westen, während der Osten weder das Licht Gottes im Kosmos noch sein Ziel, Vergöttlichung, aus den Augen verloren habe (S. 124). Im Großen und Ganzen schloss sich Zenkovsky der schon mehrfach erwähnten Kritik an Augustin und dem Westen an: Überstarke Betonung von Sünde und Begierlichkeit als herrschender Kraft im Menschen, Unterschätzung der in der Schöpfung auch nach dem Sündenfall noch vorhandenen positiven Energien. Doch übersah Zenkovsky völlig, dass Augustin sowohl außerordentlich oft über das Licht Gottes spekuliert hat¹⁵ als auch vertraut war mit der Vorstellung von der Vergöttlichung des Menschen dank der Inkarnation¹⁶, auch wenn dies Zenkovsky übersah oder nicht sehen wollte.

f. N. A. Berdiaev (S. 127-143). In der Deutung der menschlichen Freiheit und des Sündenfalls unterschieden sich Berdiaev und Augustin, wie sich überhaupt östlich-orthodoxe und westlich-katholische Denkungsart darin am stärksten unterscheiden (S. 130). Es

¹⁵ So gibt es geradezu Tausende von Stellen, wo Augustin über "lumen" bzw. "lux" spricht, wenn er z. B. Ps 35/36,10 "in lumine tuo uidebimus lumen" oder ähnliche Schriftstellen auslegt; vgl. etwa conf. 9,23; 13,5; trin. 7,4; Io. eu. tr. 25,17; 26,4; 34,5; en. Ps. 8,10; 35,15 usw. Es ist allerdings typisch für Augustin, dass er das Licht Gottes nicht im äußeren Kosmos, sondern im Inneren des Menschen sucht. Der Mensch findet es nur dann, wenn er seine wandelbare Natur transzendiert. Eine der bekanntesten Stellen im Werk Augustins ist *De uera religione* 39,72.

¹⁶ Vgl. dazu G. Bonner, Art. *Deificatio*: AL 2,265-267 (mit reichen Literaturangaben). Der Autor sei mit seinem letzten zusammenfassenden Satz zitiert (ebd. 266): "The essence of A.'s doctrine of deification is, then, man's participation in God through the humanity of Christ without any change in man's creaturely status: «dii enim creati non sua ueritate, sed dei ueri participatione sunt dii»" (ciu. 14,13).

klingt bei Berdiaev und bei den meisten orthodoxen Denkern – direkt oder indirekt – der Vorwurf an, als ob Augustin und der Westen allgemein den in der Schöpfung angelegten freien Willen des Menschen unterbewerteten. Zweifellos hat der augustinisch beeinflusste Westen eine pessimistischere Sicht vom freien Willen des gefallen Menschen als der Osten. Erstaunlich ist jedoch, dass in der östlichen Kritik ein wesentlicher Gesichtspunkt Augustins unbeachtet blieb. Augustin bestritt nicht die Fähigkeit des freien Willens zum natürlich Guten, wohl aber dessen Verdienstlichkeit ohne die Gnade. Dennoch hat er dem freien Willen eine wichtige, wenn nicht gar unerlässliche Funktion zuerkannt. Er beschreibt diese in *Ad Simplicianum* (1,1,14 CCL 44,18) in Auslegung von Röm 7,24f: „Folgendes bleibt nämlich in diesem sterblichen Leben dem freien Willen noch (zu tun) übrig, nicht dass der Mensch die Gerechtigkeit erfüllt, wenn er will, sondern dass er sich in demütig bittender Frömmigkeit dem zuwendet, aufgrund dessen Gabe er sie erfüllen kann.“¹⁷ Die demütige Hinwendung zu Jesus Christus erschließt dem gefallen Menschen die Gnade und damit die Fähigkeit, das Gute zu tun. Der Stolz war für Augustin die Haltung, die allem Guten seinen Wert bei Gott zerstört; denn – wie Augustin außerordentlich oft Jak 4,6 (= 1 Petr 5,5) zitiert – „Gott widersteht den Stolzen, den Demütigen aber schenkt er seine Gnade“. Demut ist für Augustin die ständige Bedingung für Gnade, die den Menschen das Böse zu überwinden und das Gute zu tun befähigt und animiert; die Demut aber ist wesentlich an den freien Willen des Menschen gebunden, und zwar vor und nach Empfang der Gnade, sie ist die Offenheit des Willens für die Gnade. Augustin hat der Sache nach die beiden Freiheiten, wie Berdiaev sie herausarbeitet (S. 131f), durchaus gekannt, aber die „erste Freiheit“ Berdiaevs hat für ihn nur insofern Bedeutung und Wert, als sie zur Demut und damit zur „zweiten Freiheit“ führt. Bleibt sie in sich, verführt sie zum Stolz und schließt damit von der Erlösungsgnade Jesu Christi aus.¹⁸

¹⁷ Vgl. in dem Zusammenhang die doppelte Aufforderung Augustins, demütig zu flehen: „Humiliter ergo dicendum est homini uicto damnato captiuo ..., humiliter exclamandum est ...“

¹⁸ Vgl. z. B. en. Ps. 65,5 CCL 39,842: „Si ergo deus operatur in te, gratia dei bene operaris, non uiribus tuis. Ergo si gaudes, et time, ne forte quod datum est humili, auferatur superbo.“ Zu Demut/Stolz bei Augustinus vgl. Th. G. Ring, Augustinus: Die Auslegung des Briefes an die Galater. Die angefangene Auslegung des Briefes an die Römer. Über dreiundachtzig verschiedene Fragen: Fragen 66-68. ALG Prolegomena 2. Würzburg 1997, S. 34-36.337-339.381f.

Berdiaev sieht auch einen Unterschied in der östlichen und westlichen Auffassung von Liebe und damit zusammenhängend von Erlösung (S. 137f). Dabei schreibt er dem Westen mehr eine objektivierte Form der Liebe zu, die nach außen aktiv ist, und dem introvertierten Osten eine Sicht, nach der Erlösung eine Umgestaltung (durch die Liebe) von innen bedeutet. Es ehrt Berdiaev, dass er dabei die westliche Sichtweise nicht abwertet, sondern beide, Ost und West, als wechselseitig komplementär betrachtet, wie Tataryn formuliert (S. 136): "The two approaches were not in conflict, but rather mutually complementary." Allerdings sieht Berdiaev den Westen dabei in größerer Gefahr, wofür er Augustins Vermischung von Kirche und *ciuitas dei* die Schuld gibt, der Grundlage für das Entstehen etwa des Papismus, ("All papism grew from this mixing ..." S. 138). Man kann dazu nur bemerken, dass in der Forschung eine „Vermischung“ von Kirche und Gottesstaat durch Augustin als überholte Ansicht gilt.¹⁹ Es ist ebenso höchst anfechtbar, Augustin "as an early example of the objectification of God and ultimately the distancing of God and humanity" (S. 137) hinzustellen, zudem ist dies eine völlige Verkenning von Augustins Liebesbegriff und seiner Ausführungen über die Innewohnung des dreifaltigen Gottes im Menschen.²⁰ Bei dieser Sachlage liegt es nahe, die Beobachtung Tataryns, dass Berdiaev keine originalen Werke Augustins zitiere, [sondern nur *Papini, S. Augustine*] (S. 142 Anm. 454), nicht nur auf Augustins Lehre von Ehe und Sexualität, sondern auf die meisten der Urteile Berdiaevs über Augustin zu beziehen.

Der abschließende Versuch Tataryns, die unterschiedlichen Biographien Berdiaevs und Augustins zur Erklärung heranzuziehen, mag durchaus hilfreich sein, doch ist dabei die Deutung der Bekehrung Augustins als Überwindung des Sexualtriebes mehr als anfechtbar (S. 142f). Zweifellos hat sich Augustin auch zu einem mönchisch-asketischen Leben bekehrt, aber dies war nur zweitrangig und ist eher als Folge der Bekehrung anzusehen. Augustin selbst interpretiert in den *Confessiones* seine Bekehrung als Überwindung des Stolzes und Hinwendung zur Demut Jesu, in dessen Menschwerdung Gott selbst demütig geworden ist, um den Menschen vom Tumor des Stolzes zu heilen und seine Liebe zu nähren. Die Bekehrung beinhaltet nach

¹⁹ Vgl. dazu oben Anm. 9.

²⁰ Am bekanntesten ist der Satz Augustins in *conf.* 3,11 CCL 27,33: "Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo." Vgl. z. B. auch *en.* Ps. 141,2 CCL 40,2046f: "Homo ergo interior, in quo coepit habitare Christus per fidem, uoce sua, non strepitu labiorum, sed in affectu cordis clamet ad dominum."

Augustin somit die gläubige Erkenntnis des Sakraments der Menschwerdung und die demütige Nachfolge des demütigen Gottes Jesus, sie ist zugleich die Abwendung von irrümlichen Vorstellungen und Hinwendung zur "catholica ueritas", zur "sana doctrina" der Kirche.²¹ Gut beobachtet ist durch Tataryn, dass Gottes Macht in der Gnade von Augustin nie als einschränkende Gewalt empfunden wurde, während Berdiaev die Gnade zwar als göttliche, aber dennoch von außen wirkende Macht ansah (S. 143). Man könnte hinzufügen, dass nach Berdiaev Begnadung als Fremdbestimmung, nach Augustin aber als Befreiung zur Selbstbestimmung zu sehen ist: eine wesentlich unterschiedliche Sicht! Allerdings kann man mit Tataryn nicht sagen, dass für Augustin "... his conversion was not the product of any action of his own, but exclusively the power of God's grace" (S. 142). Nach Augustins Überzeugung vielmehr hemmt die Gnade nicht die menschliche Aktivität, sondern ermöglicht sie erst und lenkt sie in die richtige Richtung. Es war Gottes Gnade, die Augustin suchen und finden ließ, aber Augustin war es, der suchte und fand: eine Kooperation unter dem Primat der Gnade, die die menschlichen Kräfte aktiviert.²²

Tataryn beendet seine Untersuchung mit einer "Conclusion", in der er eine abschließende Zusammenfassung seiner Ergebnisse sowie Übersicht, Klärung und Ausblick gibt (S. 147-154). Er analysiert gekonnt die geistige Situation vor allem der russischen Emigration mit dem Institut St. Sergius in Paris als Brennpunkt. Für die gesamte Emigration war sowohl Rückbesinnung auf die Quellen und Werte der russischen Nation, die mit der orthodoxen Kirche weitgehend gleichgesetzt wurde, als auch die Beschäftigung mit der westlichen Geisteshaltung und Religiösität, primär verkörpert durch das westlich-

²¹ Vgl. conf. 7,24f CCL 27,108f. Daraus seien nur Kernsätze zitiert: "Non enim te-nebam deum meum Iesum humilis humilem nec cuius rei magistra esset eius infirmitas noueram. ... Ego uero aliud putabam ... Quid autem sacramenti haberet uerbum caro factum, ne suspicari quidem poteram. ... Ego autem aliquanto posterius didicisse me fateor, in eo, quod uerbum caro factum est, quomodo catholica ueritas a Photini falsitate dirimatur. Improbatio quippe haereticorum facit eminere, quid ecclesia tua sentiat et quid habeat sana doctrina." Vgl. auch den Anfang der confessiones (1,1,1), wo bereits angekündigt wird, dass Gott den Stolzen widersteht, und die Inkarnation erwähnt ist.

²² Vgl. vor allem corrept. 4 PL 44,918: "Sed potius intelligant, si filii dei sunt, spiritu dei se agi, ut quod agendum est agant; et cum egerint, illi a quo agunt gratias agant. Aguntur enim ut agant, non ut ipsi nihil agant". Vgl. ferner en. Ps. 118,27,4 CCL 40,1758; gr. et pecc. or. 1,26 CSEL 42,146.

katholische Christentum²³, lebensnotwendig. Eine fruchtbare Auseinandersetzung musste Augustinus, den unbestrittenen geistigen Vater der westlich-christlichen Denkart, einschließen, besser gesagt, mit ihm beginnen. Es ist verständlich und sachlich berechtigt, dass dabei auch kritische Töne anklingen mussten. Doch gewinnt man aus der Darstellung Tataryns nicht die Überzeugung, dass die russischen Theologen und Denker sich umfassend mit Augustins Werk beschäftigt haben. Konkret genannt werden soll, dass von den behandelten Autoren, jedenfalls nach Tataryns Darstellung, weite Bereiche des augustininischen Œuvre nicht berücksichtigt wurden. Es handelt sich dabei um umfangreichste Werke wie *De Trinitate*, die exegetischen Arbeiten und hier vor allem die über die johanneischen Schriften, das gesamte Predigtwerk einschließlich der drei große Bände füllenden Psalmenauslegung, den Briefcorpus und vieles andere mehr. Gerade sie sind nicht aus apologetischen Gründen gegen bestimmte Häresien oder Falschmeinungen verfasst worden, so dass zumindest auf sie die Charakterisierung Tataryns nicht zutrifft: "Augustine's theology is not the theology of dialogue; it is rather the theology of debate" (S. 150).

Tataryn hat zu Recht gleich zu Anfang seiner Untersuchung den Mangel an gründlicher Kenntnis über Augustins Werk angedeutet, als er darauf verwies, dass Augustin nicht zu den eigentlichen Autoritäten der russisch-orthodoxen Theologie zähle (vgl. oben das Zitat aus S. 2 sowie S. 153). Man bekommt den Eindruck, dass die behandelten Autoren, abgesehen vielleicht von S. N. Bulgakov, sich mit Augustins Werk eher sporadisch auseinandergesetzt haben, indem sie bestimmte Themenkreise (Schöpfung, Erlösung, Gnade, Freiheit) immer wieder herangeholt und kritisch durchleuchtet haben, und das oft mit dem Ergebnis, dass "blessed Augustine" sich hier geirrt und die (russisch-) orthodoxe Tradition das behandelte Problem besser gelöst habe, auch wenn sie sich nicht alle dabei so drastisch und abwertend artikulierten wie Berdiaev (S. 150). Tataryn spricht es deutlich und zutreffend aus, wenn er bemerkt: "Each author in his own way condemned the Augustinian position because it was perceived as giving greater strength to human error than to divine intent" (S. 151). Es ehrt Tataryn, wie er Augustinus würdigt und die Kritik der erörterten

²³ Die protestantische Theologie ist zwar manchmal angeklungen, spielt aber in Tataryns Untersuchung kaum eine Rolle, ebenso wenig wie die mittlere und jüngere katholische Theologie, die beide höchstens im Blick auf die Wirkungsgeschichte Augustins Erwähnung finden.

Denker an ihm zumindest 'suauiter in modo' darstellt, um dadurch die Größe und Gedankentiefe Augustins nicht zu schmälern (S. 153f).²⁴

Den westlichen Leser erstaunt nicht die sachliche Kritik an Augustins Lehren – auch im Westen gab es sie und gibt sie es sogar zunehmend –, sondern die Tatsache, aus welchem Überlegenheitsgefühl heraus sie mitunter vorgebracht zu werden scheint, so dass man den Verdacht nicht los wird, hier sei nicht nur sachliche Wissenschaftlichkeit, sondern auch Ideologie am Werk.²⁵ Entschuldigt werden soll dies nicht, wohl aber erklärt mit der Mentalität von Emigranten, die befürchten, ohne innere und äußere Absetzung von dem sie umgebenden westlichen „Meer“ in diesem geistig unterzugehen. Angesichts des nie auslotbaren, unendlichen Mysteriums Gottes wäre es doch möglich und angebracht, in aller Bescheidenheit und Demut die eigenen Grenzen anzuerkennen und zuzugestehen, dass es viele Wege zur Erkenntnis Gottes gibt, die – von der offensichtlichen Häresie einmal abgesehen – alle in gleichberechtigter Weise sich dem Geheimnis des einen und dreifaltigen Gottes und seiner Offenbarung zu nähern suchen, die sich gegenseitig ergänzen und bereichern, aber nicht herabsetzen und verwerfen. Große orthodoxe Denker haben ersteres ja uneingeschränkt anerkannt und ausgesprochen, wie oben mehrfach hervorgehoben wurde. Auch Tataryn tut dies vielfach und überzeugend. Man wird seine Untersuchung – gerade auch als westlicher Leser – gern und mit Gewinn studieren und dem Autor in voller Anerkennung seiner Leistung für die neuen Perspektiven, die er dem Westen bezüglich der uns weithin so fremden russisch-orthodoxen Theologie erschlossen hat, mit großem Respekt danken. Tataryn hat sein Ziel erreicht und mit seiner Arbeit der Ökumene gedient.

Thomas Gerhard Ring OSA, Würzburg

²⁴ Vgl. z. B. S. 153, wo Tataryn in Blick auf J. Meyendorff, der Augustins Erbsündenlehre auf eine falsche Exegese von Röm 5,12 zurückführt, erklärt: "This is less than adequate treatment of the depth of Augustine's work." Um diesen Satz auch sachlich zu untermauern: Augustin hat seine Erbsündenlehre nicht aus Röm 5,12 abgeleitet, sondern erst relativ spät mit diesem allerdings falsch verstandenen Pauluswort den Pelagianern gegenüber begründet, nämlich erst seit pecc. mer. 1,8-11, während er die Ursprungssünde spätestens 20 Jahre zuvor in Simpl. 1, entstanden um 397, schon klar gelehrt hat; vgl. Th. G. Ring, An Simplicianus zwei Bücher über verschiedene Fragen. ALG Prolegomena 3. Würzburg 1991, S. 333f, insbesondere Anm. 462.

²⁵ Ein extremes Beispiel dafür ist Michael Azkoul, *The Influence of Augustine of Hippo on the Orthodox Church. Text and Studies in Religion* Vol. 56. Lewiston, NY-USA 1990. Allerdings soll mit diesem Elaborat das Werk Tataryns keinesfalls in Verbindung gebracht werden.