

russischen Diözesen aufführen, sondern hier klar trennen, da Moskau erst Jahrzehnte später mit eigenen Diözesen im Ausland auftrat.

Das Nebeneinander von mehreren russischen Diözesen im Ausland (z. B. in San Francisco residierten zeitweise drei Bischöfe, die sich auf die russische Kirche beriefen - Auslandskirche, Metropole und Moskau) wirft die Frage auf, ob der Verf. seine Untersuchung nicht besser ausschließlich auf die Diözesen des Moskauer Patriarchats hätte beschränken sollen. Die Aufnahme der Erneuererdiözesen ist ausgesprochen problematisch. Aus Moskauer Sicht sind die Erneuerer eine unkanonische Gruppe, die man nicht einmal als Kirche anerkannte. Nur das Ökumenische Patriarchat erkannte die Erneuerer zeitweise an, was Moskau bis heute als Einmischung in russische Angelegenheiten verurteilt. Doch wenn die Erneuerer aufgenommen werden, wie steht es dann mit den heutigen Abspaltungen von der Patriarchatskirche. Seit 10 Jahren gibt es auf dem „kanonischen Territorium“ des Moskauer Patriarchats – dem Territorium der ehemaligen Sowjetunion - fast 50 parallele orthodoxe Diözesen zur russischen Kirche, die häufig den Namen der historischen russischen Diözesen übernommen haben: die ukrainische orthodoxe Kirche (Patriarchat Kiew), die autokephale ukrainische orthodoxe Kirche, die freie russische Kirche (Jurisdiktion Vladimir-Suzdal) und die russische orthodoxe Kirche im Ausland haben eigene Diözesen errichtet. Wenn die Erneuerer aufgenommen wurden, gehören dann diese Diözesen nicht auch in die Liste?

Dennoch füllt die Arbeit Patocks eine Lücke und wird sicher für all jene nützlich sein, die sich mit der jüngeren russischen Kirchengeschichte befassen wollen.

*Gernot Seide, Ottobrunn*

*Paul Valliere, Modern Russian Theology. Bukharev, Soloviev, Bulgakov. Orthodox Theology in a New Key, Michigan: Eerdmans Publishing Company 2000, 443 S.*

Nach dem politischen Wandel in Russland war die Hoffnung aufgekeimt, dass eine Rückbesinnung auf die russischen religiösen Philosophen und Theologen der geistigen Entwicklung neue Impulse geben könnte. Nach einem kurzlebigen Enthusiasmus war es wieder still geworden um die russische Religionsphilosophie. Paul Valliere beendet diese Ratlosigkeit: er will zeigen, dass russische Religiosität, weil sie nicht die unmittelbare und selbstverständliche Relation westlicher Religionen zur Moderne hatte, eben deshalb eine höchste bewußte und komplexe Haltung zum Problem „Orthodoxie und menschliche Erfahrung“ ausarbeiten mußte. Valliere stellt drei Theologen vor, die er zu einer „Russian school of modern orthodox theology“ zählt. Die Lebens- und Schaffenszeit dieser drei Denker umfasst mehr als ein Jahrhundert: A.M. Bukharev (1824-1871), Vl. S. Soloviev (1853-1900), S. N. Bulgakov (1871-1944). Valliere weist diesen Theologen drei Denkschritte zu: mit Bukharev hat die russische Orthodoxie zum ersten Mal ihre Stellung innerhalb der modernen Welt überhaupt ins Auge gefaßt. In Vladimir Soloviev, als critical turn, stellte sich die Orthodoxie die Aufgabe, von den menschlichen Erkenntnisbedingungen her den Gottesglauben zu problematisieren. Er war Mystiker und zugleich kritisches Bewußtsein. Die Lehren

Bulgakovs nennt Valliere „Dogmatics of the Humanity of God“. Letztere Formulierung - dogmatics - soll nicht als ein Rückfall hinter die kritische Position Solovievs verstanden werden, sondern als ein Hinausgehen über ihn, insofern die Menschlichkeit Gottes nicht in einer utopischen Theokratie ersehnt wird, sondern als das Faktum eines offenen und perennierenden Dialogs zwischen Gott und der Welt erscheint.

Der Begriff „bogochelechestvo“ (= Gottmenschentum), den Valliere in Anlehnung an Karl Barth „humanity of God“ übersetzt, ist der systematische Ausgangspunkt für alle drei Denker. Von Bukharev zu Bulgakov ereignet sich eine fortschreitende Verinnerlichung dieses Begriffs in der Moderne und für die Moderne und nicht zuletzt für eine moderne russische Orthodoxie. Valliere verbindet mit diesem Begriff die Vorstellung einer Kirche „von unten“, nämlich einer Kirche, in der die Belange des Menschen die Grundlage ekklesiastisch-anthropologischer Kultur bilden. Gerade die russischen Denker verbinden in erstaunlichem Maße Religion und menschliche Erfahrung, was eben ihre Modernität ausmacht.

Der Kernbegriff bogochelechestvo ist bekannt geworden durch Solov'evs „Vorlesungen über das Gottmenschentum“. Inwieweit der Schellingfreund Solov'ev mit „Gottmenschentum“ bewußt an das Erbe des Idealismus anknüpft, könnte noch als untersuchenswertes historisches Problem gestellt werden. Schelling etwa hat im Bruno die Menschwerdung Gottes als Gottwerdung des Menschen behandelt. Bemerkenswert ist, dass bei Solov'ev und Bulgakov der kulturelle Prozeß der Vermittlung von Gott und Mensch nicht unendlich harmonisierbar ist. Das Prinzip der Mediatisierbarkeit bzw. Nicht-Mediatisierbarkeit ist die „Sophia“. Die „Sophia“ stellt zwar die göttliche Weisheit dar; durch sie geht aber ein „Riß“ (gap), so Valliere, der die göttliche Weisheit von allen jenen Elementen trennt, die ganz in die irdische Welt verstrickt sind. Wie mit dem Bösen, der Sünde, dem Tod umzugehen sei, hat sich schon Schelling in der Freiheitsschrift (1809) gefragt. Soloviev und Bulgakov lösen das Problem der Unvermittelbarkeit des Faktums des Bösen nicht. Dass sie aber das Problem der Unvermittelbarkeit der Faktizität des Bösen gestellt haben, macht die Modernität der Sophienlehre aus. Hegels Mediatisierungsgeschehen einer absoluten Vernunft liegt dem „sophienhaften“ bogochelechestvo jedenfalls nicht zu Grunde. Was für die Vernunftkritik der Postmoderne ein Vorteil ist, erweist sich sozialpolitisch-feministisch als (scheinbarer?) Nachteil: die Sophia, als (weibliche!) vierte Hypostase, kann nicht in die Trinität vermittelt werden. Vallieres Darstellung ist engagiert, lebendig und überzeugt durch seine hermeneutische Kraft. Kritische Einwände gegen Paul Vallieres Buch könnte man nur dann haben, wenn man eine nicht-theologische Perspektive auf die russischen religiösen Philosophen wählt. Sie ließen sich zur „Lebensphilosophie“ zählen, die, nach Foucault, einsetzt, nachdem der kritische Verstand die Erfahrungswelt unter seine Denkgesetze gebracht hat. Dann wendet sich die Denkanstrengung den sogenannten „objektiven Synthesen“ zu, die Foucault „das Wort Gottes, den Willen bzw. das Leben“ nennt. Als solche neuen Metaphysiken einer Lebensphilosophie, Willensphilosophie und Existenzphilosophie könnte die russische religiöse Philosophie möglicherweise auch beschrieben werden. Doch dies ist ein Einwand „von außen“, der die Anlage von Vallieres Buch nicht berührt. Besonders bemerkenswert ist auch, dass Valliere auf den vergessenen Denker Bukharev aufmerksam macht und damit auf den lange übersehenen Bereich der Geistlichen Akademien in Moskau, Petersburg und Kiev. Bukharevs Lehrer F. A. Golubinskij war schon Schelling als außerordentliche

Persönlichkeit bekannt. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts waren die Argumentationen um „Glauben und Wissen“ auf den Geistlichen Akademien von einer intellektuellen Höhe, die allererst wieder eingeholt werden muß. Paul Vallieres Buch ist ein Meilenstein auf diesem langwierigen Weg.

*Sigrun Bielfeldt, München*

*Alexander Loichinger, Ist der Glaube vernünftig? Zur Frage nach der Rationalität in Philosophie und Theologie. Teil I und II., (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie, Bd. 3/I u. II), Neuried: ars una 1999, 894 S., (ISBN 3-89391-453-6)*

Für staatliche Universitäten in Deutschland gilt der Verfassungsgrundsatz der Freiheit der Wissenschaft als eines Spezialfalls der allgemeinen Meinungs- und Gewissensfreiheit. Theologische Fakultäten und Studieneinrichtungen in der hiesigen und in anderen freiheitlichen Gesellschaften tun daher gut daran, ihre akademische Stellung nicht lediglich mit Verweis auf kirchliche Autorität zu behaupten, sondern im freien wissenschaftlichen Diskurs zu begründen und zu legitimieren. Solcher Diskurs wird alsbald mit der Frage beschäftigt sein: Ist der Glaube vernünftig? Wissenschaftlich seriös erörtern läßt sich diese Frage nur unter der Voraussetzung, dass mit ihr die Rationalitätsproblematik und das Problem der Vernünftigkeit der Vernunft verbunden wird. Denn sowenig die Freiheit theologischer Wissenschaft sich mit unkritischer Autoritätshörigkeit verträgt, so sehr bedarf die Rationalität, welche die Wissenschaftlichkeit der Wissenschaften ausmachen soll, einer reflexiven Selbstaufklärung, um von bloßer Konvention unterscheidbar zu sein, die als unaufgeklärte Prämisse ihrerseits nichts anderes wäre als eine wissenschaftsfremde Voraussetzung.

Begriff und Gehalt von Rationalität einer präzisen Bestimmung zuzuführen, um auf dieser Grundlage das Verhältnis von Vernunft und Glaube zu klären, ist das ehrgeizige Ziel der voluminösen Untersuchung von Alexander Loichinger, die unter der Betreuung und Leitung von Heinrich Döring angefertigt und im WS 1998/99 von der Katholisch-Theologischen Fakultät München als Habilitationsschrift angenommen wurde. Das Werk gliedert sich in vier Teile: I. Rationalität und Intelligibilität (S. 17-70); II. Was bedeutet Rationalität? (S. 73-312); III. Was bedeutet Glaube? (S. 315-442) IV. Rationalität und Glaube (S. 445-831). Ein Literaturverzeichnis (S. 833-881) und ein Personenregister (S. 883-894) sind beigelegt. Die heuristische Grundannahme aller Einzelerörterungen ist durch die These umschrieben, derzufolge Theologie ihre Funktion im Kontext der universitas literarum nur dann sachgemäß erfüllen kann, wenn sie an der modernen wissenschaftstheoretischen Grundlagenreflexion konstruktiv und kritisch partizipiert, um in deren Kontext sich selbst als Wissenschaft und in einem damit die Wissenschaftlichkeit der Wissenschaft in rationaler Verantwortlichkeit zu begründen und fortzuentwickeln.

Die Frage nach der Intelligibilität religiöser Glaubensaussagen, die nach Auffassung des Vf.s der eigentümlichen Rationalitätsfrage logisch vorgeordnet ist, wird in Teil I verhandelt. In Auseinandersetzung mit dem namentlich im sog. Wiener Kreis