

# Die „russische Idee“ als Geschichtsphilosophie\*

Von WILHELM GOERDT (Münster)

## I

Dostojewski schreibt 1870 in einem Brief an Apollón Majkov aus Dresden: „... die Ausländer ... O wie klug sind sie! ... Wie gut sind sie über ihre eigenen Angelegenheiten unterrichtet! Wie sehen sie die Zukunft voraus! Wie verstehen sie es, mitunter ins Schwarze zu treffen! ... Aber – kaum handelt es sich um Rußland, da scheint es, als rede ein Fiebernder im Dunkeln, weiß der Teufel was! Ich glaube, in Europa weiß man vom Stern Sirius mehr als von Rußland ...“<sup>1</sup> – Diese von Dostojewski beschriebene und auf uns lastende Unwissenheit ist das Ergebnis einer seit Jahrhunderten zwiespältigen Beziehung der Staaten und Völker Europas zu russischem Land und Reich.

Nach den goldenen Zeiten der Kiewer Rus', die jäh mit dem Einbruch der Tartaren Mitte des 13. Jahrhunderts verfliegen, tritt Moskowien erst in der Epoche der sich auflösenden *res publica christiana* wieder in den Blick politisch und wirtschaftlich interessierter europäischer Mächte.

Aber alle Pläne, die man um und mit Moskau hegt – Großeinsatz gegen die Türken, Handelsbeziehungen, Missionspläne, ökumenische Bestrebungen – sind an die Beantwortung von zwei fundamentalen Fragen als an die Bedingungen ihrer Möglichkeit gebunden: 1. Sind die Moskowiter (oder Russen) Barbaren oder Christen? Sind sie „schismatici et christiani nominis inimici“<sup>2</sup>, „without true knowledge of God“<sup>3</sup> oder der Hort der Rechtgläubigkeit<sup>4</sup>? Und 2. Was stellt Moskowien staatsrechtlich dar? Ist es christlich und kann man es in die *res publica christiana* integrieren, für deren Zwecke einspannen – oder aber ist es so, daß der Moskowiter, „wo er Luft hat, ärger tyrannisieret als der Türck“<sup>5</sup>,

---

\* Antrittsvorlesung, gehalten am 27. 5. 1967 an der Westf.-Wilhelms-Universität zu Münster/W.

1 Fr. Hitzer (Hrsg.): F. M. Dostojewski, Gesammelte Briefe 1833–1888, München 1966, S. 374 (Brief vom 9./21. Oktober 1870).

A. S. Dolinin (Hrsg.): F. M. Dostoevskij, Pis'ma I–IV, 1928–1959; hier Bd. II, Pis'ma 1867 bis 1871, Moskva-Leningrad 1930, str. 292:

„... inostrancy ... O, kak oni umny ... Do kakoj stepeni chorošo oni znajut svoi dela! Kak predskazyvajut vpered! Kakoe umenie inogda udarit' v samuju nastojaščuju točku! ... I čto že? čut'-liš delo kosnetsja do Rossii, – točno gorjačesnyj čelovek v temnote zabormočet čort znaet čto takoe. Ja dumaju zvezdu Sirius osnovatel'nee (= auf begründete Weise mehr) znajut v Evrope, čem Rossiju. Ėto-to vot do vremeni i est' naša sila.“

2 So der schwedische Reichsverweser Sten Sture 1517; s. D. Groh: Rußland und das Selbstverständnis Europas, Neuwied 1961, S. 24.

3 So Giles Fletcher in „Of the Russe Commonwealth“, 1591; s. D. Groh, a. a. O., S. 22 f.

4 So Albert Pigghes in „Adversus Graecorum errores“, 1525; s. D. Groh, a. a. O., S. 24.

5 So Johann Balthasar Schupp in „Ambrosii Mellilambii Sendschreiben ...“, 1657; s. D. Groh, a. a. O., S. 28.

daß das Zartum eine Tyrannis und die Untertanen eine „servituti gens nata, ad omne libertatis vestigium ferox“<sup>6</sup> sind?

Eine eindeutige Entscheidung auf diese so eng miteinander verwobenen Fragen war nach dem Stande der damaligen Information nicht möglich. Die Antwort war dem Belieben anheimgestellt und damit war der Weg frei für die Gruppierungen der Russophoben und Russophilen.

In diesem Gemenge der Meinungen setzt G. W. Leibniz einen Markstein. Er faßt die vorgängige Diskussion in der Entwicklung seiner eigenen Ansichten zusammen und geht über sie hinaus. Er bezieht damit eine Position, die das erste große Modell philosophischer Stellungnahme zum Verhältnis Europa–Rußland genannt zu werden verdient.

Noch 1669/70 ist für Leibniz der „Moskowiter . . . ein zweiter Türke . . . ein Barbar“<sup>7</sup>, den man auf Distanz halten muß; – zwei Jahre später scheint dieser ihm schon als Bundesgenosse gegen die Türken gerade recht<sup>8</sup>.

Die Wendung ist brüsk, aber ganz noch im Rahmen herkömmlicher politischer Berechnungen.

Erst 1697 sieht Leibniz Rußland als notwendiges Bindeglied zwischen dem hochkultivierten Europa und dem ihm keineswegs nachstehenden „Anti-Europa“: China. Rußland wird Kontaktvermittler, Mittel einer höheren Kultursynthese–, aber diese Funktion muß in Selbstzweck umschlagen. Durch sie wird Rußland, diese „tabula rasa“, diese „neue Erde . . . urbar“<sup>9</sup> gemacht, d. h. zu einem vernünftigen Leben geführt, zu einem besseren Leben als das des alten krisengeschüttelten Europa, dessen viele Fehler hier vermieden werden können.

Das ist nicht – wie es zunächst scheinen könnte – das Programm eines abstrakten Progressisten. Tabula rasa ist ja für Leibniz ein Marmorblock mit Adern<sup>10</sup>. Rußland „entbarbarisieren“ heißt daher, den russischen „Herkules“,

6 So John Barclay in „Icon Animorum“, 1607; s. D. Groh, a. a. O., S. 27;

Siegmund Frhr. von Herberstein fragt in seinen „Rerum Moscovitarum Commentarii“, 1549: „Muß ein solches Volk eine so despotische Herrschaft haben, oder macht eine so grausame Herrschaft so untaugliches Volk?“; s. D. Groh, a. a. O., S. 22; so steigt aus Situationsberichten verschiedener Tendenz schon hier eine Art abstrakter Seelentumstheorie fast unvermittelt empor, deren Vorurteile heute noch spürbar sind.

7 G. W. Leibniz, Specimen demonstrationum politicarum pro eligendo rege Polonorum, Danzig 1669; in: G. W. Leibniz: Sämtliche Schriften und Briefe, hrsg. v. der Dt. Akademie der Wiss. zu Berlin, 4. Reihe, 1. Bd., S. 84 ff.: „Moschus . . . Turca alter . . . Barbarus“.

8 G. W. Leibniz, Consilium Aegyptiacum, 1671/72; a. a. O., S. 215 ff. Dazu s. D. Groh, a. a. O., S. 32–43.

9 G. W. Leibniz, Novissima Sinica, 1697; in: G. G. Leibnitii Opera Omnia (ed. L. Dutens), Genf 1768, Bd. IV, 1, S. 78 ff. Dazu s. L. Richter, Leibniz und sein Rußlandbild, Berlin 1946, S. 27–37; anlässlich der Reise Peters d. Gr. nach Europa 1697 schreibt Leibniz: „ . . . puisque le Czar veut débarbariser son pays, il y trouvera Tabula Rasa comme une nouvelle terre, qu'on veut défricher“ – s. D. Groh, a. a. O., S. 34 f.

10 G. W. Leibniz, Nouveaux Essais, Préface; in: G. W. Leibniz, Sämtliche Schriften und Briefe, hrsg. von der Dt. Akademie der Wiss. zu Berlin, 6. Reihe: Philosophische Schriften, 6. Bd., Berlin 1962:

„Je me suis servi aussi de la comparaison d'une pierre de marbre qui a des veines, plutôt que d'une pierre de marbre toute unie, ou des Tablettes vuides, c'est à dire de ce qui s'appelle *tabula rasa* chez les Philosophes. Car si l'ame ressemble à ces tablettes vuides, les verités

die russische „idea innata“ aus dem rohen Block durch den Meißel der Vernunft und „durch den Schliff rein herauszustellen“<sup>11</sup>.

Leibniz' Plan ist weder russophob noch russophil gemeint. Sondern gemeint im Sinne der für ihn belegbaren Einsicht, daß Rußlands Adern christlich sind<sup>12</sup>, daß - so könnte man sagen - das altrussisch-byzantinische Christentum die „virtualité naturelle“ ist, die durch das methodische Instrument der propagatio

seroient en nous comme la figure d'Hercule est dans un marbre, quand le marbre est tout à fait indifférent à recevoir ou cette figure ou quelque autre. Mais s'il y avoit des veines dans la pierre, qui marquassent la figure d'Hercule préféablement à d'autres figures, cette pierre y seroit plus déterminé, et Hercule y seroit comme inné en quelque façon, quoyqu'il fallût du travail pour découvrir ces veines, et pour les nettoyer par la politure, en retranchant ce qui les empêche de paroître. C'est ainsi que les idées et les vérités nous sont innés, comme des inclinations, des dispositions, des habitudes ou des virtualités naturelles, et non pas comme des actions; quoyque ces virtualitez soyent toujours accompagnés de quelques actions souvent insensibles, qui y repondent“ (a. a. O., S. 52).

11 „nettoyer par la politure“; dt. in: Leibniz, Die Hauptwerke, hrsg. von G. Krüger, Stuttgart 1958, S. 122.

12 Rußland wird in den „Novissima Sinica“ von Leibniz als „intermedium“ zwischen den „politissimae gentes eademque remotissimae“ gesehen. Und man kann so die Hoffnung hegen, daß die „suprema providentia“ auch diesen Kontaktvermittler „ad meliorem vitae rationem“ weise führe. In einem Briefentwurf von 1703 heißt es: „Aus den Sprachen kann man die Völker am besten unterscheiden, doch ist nöthig, daß man dabey die Situation des Landes wisse, da dergleichen Sprache üblich. Ob einige Manuscripta Graecorum patrum in Moscau seyn, könnte man sich auch informiren . . .“ (L. Richter, a. a. O., S. 60 f.)

In einem Briefentwurf Leibnizens an Stefan Javorskij, Metropolit von Rjazan' und Patriarchatsverweser seit 1700, heißt es: „Non dubito etiam quin in egregiis Russiae monasteriis multi extent praeclari codices graecorum patrum nondum typis editi aliaeque Litterariae opes in hac Europa nostra parum cognitae . . .“ (L. Richter, a. a. O., S. 89). Das war 1712. Leibniz ist sich der christlichen „Adern“ Rußlands mehr und mehr bewußt geworden. Ernst Benz hat die Ansicht vertreten, daß Leibniz „Anschauung von Rußland“ als der „tabula rasa“ . . . das Echo von Peters Despotismus“ gewesen sei. „. . . er ahnte nicht, daß Peter selbst von weiten Kreisen seines Volkes . . . als Antichrist . . . abgelehnt wurde, daß sich die alte kirchliche Form des Russentums mit Leib und Seele und Geist gegen die Neuerungen Peters sträubte . . . In Wirklichkeit war natürlich Stefan Javorskij sein Feind, der vermutlich gerade solchen Leuten wie Leibniz die Schuld an den teuflischen Reformplänen zuschrieb . . .“ (s. E. Benz, Leibniz und Peter der Große; in: Leibniz zu seinem 300. Geburtstag, Berlin 1946, S. 87). Die falsche Beurteilung der innerkirchlichen Situation Rußlands durch Leibniz berührt jedoch keineswegs seine fundamentale Einsicht von der christlichen idea innata Rußlands.

„Post gloriam autem divinam et salutem animarum et caritatis opera nihil praestantius judico, quam augere veras generis humani opes, quae in realium scientiarum thesauro consistunt . . .“ diesem Satz Leibnizens aus einem Brief von 1692 an Pater Kochanski (s. L. Richter, a. a. O., S. 34) würde Gregorios Palamas (1296–1359), der Theologe und Philosoph, der zur Ehre der Altäre erhobene Kirchenlehrer der byzantinischen Spätzeit, voll und ganz zustimmen können. Für ihn ist die Schöpfung Spiegel, *κατοπτρον*, Gottes; die göttlichen λόγοι sind in ihr gegenwärtig als Gottes „Energien“, die mit Namen genannt und also erkannt werden können. Die Erkenntnis der Dinge ist dadurch gerechtfertigt, daß sie zur Erkenntnis Gottes, zur Einsicht in seine Macht, Weisheit und Vorsehung führen wird. Damit tragen Wissenschaft und Philosophie durch ihre Autergie zum „Ruhme Gottes“ bei, sie können die „salus animarum“ befördern, die in der Gemeinschaft mit Gott besteht, mag sie auch bei Leibniz als „Monarchie véritablement universelle“, als „Monde morale“ (Monadologie, 86) als Zweck der „oeconomie de nostre salut“ (Discours de Métaphysique, 37) eher konzipiert sein denn als einzigartige „visio beatifica“, als personale θέωσις, wie sie der byzantinische Kirchenlehrer sieht (s. J. Meyendorff, Introduction à l'Étude de Grégoire

fidei per scientias<sup>13</sup> allererst zu aktualisieren ist. Dieser Weg ist für die orthodoxe Spiritualität durchaus gangbar – das hat Leibniz gesehen –, müßte er auch freigeschlagen werden. Es ist der Weg, auf dem Rußland und Europa konvergieren und sich ausgleichen können: Der endlich erreichte Selbstand Rußlands würde die Menschheit bereichern<sup>14</sup>.

„Das Gute bei den Ausländern heranziehen . . . die Menschen und das Land . . . kultivieren“<sup>15</sup> . . . „gegen orient und occident einerley interesse haben“<sup>16</sup> – das sind Formeln, durch die Leibniz sich als originärer Theoretiker des Ausgleichs von Europa und Rußland zu erkennen gibt.

Fünfzig Jahre nach der Begegnung Leibnizens mit seinem „Heros“, Peter dem Großen, in Torgau meinte Rousseau, Peter sei nur ein „génie imitatif“ gewesen, dem die Größe des echten „wahren Genius“, der „alles aus nichts“ mache, gefehlt habe.

„Er hat gesehen, daß sein Volk barbarisch war, er hat gar nicht gesehen, daß es nicht für die Zivilisierung reif war . . . Er wollte zunächst Deutsche, Engländer machen. Er hätte erst einmal Russen schaffen müssen“<sup>17</sup>.

Mit diesen wenigen kritischen Sätzen behauptet der Genfer die Entfremdung der Russen von ihrer „Natur“ durch eine allzu früh einsetzende europäische Zivilisierung. Der scharfsinnige Situationsanalytiker konnte auf Fakten verweisen: Biron, Münnich, Ostermann, Peter III. – Seine These war momentan evident. Fragwürdig jedoch seine daran anschließende Prophezeiung: „Die Russen werden niemals wahrhaft zivilisiert (policés) sein, weil sie es zu früh geworden sind“<sup>18</sup>. Die Entfremdung der Russen von ihrer Natur schien unumkehrbar. Das ist das zweite große Modell des Verhältnisses Rußlands zu Europa.

---

Palamas, Paris 1959, p. 173–194). Aber hier ist ein Punkt der Übereinstimmung, der nicht genug betont werden kann. Der Hesychast und der Philosoph, sie treffen sich in dem Bewußtsein, daß die „geistige Freude“, „le plaisir de l'esprit“ (Principes de la Nature et de la Grace, 17), die „ασθησις νοερά“ (s. Mönch Wassilij, Die asketische und theologische Lehre des Hl. Gregorios Palamas [1296–1359], Würzburg 1939 – Das östliche Christentum 8 –, S. 33) Ziel menschlicher Aktivität ist, ein Glück, das sich nur verwirklicht „dans un progrès perpetuel à de nouveaux plaisirs et de nouveaux perfections“ (Principes de la Nature et de la Grace, 18).

13 S. dazu L. Richter, a. a. O., S. 34.

14 In einer Leibnizhandschrift von 1711 findet sich folgender Absatz: „Wenig frembde, aber vortrefliche leute köndten viele Russen in kurzer Zeit soweit bringen, daß Sie der frembden wenig mehr von nöthen haben würden.“ Dadurch könne einerseits „das Russische Reich und Nation alle vorteile der andern erlangen“ und anderseits „das menschliche Geschlecht umb so viel verbessert“ werden (s. L. Richter, a. a. O., S. 14).

15 „attirer ce qu'il y a de bon chez les étrangers . . . cultiver chez soy les hommes et le pays . . .“ in einer Denkschrift Leibnizens vermutlich an Le Fort (1697); s. L. Richter, a. a. O., S. 44.

16 S. L. Richter, a. a. O., S. 69.

17 J.-J. Rousseau, Contrat Social, Liv. II, VIII: „Pierre avoit le génie imitatif; il n'avoit pas le vrai génie, celui qui crée et fait tout de rien . . . Il a vu que son peuple étoit barbare, il n'a point vu qu'il n'étoit pas mûr pour la police . . . Il a d'abord voulu faire des Allemands, des Anglois, quand il falloit commencer par faire des Russes“; zum Begriff des „Heros“ bei Leibniz s. L. Richter, a. a. O., S. 42 f., 45 f.

18 Rousseau, a. a. O.: „il (= Pierre) a empêché ses sujets de devenir jamais ce qu'ils pourroient être, en leur persuadant qu'ils étoient ce qu'ils ne sont pas . . .“ und: „Les Russes ne seront jamais vraiment policés, parce qu'ils l'ont été trop tôt.“

Es gibt – um Leibniz zu variieren – für Rousseau und seine Epigonen nichts Gutes bei diesen Ausländern, das man heranziehen könnte; sie sind und bleiben unverbesserlich Tartaren, an denen man nur zu „kratzen“ braucht, um hinter dem äußeren Schriff ihr wahres „Wesen“, ihre ganze „Seele“ zu entdecken, die mit barbarischer Unterjochung droht<sup>19</sup>. Diese These der Entfremdung der Russen von ihrer Natur hat notwendig die Entfremdung Europas von Rußland zur Folge: die ewige „Tartarei“ muß man sich ja vom Leibe halten.

Von hier gehen manche Theorien vom russischen „Seelentum“ aus, positive und negative.

Negativ ist die Max Schelers, der trotz seiner großen Zweifel, die russische Idee „auch nur voll zu verstehen“, sein Urteil über die „russ. Seele“ ungebrochen und apodiktisch formuliert: „rohe Kraft“, „mystische Beziehungslosigkeit des inneren Gefühls und der gedanklichen Reflexion zu den jeweiligen Zielen dieser Kraft“, „Trägheit“, „bodenloser Leichtsinn“, „Melancholie“, „zerflossenes Gemeinschaftsgefühl“, „Knotenbedürftigkeit“, „Fehlen aller Willenskraft zu künstlicher Organisation von Menschenmassen auf ein reichgegliedertes Zweckgefüge“<sup>20</sup>, „seelischer Masochismus“<sup>21</sup> – das sind einige der Epitheta, die der Eidetiker anzuwenden für richtig fand. Gegen diese Bestimmungen prote-

19 Rousseau, a. a. O.: „L'empire de Russie voudra subjuguier l'Europe, et sera subjugué lui-même. Les Tartares, ses sujets ou ses voisins, deviendront ses maîtres et le nôtre, cette révolution me paroît infaillible. Tous les rois de l'Europe travaillent de concert à l'accélérer.“ Die Tartaren sind für Rousseau die Barbaren schlechthin, „Tartarentum“ der Terminus für die barbarische russische „Natur“, welcher Peter der Große das Mäntelchen der Zivilisation umgehängt hat, ohne sie fundamental umbilden zu können, weil es noch nicht an der Zeit war. – Die „unvermeidliche Revolution“, an deren schneller Heraufkunft die „Könige Europas“ durch die Stärkung der russischen Macht allesamt mitarbeiten, ist so die Rückkehr zu universaler Barbarei, die unwiderrufliche Zerstörung der Humanität. –

Rousseau fehlt die Hoffnung und Gewißheit, die später Bruno Bauer geäußert hat, daß „das Slawenthum“ . . . „anfängs Sieger“ über Europa, „dann im Germanenthum seine letzte Ergänzung, aber auch seinen Herrn finden“ (Br. Bauer, Die russische Kirche; s. Dm. Tschizewskij, D. Groh: Europa und Rußland . . ., Darmstadt 1959, S. 428) werde. Wird so bei Bauer die drohende Rebarbarisierung Europas von Rußland her schließlich durch das Germanentum neutralisiert, so ist bei Fr. Nietzsche die „Barbarei“ ganz ins Positive gewendet und ein „Zeichen des nächsten Jahrhunderts“: „. . . das Eintreten der Russen in die Cultur. Ein grandioses Ziel, Nähe der Barbarei, Erwachen der Künste, Großherzigkeit der Jugend und phantastischer Wahnsinn und wirkliche Willenskraft . . .“ (a. a. O., S. 512). – „Ich sehe mehr Hang zur Größe in den Gefühlen der russischen Nihilisten, als in denen der englischen Utilitarier“ (a. a. O., S. 513), sagte er anderswo. Es ist die Anti-Metaphysik und Anti-Ästhetik der russischen Nihilisten, ihre Opferbereitschaft und die Radikalität ihres Willens zu einem neuen Beginn, in denen Nietzsche sich wiederfindet. Das alles gemahnt an Br. Bauers Gedankengänge, aber die ihm und Nietzsche gemeinsame Konzeption der „großen Parallele“, daß Rußland das moderne Rom sei, dem sich „Europa als das Griechenland“ der Gegenwart als „Cultur-Centrum“ einzufügen habe (a. a. O., S. 514; 386 f., 424), hat Rußland in den Augen der Europäer nichts von seiner Unheimlichkeit zu nehmen vermocht.

20 M. Scheler, Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg, Leipzig 1915, S. 299–302; er schrieb dies inmitten seiner leidenschaftlichen und gewaltigen Kampagne für „die autonome Kultursolidarität Europas“, die ihr „zugehörige wirtschaftliche Autarkie“ und „politische Form“, die die Nationen Westeuropas zur Wahrung ihrer „heiligsten Güter“ gegen den „Osten und Amerika“ (a. a. O., S. 309, 310, 315) zusammenschließen sollte. Die notwendige philosophische Rechtfertigung dieses Konzepts zwang Scheler, die von ihm „gefühlte und

stierte bald der Neukantianer Paul Natorp: „Der Orient ist nicht weltverneinend; er war es nie . . .“<sup>22</sup>.

Positiv ist die Variante Spenglers. Die Imitation Europas durch Rußland seit Peter dem Großen ist Grund und Ursache der „Pseudomorphose“ Rußlands, die sich auch noch und zum letzten Male im Bolschewismus zeige.

Gegen alle diese „Hohlformen des fremden Lebens“ beschwört Spengler seinerseits das „Urrussentum“, inkarniert in Dostojewski, dem „das nächste Jahrtausend“ gehören wird<sup>23</sup>. Aber trotz aller unverhohlenen Sympathie für das im Zeichen Dostojewskis kommende Rußland ist auch er überzeugt, daß „der echte Russe uns seelisch sehr fremd“ bleibe, „so fremd wie der Inder und Chinese, bei dem man ebenfalls niemals bis auf den Grund der Seele schaut“<sup>24</sup>.

Die Kulturmorphologie ist nicht durchaus bei dieser Feststellung abstrakt-allgemeiner Fremdheit von Seelentypen verblieben. „Zwischen der östlichen und westlichen Seelenhaltung – so argumentiert W. Schubart, F. v. Baader anklingen lassend – bahnt sich im größten Stile ein Ausgleich an, der das kulturelle Schicksal kommender Generationen bilden wird“<sup>25</sup>. Die russophoben oder russophilen Seelentumstheorien übersteigen sich so letzten Endes selbst und nähern sich in diesem Übergang der leibnizschen und ebenso hegelschen Position radikaler Geschichtlichkeit des Verhältnisses von Rußland und Europa.

geahnte Differenz“ der „russischen Idee“ und der „Geisteseinheit“ Europas auszubauen und unüberbrückbar zu machen. Scheler wußte vieles aus russischer Geschichte und von östlichem Christentum, – die große – nicht unbestritten gebliebene – Autorität ist für ihn A. v. Harnack, der mit seinem Verdikt, daß „das System der orientalischen Kirchen . . . als Ganzes und in seiner Struktur etwas dem Evangelium Fremdes“ (s. E. Benz, Die Ostkirche, Freiburg/München 1952, S. 246) sei, bis heute zu manchen einseitigen Auslegungen Anlaß gegeben hat.

- 21 M. Scheler, Über östliches und westliches Christentum, in: Liebe und Erkenntnis, München 1955, S. 81 (erstmalig publiziert in: Krieg und Aufbau, Leipzig 1916; noch einmal in: Moralia, Leipzig 1923); Scheler bezieht sich in seinem Essay auf Harnacks Abhandlung „Der Geist der morgenländischen Kirche im Unterschied von der abendländischen“ (1913), deren Thesen er bezüglich der „Differenz im inneren Frömmigkeitsgeiste beider Formen des christlichen Glaubens schärfer“ erwägen will (M. Scheler, Liebe und Erkenntnis, München 1955, S. 75).
- 22 P. Natorp, Fjedor Dostojewskis Bedeutung für die gegenwärtige Kulturkrise, Jena 1923, S. 40.
- 23 Oswald Spengler, Der Untergang des Abendlandes, 2. Bd. (1922), S. 225 ff., s. auch Dm. Tschizewskij, D. Groh: Europa und Rußland. Texte zum Problem des westeuropäischen und russischen Selbstverständnisses, Darmstadt 1959, S. 526 ff.
- 24 O. Spengler, Das Doppelantlitz Rußlands und die deutschen Ostprobleme, 1922; bei Dm. Tschizewskij, D. Groh, a. a. O., S. 532. Zur Einsicht in die Diskussion des Problems „Europa und Rußland“ verweise ich vor allem auch für das 19. Jhd. auf Tschizewskijs und Grohs Zusammenstellung, deren philosophische Durchdringung, zu der hier bescheidene Ansätze vorgelegt werden, noch aussteht.
- 25 Walter Schubart, Europa und die Seele des Ostens, Luzern 1947, S. 32; Franz v. Baader äußerte im Bericht über seine Rußlandreise anlässlich der Erörterung seines Projekts der Gründung einer Akademie zum Zwecke der „Verbindung der Wissenschaft mit der Religion“, es scheine ihm „rühmlich und ziemlich, daß Rußland die Masse von Licht, die es vom Ausland, namentlich von Deutschland, erhielt und erhält, durch eine solche luminöse Gegenwirkung erwidere“; s. Tschizewskij, Groh, a. a. O., S. 98.

Für Hegel war unter den großen Ordnungen Europas – Österreichs und Preußens – das dritte Element „das slawische, das in anfänglicher Gediegenheit“ sich hält. „Es existiert als das *Russische Reich*, das erst seit etwa hundert Jahren in Verähnlichung mit europäischer Bildung getreten ist, aber noch nicht in den Prozeß der europäischen Bildung geschichtlich eingegriffen hat“<sup>26</sup>.

Rußland ist also nach Hegel seit Peter dem Großen „in Verähnlichung“ mit Europa „getreten“, d. h. es nimmt von Europa, es gleicht sich an und ist in dieser Lage etwa „pseudomorph“. Es ist daher, da es „noch nicht“ in den Prozeß europäischer Bildung „geschichtlich eingegriffen hat“, keine „Gestaltung der Vernunft“.

Das ist nicht absolut negativ. Denn Hegel sieht über das Faktische seiner Zeit hinaus und in der Möglichkeit eines positiven „Eingreifens“ Rußlands in die Bildung Europas vor, daß die Metamorphose Rußlands zur Vernunftgestalt und als Wirklichkeit glücken könnte.

Die Gründe der Verspätung Rußlands im Prozeß der Realisierung der Vernunft liegen für ihn darin, daß es in eine „reine und in sich geistige“ Religion und in das „Treiben der Natur“ versunken und daher „weniger“ zu „subjektiver Aktivität“ disponiert war. Rußland scheint so für Hegel ein ungeheures Staubecken abstrakter Innerlichkeit und natürlich-agrarischer „anfänglicher Gediegenheit“<sup>27</sup> –, aber das heißt für ihn keineswegs, daß Rußland die Teilnahme an der Freiheit, Bei-sich-selbst-sein, Selbstverwirklichung, Selbststand (Leibniz) endgültig versagt bleiben müsse. Die stehenden Wasser können in Fluß kommen, wenn die abstrakte Innerlichkeit sich konkret nach außen wendet und die Herrschaft der Natur der menschlichen Industrie zu weichen beginnt<sup>28</sup>.

Hegels Perspektive ist – wie die Leibnizens – die Einsicht in die Chance Rußlands, im Ausgleich mit Europa, im Geben und Nehmen zu sich selbst zu kommen, frei zu werden.

26 G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, IV. Bd. (ed. G. Lasson), 1944, S. 907; Das Slawentum, die Russen, „diese ganze Völkermasse ist bisher nicht als ein selbständiges Moment in der Reihe der Gestaltungen der Vernunft in der Welt aufgetreten. Ob dies in der Folge geschehen werde, geht uns hier nichts an; denn in der Geschichte haben wir es mit der Vergangenheit zu tun“ (a. a. O., S. 779–780). Dieser Satz allein schon zeigt, daß Hegels Stellung zur slawischen Welt von der ihm eigenen Vor-sicht geprägt ist. „Gestaltungen der Vernunft“ realisieren in der Welt die spekulative „Metamorphose“ des Begriffs als „existierende Metamorphose“ (Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften, § 249). Diese qualitative Metabolie ist „bisher nicht“ in der slawischen Welt eingetreten, kann aber „in der Folge“ sein. Es ist die Möglichkeit einer solchen „existierenden Metamorphose“ in Zukunft, die Hegel für Rußland *offen* läßt.

27 G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, IV. Band (ed. G. Lasson), 1944, S. 770 f., 885.

28 Hegel hat diese Entwicklung geahnt, wenn man dem berühmten Uexküll-Brief von 1821 trauen darf. „Sie sind so glücklich“ – heißt es da – „ein Vaterland zu haben, das einen so großen Platz in dem Gebiete der Weltgeschichte einnimmt und das ohne Zweifel eine noch viel höhere Bestimmung hat.“ Der Zustand der „anderen modernen Staaten“ schein beinahe „statisch geworden“ –, „Rußland dagegen, schon vielleicht die stärkste Macht unter den übrigen, trage in seinem Schoß eine ungeheure Möglichkeit von Entwicklung seiner intensiven Natur“ (Sämtl. Werke XXVIII: Briefe von und an Hegel, II, 297 f.).

Diese Stellungnahmen europäischer Denker zu Rußland haben bei aller Verschiedenheit einen gemeinsamen Ausgangspunkt, die Frage, was Rußland von innen, von sich selbst her hat, und was von außen an es herankommt und wie diese Momente sich gegeneinander verhalten bzw. werden verhalten können.

Es ist das philosophische Problem der geschichtlichen Bestimmung Rußlands, der „russ. Idee“, über das „vom anderen Ufer“ her russische Denker kompetent reflektiert haben.

Wir gehen hier nicht vom vorgefaßten Begriff einer wie auch immer gearteten „russ. Seele“ aus, wir haben nicht vor, auf diese Art und Weise eine „russ. Idee“ zu postulieren.

Wir sprechen von der „russ. Idee“ in dem Sinne, in dem russische Denker – wiederum nur einige – diesen Terminus gebraucht haben. Wir haben es mit Differenzierungen, ja Gegensätzen im Begriff der „russ. Idee“ zu tun, womit ihre Geschichtlichkeit offen zutage liegt<sup>29</sup>.

„Vom anderen Ufer“ her sehen die russischen Denker, genauer: von innen her. Wie sehen sie das Problem einer möglichen genuinen Beziehung von Innerlichkeit und Äußerlichkeit im Prozeß der Gestaltung Rußlands?

## II

Sie bezeugen übereinstimmend, daß die „russ. Idee“ die Idee der „All-einheit“ sei. All-einheit von Gott und Mensch, Kosmos und Geschichte, Mystik und Vernunft, Volk und Gesellschaft, freier Persönlichkeit und Individuum, Theorie und Praxis, Osten und Westen . . . Dies Programm ist staunenerregend. Die Frage nach der Struktur des Begriffs der All-einheit, die hier gestellt werden muß, ist vorläufig durch die Definition L. Karsavins beantwortbar: All-einheit als „das wahrhaft Allgemeingültige“ ist „nur als die vollkommene Einheit seiner unendlich vielen individuellen Aspekte möglich und denkbar. Die Wahrheit ist die All-einheit ihrer ‚Momente‘, deren jedes die ganze Wahrheit und doch kein anderes ist . . .“ Diese Formel ermöglicht die tendenzielle empirische Annäherung in der „symphonischen Einheit“ der „individuellen Auffassungen und Verwirklichungen“ der Wahrheit, „obgleich sie in ihrem gegenseitigen Ergänzen zu voller Übereinstimmung empirisch nicht zusammengebracht werden können“<sup>30</sup>.

Die Intention auf All-einheit hin und die Einsicht in die Unmöglichkeit ihrer Realisierung sind die konstitutiven Momente des Begriffs der „Sobornost“, der

29 Wiatscheslaw Iwanow, Die russische Idee, übers. v. J. Schor, Tübingen 1930, S. 19: „Es ist voreilig, die russische Idee nach römischer Art mit einem Begriffsnamen zu stempeln. Erwartung ist sie und ein ‚vielumstrittenes Zeichen‘ (σημειον ἀντιλεγόμενον, Luc. II, 34), das notwendig auf verschiedene Weise gedeutet werden muß bis zu der Zeit, wo der fragwürdige Daimon der Nation die endgültige Form seiner geschichtlichen Inkarnation findet. Als historische Verwirklichung ist eben die russische Idee laut Dostojewskij noch nicht geboren. Sonst wäre sie ja kein Rätsel und keine Hoffnung.“

30 L. P. Karsawin, Die russische Idee; in: Der Gral, 19. Jg., 1924/25, H. 8 (Sonderheft: Russische Kunst- und Kulturfragen), S. 351–360; hier S. 355–356; dieser Essay – wie auch der von Wj. Iwanow – war mir leider nur in deutscher Übersetzung zugänglich.



„Konziliarität“, des „Chorprinzips“, der „kommjunotarnost“ (Berdjaev), „die seitens des Individuums das Bewußtsein seiner Begrenztheit und Anerkennung des Wahrheitskörnchens in allen anderen Auffassungen der Wahrheit voraussetzt und fordert, die deshalb sich nur durch gegenseitige Liebe und Selbstaufopferung aktualisiert“ als „empirisch höchste Verwirklichung der Wahrheit“ – so Karsavin<sup>31</sup>.

Der transzendente Begriff der All-einheit wie der empirische Begriff der „Sobornost“ mit seiner eminenten Praxis-bezogenheit sind nicht die Nacht der Identität, sondern zielen auf Einheit der Unterschiede. Jener ermöglicht als diese heil gedachte Einheit ihren je geschichtlich-praktischen Vollzug als Sobornost', Konziliarität.

Wir werden an zwei kategorialen Relationen des Begriffs der Alleinheit, die ja auch und gerade als All-einheit von Osten und Westen, Rußland und Europa, Alt-Rußland und modernem Rußland konzipiert ist – und damit ist die Frage der geschichtlichen Bestimmung Rußlands präzise getroffen –, an ihnen werden wir versuchen, den geschichtlichen Vollzug der All-einheit als Sobornost' aufzuweisen.

Es sind dies die Relationen: „Volk (Land) und Gesellschaft“ sowie „freie Persönlichkeit und Individuum“.

### „Volk und Gesellschaft“

In den ernüchternden Jahren nach der Revolution von 1905 schreibt Vjačeslav Ivanov: „Jetzt sehen wir alle, daß unsere Freiheitsbewegung – eben die Revolution von 1905 –, die plötzlich nach einem Auftakt zusammenbrach, in unserer damaligen Vorstellung hinsichtlich ihrer Aufgaben zu sehr überschätzt wurde“<sup>32</sup>.

Sie habe nicht – wie erhofft – „Ende und Lösung“ der „brennenden Widersprüche“ des „sozialen Gewissens“ der russischen Intelligenz sein können. „Als die unheimliche Stille der Reaktion eintrat, erkannten wir verwundert, daß die über uns waltenden Konstellationen unverändert geblieben waren. Die alten Sphinxen standen unerschüttert, als hätte der Schlamm der Überschwemmung kaum ihre Sockel zu überdecken vermocht.“

„Die alten Sphinxen“ – so erläutert Ivanov – sind „die vom Hauch der Zeiten wie umnebelten Konturen jener alten Probleme“, durch die „immer eine übergroße Wahrheit durchgeschimmert“<sup>33</sup> habe: Die Spannung zwischen russisch-europäischer Kultur und dem Volkstum, die Entfremdung zwischen dem Volk und den Gebildeten, der „Gegensatz zwischen dem Verwurzelte in der starren Tradition und dem Schlossagen von jeglicher Überlieferung“ –, die „Alternative des leblosen Gedächtnisses und des gedächtnislosen Lebens“<sup>34</sup>.

31 Karsavin, a. a. O., S. 356.

32 Wj. Iwanow, a. a. O., S. 3.

33 a. a. O., S. 3–4.

34 a. a. O., S. 4.

Das ist die Exposition des Problems der geschichtlichen Bestimmung Rußlands, dessen „Umriss“ variieren, vor dem man aber nicht und nie die Augen „verschließen“ kann.

Es scheint allerdings, als ob unter den Bedingungen einer allmählich sich bildenden industriellen Gesellschaft in Rußland um die Jahrhundertwende, „die alte Antithese wegzuschaffen und durch eine ganz andere Problematik zu ersetzen“<sup>35</sup> sei. Differenzierungen im Volk, neue soziale Gruppierungen, die städtische Arbeiterklasse als „Mittelding zwischen Volk und Intelligenz“ im Übergang von der „volkstümlichen Denkart“ zu „russisch-europäischer Kultur“<sup>36</sup> – das alles gibt Anlaß zu der Hoffnung, daß die bisher mit dem Volk und sich selbst entzweite Intelligenz allmählich die „Rechtfertigung ihrer Sonderexistenz“<sup>37</sup> erlangen werde. Dennoch, trotz dieser Zeichen der Zeit zu einer möglichen Legitimierung neuzeitlicher sozialer Verhältnisse und Prinzipien sei die „Sehnsucht der losgerissenen Schichten zur Wiedervereinigung mit dem Ganzen, solch ein ‚taedium sui‘ (Überdruß am eigenen Sonderdasein) der abgeschlossenen Klassen“<sup>38</sup> überstark in Rußland.

Das Ziel dieser Rückbeziehung, „dieses sehnsüchtigen Langens und Strebens, die beiden Wahrheiten in Einklang zu bringen: die Wahrheit der von der Erde Entwurzelten, vorzugsweise der Kinder der städtischen Kultur, und die von den ackerbauenden Massen vertretene ‚Wahrheit der Erde‘ sei die „All-Einheit des Volkes“<sup>39</sup>, in der allein eine „differenzierte Selbstbehauptung“ als „wahr“ gelten könne, wenn sie „im Zusammenhange und Harmonie mit der Selbstbestimmung des gesamten Volkes“<sup>40</sup> stehe, also genau die Bedingungen erfüllt, die Karsavin für die Wahrheit als die „All-einheit ihrer Momente“ genannt hat.

Lassen wir uns nicht durch die romantisierende, organizistische Terminologie aus der Fassung bringen. Vj. Ivanov will ja nicht die „kritische Kultur“ in der „organischen“, die „Gesellschaft“ im „Volke“, die „Intelligenz“ in den „Bauern“, die „Stadt“ im „Lande“ ununterscheidbar verschwinden und untergehen lassen. „Die kritische Kultur – so Ivanov – entbindet die Energien, die in der Trägheit der primitiven Kultur verborgen bleiben“<sup>41</sup>. Das ist ihre Positivität für das moderne Dasein. Ziel ist für ihn nicht ein wie auch immer gefaßtes romantisches „Volk“, sondern „was auch dem Volke Ziel ist: die neutestamentliche Synthese aller lebenbestimmenden Grundprinzipien und aller lebenverwirklichenden Energien“<sup>42</sup>. Diese Prinzipien und Energien sind für Rußland seine „alten Sphinx“, die christlich gedachte „Volkskultur“ und „die Kultur der im modernen Sinne Gebildeten“<sup>43</sup>, deren Entfremdung nur durch „ein

35 a. a. O., S. 21

36 a. a. O., S. 22, 3.

37 a. a. O., S. 22.

38 a. a. O., S. 22.

39 a. a. O., S. 23.

40 a. a. O., S. 22.

41 a. a. O., S. 30.

42 a. a. O., S. 30.

43 a. a. O., S. 24/25.

Sehnen nach der religiösen Harmonie der vollkommenen All-Einheit<sup>44</sup> gemildert und entspannt werden könne.

Es ist die Frage des Verhältnisses von Tradition und Fortschritt, die Ivanov auf dem Boden des Christentums auflösbar erscheint, eine Frage, die Dostojewski in einer berühmten Kontroverse über die Beziehung „Persönlichkeit und Individuum“ dreißig Jahre vor Ivanov aufgenommen hat.

### „Freie Persönlichkeit und Individuum“

Dostojewski hat in seiner Puschkin-Rede von 1880 gegen jede pseudomorphische Theorie des Verhältnisses Rußlands zu Europa den Gedanken gesetzt, daß Rußland bei der Annahme der Reformen Peters des Großen auf „ein unvergleichlich höheres Ziel“ sich gerichtet habe als nur auf das utilitaristische Anpassung. Zeugnis dafür sei Puschkin, der durch seine Dichtung die Potenz des Russen realisiert habe, „ein Bruder aller Menschen . . . ein All-mensch“ zu werden, seine Fähigkeit, „die Widersprüche zu unterscheiden und aufzuheben und die Verschiedenheiten zu entschuldigen“ – eben jenen Widerspruch von Rußland und Europa, Volk und Gesellschaft, der seinen theoretischen Ausdruck in der Spaltung der russischen Gebildeten in Slawophile und Westler gefunden habe. Und er ruft aus: „Oh unsere ganze Spaltung in Slawophile und Westler ist ja nichts als ein einziges großes Mißverständnis, wenn auch ein historisch notwendiges . . ., weil unsere Bestimmung die Verwirklichung der Einheitsidee auf Erden ist, und zwar nicht einer durch das Schwert errungenen, sondern durch die Macht der brüderlichen Liebe und unseres brüderlichen Strebens zur Wiedervereinigung der Menschen verwirklichten Einheit“<sup>45</sup>. „Das Geheul, das Gebrüll der Begeisterung“<sup>46</sup> – unbeschreiblich, wie der Dichter noch am Abend desselben Tages an seine Frau berichtet, war weder Ausbruch nur momentaner Emotion noch der Suggestivkraft des Redners allein zu verdanken –, in ihm machte sich die Jahrhunderte lastende Qual der Frage nach der geschichtlichen

44 a. a. O., S. 26.

45 F. M. Dostojewski, Tagebuch eines Schriftstellers, übertragen von E. K. Rahsin, München 1963, S. 504; F. M. Dostoevskij, Dnevnik pisatelja za 1877, 1880, 1881, gg., Pariž o. J. (1945 ff.), str. 525–526:

„... russkij narod . . . oščutiv . . . nekotoruju dal'nejšuju, nesravnennno bolee vysšuju cel', čem bližajšij utilitarizm . . . umeja instinktom . . . različat', snimat' protivorečija, izvinjat' i primirjat' različija . . .“

„Stat' nastojaščim russkim . . . i značit tol'ko (v konce koncov, éto podčerknite) stat' bratom vsech ljudej, vsečelovekom, esli chotite . . .“

„O, vse éto slavjanofil'stvo i zapadničestvo naše est' odno tol'ko velikoe u nas nedorazumenie, chotja istoričeski i neobchodimoe . . . potomu čto naš udel i est' vseмирnost', i ne mečom priobretennaja, a siloj bratstva i bratskogo stremlenija našego k vossoedineniju ljudej.“

46 Fr. Hitzer (Hrsg.): F. M. Dostojewski, Gesammelte Briefe 1833–1888, München 1966, S. 493 (Brief vom 8. Juni 1880);

A. S. Dolinin (Hrsg.): F. M. Dostoevskij, Pis'ma I–IV, 1928–1959; hier Bd. IV, Moskva 1959, str. 171:

„Kogda že ja provozglasil v konce o vseмирnom edinenii ljudej, to zala byla kak v isterike, kogda ja zakončil – ja ne skažu tebe pro rev, pro vopl' vostorga . . .“

Bestimmung Rußlands Luft und die Hoffnung, daß sie als Versöhnung gelingen werde, eine Hoffnung, die in diesem großen Augenblick schon Versöhnung selbst zu sein schien<sup>47</sup>.

Aber die Schwere der Dinge meldete sich sogleich zu Wort. Und zwar in der Auseinandersetzung Dostojewskis mit dem der Historischen Rechtsschule Rußlands angehörenden Staatsrechtler und Rechtshistoriker A. D. Gradovskij<sup>48</sup>, eine um so interessantere Auseinandersetzung, weil der „liberal-konservative“<sup>49</sup> Gradovskij und der „bodenständige“<sup>50</sup> Dostojewski grundsätzlich nicht sehr weit voneinander entfernt waren.

Gradovskij fordert, daß „jeder Russe, dem es um seine Aufklärung zu tun ist, sich diese Aufklärung unbedingt aus einer westeuropäischen Quelle holen muß, eben infolge absoluten Nichtvorhandenseins russischer Quellen...“<sup>51</sup>. Auf dieses Postulat antwortet Dostojewski mit einer Erörterung über die Dimensionen des Begriffs „Aufklärung“. Das ist einmal „die Wissenschaft des Westens, die Technik, die handwerklichen Fertigkeiten“ – „wofür Europa von uns Dank und Preis sei ewiglich“ – die muß man übernehmen.

Aber Aufklärung ist ebensosehr „Erhellung, also das geistige Licht, das die Seele erhellt, im Herzen Klarheit schafft, den Geist lenkt und ihm den Weg des Lebens weist“<sup>52</sup>. Dostojewski spielt hier an auf den originär kirchenslawischen Begriff „prosvěšćenie“, τὰ θεοφάνια, die Taufe, Epiphanie, also den fundamental christlichen Boden des Wortes, welches dann auch neue Bedeutung übernehmend die weltliche Aufklärung meine. Das ist die „All-einheit“ der Bedeutung von „Aufklärung“, die der All-mensch als derjenige, der All-einheit empirisch als Konziliarität zu realisieren gewillt ist, aufnehmen muß<sup>53</sup>.

47 F. M. Dostojewski, Tagebuch eines Schriftstellers (= Tagebuch), a. a. O., S. 552 f.: „... schon diese Hoffnung allein rief in der tausendköpfigen Versammlung der Zuhörer Entzücken und Tränen des Entzückens hervor ... wie ernst der Augenblick war ...“

F. M. Dostoevskij, Dnevnik pisatelja (= Dnevnik), a. a. O. str. 561: ... odna už eta nadežda vyzvala vostorg i slezy vostorga v tysjačnoj masse slušatelej ... ja tol'ko oboznačaju ser'eznost' momenta ...“

48 s. K.-D. Grothusen, Die Historische Rechtsschule Rußlands, Gießen 1962, S. 177–185; zum Verhältnis Gradovskij–Dostoevskij s. bes. S. 179.

49 s. K. v. Beyme, Politische Soziologie im zaristischen Rußland, Wiesbaden 1965, S. 138; S. V. Utechin, Geschichte der politischen Ideen in Rußland, Stuttgart 1966, S. 105 f.

50 V. V. Zen'kovskij, Istorija ruskoj filosofii, T. I, Pariž 1948, Kap. XI. „Počvenniki“, str. 404–437; B. Zenkovsky, Histoire de la Philosophie russe, T. I. Paris 1953, Chap. XI. Les philosophes du terroir (Potchvenniki), p. 443–479;

Dm. Tschizewskij, Russische Geistesgeschichte II, Zwischen Ost und West, 18.–20. Jhdt., Hamburg 1961, S. 100 f.

51 Tagebuch, S. 509; Dnevnik, str. 529 f.: „... vsjakij russkij čelovek, poželavšij sdelat'sja prosvěščennym, neprememno polučit' éto prosvěšćenie iz zapadno-evropejskogo istočnika za polnejšim otsustviev istočnikov russkich.“

52 Tagebuch, S. 510; Dnevnik, str. 530: „... nauki Zapada, poleznye znanija, remesla ... za čto chvala Evrope i blagodarnost' naša ej večnaja ... ,prosvěšćenie', to est' svet duchovnyj ozarjajuščij dušu, prosvěščajuščij serdce, napravljajuščij um i ukazyvajuščij emu dorogu žizni.“

53 Tagebuch, S. 510–512; Dnevnik, str. 530–532: „... naš narod prosvetilsja uže davno, prinjav v svoju sut' Christa i učenie ego ... Pri takom osnovnom zapase prosvěšćenija nauki Zapada, konečno, obratjatsja dlja nego liš v istinnoe blagodejanie.“

Gradovskij stimmt Dostojewski darin zu, daß die „persönliche Vervollkommnung im Geiste der christlichen Liebe“ – also die Theosis, die Vergöttlichung des Menschen als Antwort auf das Erscheinen des Herrn, die Theophanie – „ein großes religiöses Ideal“ sei, aber darin sei nicht von „sozialen Idealen“<sup>54</sup> die Rede. Erst recht nicht von „sozialen Institutionen“<sup>55</sup>, in denen sich soziale Ideale inkorporierten. Theosis sei eben nicht institutionalisierbar.

Gradovskij wie Dostojewski machen nun jeweils in ihren Argumentationen die dialektische Spannung sichtbar, die das Wort „Aufklärung“ = „prosvěšćenie“ als Theophanie und Vergöttlichung und zugleich als Wissenschaft, Vernunft, moderne Gesellschaft und Staat in sich enthält.

Wenn „eine Verbesserung der Menschen in einem sozialen Sinn“ ... „eine soziale Vervollkommnung“ – so Gradovskij – „nicht lediglich durch Arbeit nur an der eigenen Person“, durch „Besserung der persönlichen Eigenschaften der Menschen“ – das ist auch „in der Wüste“ möglich – erreicht werden kann, müssen die sozialen Institutionen den Fortschritt der sozialen Vollkommenheit garantieren, „die im Menschen wenn nicht christliche, so doch bürgerliche Tugenden erziehen“<sup>56</sup>.

Dagegen Dostojewski: Die „Idee der persönlichen absoluten Vervollkommnung in Zukunft“ sei der „Mutterschoß aller unserer sozialen bürgerlichen Ideale“<sup>57</sup>. Tendenziell drücke ein „soziales Ideal“ die Suche der Menschen nach einer „Formel für ihre soziale Organisation“ aus, „eine möglichst fehlerlose und alle zufriedenstellende Formel ... Die Ameise kennt die Formel ihres Ameisenbaues, die Biene die ihres Stockes ... , aber der Mensch kennt seine Formel nicht“. Das „Ideal einer sozialen Organisation“ komme „in die menschliche Gesellschaft“ nur als „Erzeugnis der sittlichen Vervollkommnung der einzelnen Menschen. „Diese sittliche Idee“ sei „aus mystischen Ideen, aus Überzeugungen, daß der Mensch ewig sei, unsterblich, daß er nicht wie ein gewöhnliches Erdentier nur sein Leben friste, sondern mit anderen Welten und der Ewigkeit verbunden sei“<sup>58</sup> hervorgegangen.

54 Tagebuch, S. 524; Dnevnik, str. 540: „... velikij religioznoj ideal ... ličnogo soveršenstvovanija v duče christianskoj ljubvi' ... no net i nameka na idealy obščestvennye.“

55 Tagebuch, S. 531; Dnevnik, str. 546: „... nedostatočnosť ego sravnitel'no s ,idealami obščestvennymi' i, glavnoe, s ,obščestvennymi učreždenijami' ...“

56 Tagebuch, S. 533; Dnevnik, str. 547: „... nikakoe obščestvennoe soveršenstvovanie ne možet byt' dostignuto tol'ko čerez ulučšenie ličnych kačestv ljudej ... Ulučšenie ljudej v smysle obščestvennom ne možet byt' proizvedeno tol'ko rabotoj ,nad soboj' ... Rabotat' nad soboj ... možno i v pustyne ... Vot počemu v ves'ma velikoj stepeni obščestvennoe soveršenstvo ljudej zavisit ot soveršenstva obščestvennych učreždenij, vospityvajuščich v čeloveke esli ne christianskie, to graždanskije doblesti.“

57 Tagebuch, S. 538; Dnevnik, str. 551: „... npravstvennye idej ... osnovany na idee ličnogo absoljutnogo samosoveršenstvovanija vpered i ... iz nego ischodjat i vse naši graždanskije idealy.“

58 Tagebuch, S. 539; Dnevnik, str. 551f.: „... obščestvennoj ideal ... sur' ego v stremlenii ljudej otyskat' sebe formulu obščestvennogo ustrojstva, po vozmožnosti bezošibočnuju i vsech udovletvorjajuščuju ... Muravej znaet formulu svoego muravejnika, pčela tože svoego ul'ja ... no čelovek ne znaet svoej formuly. Otkuda že, koli tak, vzjat'sja idealu graždanskogo ustrojstva v obščeste čelovečeskom? ... on est' edinstvenno produkt npravstvennogo samosoveršenstvovanija edinic ... Ischodila že éta npravstvennaja ideja vsegda iz

Vergöttlichung des Menschen als Antwort auf die Epiphanie Gottes ist – wenn auch nicht institutionalisierbar – ein sozialer Akt. Er ist die ermöglichende Bedingung von Institutionen, insofern die Suche „nach einer sozialen Formel des gemeinschaftlichen Lebens, nach einer Staatsform“ einsetzt im Streben nach Bewahrung des „geistigen Schatzes“, des „sittlichen Schatzes“, der als situativ-dynamischer Bewahrung auch und durchaus äußere Prosperität folgen mag.

Dostojewski wendet sich gegen Gradovskijs Trennung von Christentum und Gesellschaft<sup>59</sup>. Vergöttlichung ist zwar auch „in der Wüste“ möglich, ihr besserer Teil jedoch liegt in der „Ausarbeitung des gesellschaftlichen Selbstbewußtseins“<sup>60</sup> wie Ivan Kireevskij Jahrzehnte zuvor forderte. „Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee“<sup>61</sup> laut Hegel, nach Dostojewski die Institution freier Persönlichkeiten, die sich an die in der Theophanie offenbare sittliche Idee in Liebe und Selbstaufopferung gebunden wissen<sup>62</sup>. Er ist wesentlich kein Vertrag zweckrational aufeinander sich beziehender Individuen zur Behauptung ihrer Rechte und ihres Besitzstandes<sup>63</sup>. „Ein panisch verängstigtes Vereinigungsbedürfnis“<sup>64</sup> als Ursache des Staates, als Ausweg aus einem gleichsam hobbesianisch konzipierten Naturzustand ist auf die Dauer kein tragender Grund all-menschlicher Institutionen.

Der Rückbezug des Menschen auf die sittliche Idee und seinen je eigenen Nutzen, seine besondere Interessenlage läßt sich nie abstrakt-einseitig, sondern nur konkret-all-einheitlich lösen.

Den Weg dieses Ansatzes ist Vl. Solov'ev konsequent in seinem rechtsphilosophischen Werk über „Die Rechtfertigung des Guten“<sup>65</sup> weitergegangen. Eine

idej mističeskich, iz ubeždenij, što čelovek večen, što on ne prostoe zemnoe životnoe, a svjazan s drugimi mirami i s večnost'ju . . .“

59 Tagebuch, S. 531–549: „Zwei Hälften“; Dnevnik, str. 545–559: „Dve polovinki; str. 552: „Čtob sochranit' polučennuju dragocennost' . . . načínajut otyskivat' ljudi: kak by im tak ustroit'sja . . . kak by otyskar' takuju *graždanskuju* formulu sovmeštnogo žitija . . .“

60 M. Geršenzon (Hrsg.): Polnoe Sobranie Sočinenij I. V. Kireevskago v dvuch tomach, Tom I, Moskva 1911, str. 273: „Zadača: Razrabotyvanie obščestvennago samosoznanija“ (in: „Otryvki“ – „Fragmente“); str. 220: „. . . vyrabotyvat' myslenno obščestvennoe samosoznanie“ (in: „O karaktere prosvěščenija Evropy i o ego otnošenii k prosvěščeniju Rossii“ – „Über den Charakter der Bildung Europas und ihr Verhältnis zur Bildung Rußlands“).

61 G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 257; – „Die Sittlichkeit ist die *Idee* der Freiheit, als das lebendige Gute . . .“; § 142.

62 Tagebuch, S. 535 f.; Dnevnik, str. 549 f.: „V christianstve, v nastojaščem christianstve, est' i budut gospoda i slugi, no raba nevozmožno i pomyslit'. Ja govorju pro nastojaščee, soveršennoe christianstvo. Slugi že ne raby . . .“; dazu: E. Benz, Die russische Kirche und das abendländische Christentum, München 1966, S. 89, S. 91–103, wo Analysen der „Auffassung von Menschenwürde und Menschenrecht“ bei Dostojewskij und Vl. Solowjow gegeben werden. „Die bürgerliche Formel des gemeinsamen Lebens“ (s. Anm. 59) ist für sie nicht primär im Gedanken des Rechts, sondern in dem der Liebe fundiert.

63 Tagebuch, S. 516 f.; Dnevnik, str. 535: „A osmélites' li vy utverždat', što chacun pour soi et Dieu pour tous est' tol'ko pogovorka, a ne obščestvennaja uže formula, vsemi prinjataja na Zapade, i kotoroj vse tam služat i v nee verjat?“

64 Tagebuch, S. 542; Dnevnik, str. 554: „. . . paničeskij-truslivaja potrebnost' edinenija s edinstvennoju cel'ju ‚spasti životiški‘ . . . No ‚spasenie životišek‘ est' samaja bessil'naja i poslednjaja ideja iz vsech idej, edinjaščich čelovečestvo.“

65 S. Wl. Solovjeff, Die Rechtfertigung des Guten. Eine Moralphilosophie. Aus d. Russ. v.

entfaltete Theorie der All-einheit von Volk und Gesellschaft, freier Persönlichkeit und Individuum, Mystik und Vernunft, Innerlichkeit und Äußerlichkeit, Osten und Westen legte in den kurzen Tagen der Provisorischen Regierung der Jurist und Soziologe P. I. Novgorodcev mit seinem Buche „Über das soziale Ideal“<sup>66</sup> vor.

All-einheit und All-menschlichkeit: Das war das Programm, dem die Bewährung in der Praxis eines demokratischen Rußland versagt geblieben ist.

### III

Was bedeutet die „russische Idee“ heute?

F. Stepun hat den Bolschewismus als den „Sündenfall der russischen Idee“<sup>67</sup> bezeichnet. Man kann für diese emphatische These mit mehr oder weniger Recht inhaltliche und formale Analogien bereithalten, wie etwa Berdjaev und Karsavin es tun<sup>68</sup>.

Richtig an dieser These ist, daß mit dem Oktober 1917 die Entfremdung des russischen Geistes in sich institutionell ausgeprägt worden ist. Zwischen der „russ. Idee“ und dem Bolschewismus klafft ein Graben<sup>69</sup>.

Wir haben heute mit der Sowjetunion zu rechnen. Dennoch ist die „russ. Idee“ nicht nur noch etwas für Archivare. Sie ist vielmehr ein κτῆμα ἐς ἀεί, das monumentum aere perennius, das russische Philosophen errichtet haben. Nur durch die Realisierung der „russ. Idee“ schien ja für Rußland die Teilhabe und Teilnahme an der „aufgehenden Freiheit“<sup>70</sup> möglich.

H. Köhler, Stuttgart 1922, S. 449: „Die absolute Bedeutung des Menschen ist . . . auf der . . . Möglichkeit einer unbegrenzten Vervollkommnung oder . . . Vergöttlichung (θεώσις) begründet. Diese Möglichkeit geht bei uns nicht unmittelbar in Wirklichkeit über . . ., sondern diese innere Potenz *wird* immer mehr und mehr Wirklichkeit, wozu bestimmte, reale Bedingungen erforderlich sind.“ – S. Sbornice Sočinenij Vladimira Sergeeviča Solov'eva, Tom VII, Opravdanie dobra. S.-Peterburg 1903, str. 355: „Bezuslovnoe značenie čeloveka osnovano . . . na . . . vozmožnosti bezkonečnago soveršenstvovanija ili . . . obožestvlenija (θεώσις). Eta vozmožnost' ne perechodit u nas v dejstvitel'nost' neposredstvenno . . . eta vnutrennjaja potencija *stanovitsja* vse bolee i bolee dejstvitel'nost'ju, dlja čego trebujutsja opredelennaja real'naja uslovija . . .“ Ein Robinson kann sich nicht vervollkommen, er ist „lišen vozmožnosti ulučšat'sja umstvenno i nraštvenno“, er sinkt schnell fortschreitend auf den Zustand des Tiers ab. – Solowjow fordert als Voraussetzungen „spiritueller Vervollkommnung“ für den Menschen hinreichende Existenzmittel, genügend physische Ruhe und *Muße*. Das alles kann nur das „sovmestnoe žitie“, das gemeinsame Leben gewährleisten.

66 P. Novgorodcev, Ob obščestvennom ideale, Vyp. I, Izd. 3., Berlin 1921 (Moskva 1917); bezeichnend str. 55 ff.; str. 72.

67 F. Stepun, Der Bolschewismus und die christliche Existenz, München 1959, S. 141.

68 N. Berdjaev, Russkaja Ideja, Pariž 1946; ds., Die russische religiöse Idee, in: Kairos, hrsg. v. P. Tillich, Darmstadt 1926, S. 385–466;

L. P. Karsavin, Vostok, Zapad i russkaja ideja, Petersburg 1922; ds., Die russische Idee, a. a. O., bes. S. 359 f.

69 Vgl. dazu etwa Lenins viele Äußerungen zur historischen Rolle des russischen Volkes.

70 G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, IV. Bd. (ed. G. Lasson), 1944, S. 885.

Der gegenwärtige institutionalisierte Sozialismus-Kommunismus ist vor allem aus drei Gründen nicht akzeptabel: wegen des dialektischen Materialismus, wegen des verordneten Atheismus und wegen des andauernden Terrorismus. Der heute mit dem Kommunismus geführte „Dialog“ geht vordringlich um die Frage des möglichen Abbaus dieser Barrieren, ein Abbau, der ihn „humanisieren“ könnte.

Gleichgültig, wie man diese Bemühungen in ihrer Effizienz heute beurteilt<sup>71</sup> –, die angenommene „Humanisierung“ des Bolschewismus, des Sowjetsystems setzte den Rückbezug auf die russische Geschichte, den der Marxismus-Leninismus immer schon partiell gefördert hat, in ihrer Totalität frei. Dann würde neben dem dialektischen Materialismus die Mannigfaltigkeit der russischen Philosophie wieder sichtbar, gegenüber dem Atheismus die russische Rechtgläubigkeit, hinter dem Terrorismus das Konzept der freien Persönlichkeit. Damit wären keine Lösungen für Rußland gegeben, sondern allererst Probleme, Lebensfragen aufgegeben. Es begänne noch einmal die Auseinandersetzung von Tradition und Moderne in diesem ihrem vielleicht schwierigsten Felde auf sehr dornenreiche Weise.

Aber darin läge am ehesten Grund zur Hoffnung auf Verwirklichung der All-einheit von Rußland und Europa als gegenseitiges Geben und Nehmen, als Austausch, als Konziliarität, als Symphonie, wie sie Leibniz und Hegel, Dostojewski, Vj. Ivanov, Vl. Solov'ev und viele andere auf beiden Seiten ersehnt haben.

Aber das sind ja nun alles Konditionalia, Phantasieprodukte, Fiktionen. Sicherlich, gemessen an der Gegenwart und Wirklichkeit der Sowjetunion, mit der wir zu rechnen und zu tun haben. Aber an Rußland denken, heißt nicht nur seine Gegenwart, sondern ebenso sehr seine Geschichte bedenken. Das ist, wie Dostojewski sagen würde, „sine qua non“.

Er hatte 1870 geschrieben, daß die Ausländer vom Stern Sirius mehr wüßten als von Rußland, und weiter: „Darin liegt vorderhand unsere Kraft“<sup>72</sup>.

Das ist Kritik und Aufforderung zugleich an uns, die Kraft Rußlands – unsere Unwissenheit – zu beschneiden wie Delila an Samson getan –, ein Aufruf zum Eröffnen und Offenhalten von Horizonten und zum Weiterdenken in ihnen.

Das ist schon viel, vielleicht alles, was wir in unserer Lage für das ganze Rußland tun können, das vergangene und das gegenwärtige und auch das zukünftige Rußland.

71 S. dazu: W. Grottian, Wo der Wandel haltmacht. Zu den politischen Entwicklungen in Osteuropa. In: F. A. Z. v. 17. Februar 1967, S. 10; Ossip K. Flechtheim, Weltkommunismus im Wandel, Köln 1965; E. Boettcher (Hrsg.), Wirtschaftsplanung im Ostblock. Beginn einer Liberalisierung? Stuttgart 1966; H. Mayrzedt, H. Romé (Hrsg.), Koexistenz zwischen Ost und West. Konflikt, Kooperation, Konvergenz, Wien-Frankfurt-Zürich 1967; Garaudy, Metz, Rahner, Der Dialog, Hamburg 1966 u. a. mehr.

72 S. Anm. 1.