COMMENTATIONES ORDINIS PHILOLOGORUM
UNIVERSITATIS VYTAUTI MAGNI VOL. IX
edendo praefuit prof. V. Krėvė - Mickevičius

WLADIMIR SZYŁKARSKI

SOŁOWJEWS PHILOSOPHIE DER ALL-EINHEIT

EINE EINFÜHRUNG IN SEINE WELTANSCHAUUNG UND DICHTUNG

V. D. Universiteto Humanitarinių Mokslų Fakulteto Leidinys
Kaunas 1932

Mich hält kein Band, mich fesselt keine
[Schranke
Frei schwing ich mich durch alle Räume
[fort;
Mein unermesslich Reich ist der Gedanke
Und mein geflügelt Werkzeug ist das Wort.
Schiller.

Ten sam, który z tęcz nad potopem błysnął,
Za Izraelem szedł w ognistej chmurze,
W skale się ukrył i wodą wytrysnął,
Na górach stojąc zamienił się w burzę
I piorunami swemi lud przycisnął,
I błogosławi dotąd — prawdy stróże:
Ten sam — napełnia mnie, naturę małą —
Chrystus, który był piorunem i skałą.
Słowacki

COMMENTATIONES ORDINIS PHILOLOGORUM
UNIVERSITATIS VYTAUTI MAGNI VOL. IX
edendo praefuit prof. V. Krėvė-Mickevičius

WLADIMIR SZYŁKARSKI

SOŁOWJEWS
PHILOSOPHIE DER ALL-EINHEIT

EINE EINFÜHRUNG IN SEINE WELT-ANSCHAUUNG UND DICHTUNG

συνάψιες ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶιδον διᾶιδον, καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνός πάντα
Heracl.

Kaunas :-. :-: :-: :-: :-: :-: :-: :-: :-: :-: 1932

2

Von demselben Verfasser befindet sich in Vorbereitung

Eine Philosophie des tätigen Geistes

Teichmüllers Grundlegung der personalistischen Weltanschauung.

Kauno ...iešoji
BIBLIOTEKA

Už 7759 ~~1562~~

Sukrauta „Spaudos Fonde“ Kaune.

Auslieferungsstelle: „Spaudos Fondas“, Kaunas, Laisvės al. 62

„Typolit“ Spaustuvė

PATER FRIEDRICH MUCKERMANN S. J.

IN LIEBE UND VEREHRUNG

INHALT

Solowjews Weltanschauung

Das kosmische Drama des Bruches, der Rückkehr und der Wiedervereinigung.

DER DENKER UND DER DICHTER. ..... 3.

EINLEITUNG.

AUF DEM WEGE ZUR ALL-EINHEITSLEHRE.

EIN BLICK AUF SOLOWJEVS PHILOSOPHISCHEN ENTWICKLUNGSGANG.

1. „Die Krisis der westlichen Philosophie“ 9
2. Der Sinn des Lebens — eine unumgängliche Voraussetzung unseres Denkens 11
3. Der Sinn des Lebens in der Offenbarung der göttlichen Welt 13
4. „Kritik der abstrakten Prinzipien“ 14
5. Falsches und Wahres im Materialismus, Positivismus und Pessimismus 15
6. Eine kurze materialistische und positivistische Periode in Solowjews Leben 18
7. Kants Erkenntniskritik 26
8. Beeinflussung durch Schopenhauer 27
9. Das Christentum im Lichte der Schopenhauerschen Philosophie 29
10. Die Unlebendigkeit und Tatenlosigkeit des zeitgenössischen Christentums 32
11. Das Ideal des „ganzen“ Lebens und des „ganzheitlichen“ Wissens 34
12. Abhängigkeit Solowjews und der Slavophilen von Schelling und der deutschen Mystik 35
13. Hegels Einfluß auf Solowjew.—Seine patristische Studien 39
14. Die Philosophie der Offenbarung und die orthodoxe Kirche 40

ERSTES KAPITEL

DIE URSPRÜNGLICHE EINHEIT: GOTT UND DIE GEISTERWELT

I. Die Lehre vom unbedingten Sein

1. Das All-Eine in der religiösen Mystik und in der metaphysischen Spekulation 45
2. Der Begriff des Absoluten. Das Eine und sein Anderes 46
3. Das Metaphysische Wesen der Liebe 48
4. Materia prima 49
5. Solowjews Lehre von der Materia prima der abstrakt idealistischen Weltauffassung entnommen 52
6. Materia prima als die Ideen - oder die Monadenwelt .. 53
7. Zur Geschichte der spiritualistischen Ideenlehre 59

II. Die Dreieinigkeitslehre

1. Krone der vorchristlichen religiösen Weisheit 62
2. Spekulative Ableitung des Trinitäts-Prinzips 63
3. Die Namen des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes .. 68
4. Die Göttliche Monarchie 69

III. Die Lehre von der göttlichen Allweisheit (Sophia)

1. Dreifache Offenbarung des göttlichen Wesens 72
2. Gott und Chaos 74
3. Sołowjews Sophia-Lehre und die Traditionen der christlichen Mystik 77
4. Schauen der göttlichen Weisheit. „Drei Begegnungen" .. 80
5. Die Weltseele und die göttliche Allweisheit. „Das Ewig-Weibliche" 87

ZWEITES KAPITEL.

DIE ZERSTÖRTE EINHEIT: ABFALL DER GEISTER VOM GÖTTLICHEN URGRUNDE

1. Abfall der Weltseele 95
2. Entstehung der sichtbaren Welt 96

3. Autonomie Gottes und die Heteronomie der außergöttlichen Welt ---- 99
4. Formen irdischer Heteronomie: Ausdehnung, Zeit, mechanische Kausalität ---- 100
5. Die Weltseele als das Substrat der erschaffenen Welt ---- 101
6. Sehnsucht der Weltseele nach der verlorenen Einheit. „Die Säulen der Erde" ---- 103

DRITTES KAPITEL.

DIE WIEDERHERSTELLUNG DER UREINHEIT: DIE RÜCKKEHR DER GEISTERWELT ZU GOTT

I. Der vormenschliche Weg zur All-Einheit (der kosmogonische Prozess)

1. Die Rückkehr des aufrührerischen und zerstückelten Daseins zur Fülle des all-einen Lebens ---- 109
2. Die Freiheit der reinen Geister, die ein füs alle Male ihr Verhältnis zu Gott bestimmen ---- 111
3. Sołowjew und Origenes ---- 113
4. Chaos und Kosmos ---- 113
5. Raumwirklichkeit als äußerliches und leeres Bild der göttlichen Ureinheit ---- 117
6. Die Zeiteinheit ---- 118
7. Die mechanische und die dynamische Einheit ---- 118
8. Hauptstufen der kosmischen Entwicklung ---- 119

II. Der menschliche Weg zur All-Einheit (der theogonische Prozess)

1. Der Mensch als wahrer Mittler zwischen Gott und der Welt ---- 123
2. Der zweite Sündenfall — der Fall des Menschen ---- 125
3. Die Fesseln des Raumes, der Zeit und der mechanischen Kausalität als Vorbedingungeu der Erlösung ---- 127
4. Der zweite Adam — der vollkommene Gottmensch ---- 129

A. Die messianischen Vorbereitungen in der Vorchristlichen Menschheit

§ 1. Die messianische Vorbereitung im sozialen Leben

1. Die soziale Dreieinheit ---- 131

2. Das Priestertum und der Kriegerstand 133
3. Die Propheten 134

§ 2. Die messianischen Vorbereitungen der vorchristlichen Welt in Religion und Philosophie

1. Indische Religionsphilosophie 138
2. Die dualistische Religion des Ostens 140
3. Die Idee des ewigen Lebens und der Auferstehung in der ägyptischen Religion 141
4. Die hellenische Weisheit. Die Offenbarung der Wahrheit im reinen Denken und in der reinen Schönheit 144
5. Das römische Rechts- und Freiheitsprinzip 147
6. Forderung einer realen Gottesoffenbarung im Osten. Alexandrinische Religionsphilosophie 149
7. Die positive Offenbarung der religiösen Wahrheit im hebräischen Volk 151
8. Messianische Erziehung des jüdischen Volkes 153
9. Drei Stufen in der Entwicklung der alttestamentlichen Religion 160

B. Die Erscheinung des Gottmenschen in der Person Jesu Christi

1. Christus — der Mittelpunkt der Weltgeschichte .. 162
2. Die Erlösung der Welt durch Christi Menschwerdung. Ihre Notwendigkeit vom Standpunkte der All-Einheitslehre 164
3. Die Geschichte des Weltalls und der Menschheit als der Weg, der zu Gottes Menschwerduug notwendig führen muss 166
4. Der Gottmensch als Anfang des Gottesreiches auf Erden und als höchste Ideal des Menschengeschlechtes 171
5. Die Vereinigung der Göttlichen und der menschlichen Natur in Christo 175
6. Christi Versuchungen 177
7. Ein Brief Wladimir Sołowjews an Leo Tołstoj über die Auferstehung Christi 180

C. Christi Werk in der Geschichte

Wiedervereinigung der Menschheit mit Gott in der Kirche, als dem wachsenden Leibe Christi

1. Ein Blick auf die weitere Darstellung 187

2. Die Frage nach dem Entwicklungsgang Solowjews 190
3. Die Kirche als wachsender Leib Christi
4. Christi Opfertat und die Versuchungen der historischen Menschheit 195
5. Der erste Irrweg: die religiöse Herrschsucht des katholischen Mittelalters 194
6. Der zweite Irrweg: der rationalistische Hochmut des des Verstandes 197
7. Der dritte Irrweg: der materialistische Hochmut des Fleisches 199

§ 2. Solowjews Weg zur Kirche

1. Die griechisch-orthodoxe Kirche als Hüterin der christlichen Wahrheit. Die Schwäche des menschlichen Prinzips in ihr 201
2. Die menschliche Selbsttätigkeit zur vollen Offenbarung der christlichen Wahrheit unbedingt notwendig 203
3. Die Kirche des Morgenlandes und die abendländische Welt entwickeln zwei verschiedene Seiten derselben Gott-menschlichen Wahrheit 204
4. Solowjew und die älteren Slavophilen 206
5. Die Sünden der russischen Hierarchie und die Dissidenz 208
6. Die russische Kirche der Gegenwart 216
7. Die nächsten Aufgaben der russischen Kirche 220
8. Die russisehe Kirchenspaltung und der Protestantismus 223
9. Die Haupzweige des russischen Dissidententums. Seine Ursünde 228
10. Der Staub, der auf dem Marktplatz der Geschichte die Perle Christi bedeckt hat 233
11. Das russische Schisma und der Byzantinismus 236
12. „Centrum unitatis" in der streitenden Kirche 247
13. Die Vorrechte der zentralen geistlichen Gewalt; „potestas ordinis" und nicht „potestas jurisdictionis" 251
14. Papsttum und Papismus 255
15. Die Vereinigung der morgenländischen mit der abenländischen Kirche 266
16. Die Wiedervereinigung des Protestantismus mit der Kirche 276

§ 3. Die Vereinigung der Kirchen und die russische Idee

1. Vollendung der christlichen Offenbarung als die wichtigste Aufgabe des russischen Volkes 279

2. Die Macht der göttlichen Idee. Die Menschheit und das Volkstum ---- 228
3. Die großen Taten nationaler Selbstverleugnung in der russischen Geschichte ---- 288
4. Das Ideal der ökumenischen Kirche und die Slavophilen ---- 293
5. Der messianische Beruf und die historischen Pflichten Rußlands ---- 299
6. Patriotismus und Nationalismus ---- 303
7. Die polnische Frage ---- 308
8. Die jüdische Frage ---- 311
9. Rußland und das theokratische Weltreich ---- 314

§ 4. Die dreieinige Theokratie als Vollendung des theogonischen Prozesses

1. Die soziale Dreieinigkeit und die messianische Macht des Gottmenschen ---- 316
2. Die Vernunft der Dreieinigkeit ---- 322
3. Die Theokratie des Alten und des Neuen Bundes ---- 325
4. Die Einheit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in der geistigen Menschheit ---- 326
5. Verwirklichung der sozialen Dreieinigkeit durch Rußland ---- 329
6. Christus der König ---- 330
7. Die Tugende, die zum Reiche Gottes in uns gehören 332
8. Der Same des wahren Lebens und der Boden, auf den er fällt ---- 334
9. Die Vermischung der wahren und der falschen Kinder des Reiches in der sichtbaren Kirche ---- 336
10. „Der Baum des Lebens". Das Reich Gottes, als die einzig wahre Ordnung alles Seienden ---- 339
11. Die Form des Reiches Gottes. Drei Bilder davon in der heiligen Schrift ---- 342
12. Die Kirche als Bildungsform der neuen Menschheit 343
13. Die Kirche als Bau ---- 345
14. Die Kirche als der lebendige Leib Christi ---- 348
15. Die Kirche als Braut Christi ---- 350
16. Die Kirche als soziale Institution ---- 352
17. Die Alleinherrschaft Christi im Himmel und auf Erden ---- 354
18. Monarchia Sancti Petri als Transsubstantiation der ewigen Monarchie Roms ---- 357
19. Das gegenseitige Verhältnis der drei Gewalten in der freien Theokratie ---- 360

20 Die freie Vereinigung der Theologie mit der Philosophie und der Wissenschaft — eine Aufgabe des freien Prophetentums ---- 363
21. Die Verkörperung der All-Einheit in der menschlichen Gesellschaft ---- 367
22. Die Heiligung des kollektiven Lebens der Menschheit in den Sakramenten ---- 375
23. Die drei Sakramente der Menschenrechte ---- 377
24. Die vier Sakramente der Pflichten des Menschen -- 380

§ 5. Verzicht auf die Idee der äusseren Macht und Herrlichkei der Theokratie

1. Das Schwanenlied des messianistisch - theokratischen Traumes ---- 385
2. Erste Anzeichen des Wandels ---- 386
3. Vorgefühl der Rußland bevorstehenden Prüfungen -- 387
4. Wachsende Zweifel an Rußlands messianischer Sendung. Die Hungersnot des Jahres 1891 ---- 388
5. Der hohepriesterliehe Dienst kann von der russischen Kirche nicht übernommen werden ---- 389
6. Enttäuschung am russicheu Staatstum ---- 391
7. Enttäuschung an der russischen Gesellschaft ---- 392
8. Der innere Kampf um die Idee dar messianischen Sendung Russlands ---- 393
9. Das endgültige Scheitern des messianisch - theokratischen Traumes. Der eschatologische Brief an Tavernier ---- 398
10. Kein Verzicht auf die Idee der Gottesherrschaft auf Erden ---- 402
11. Solowjew und Origenes ---- 404
12. Kein Verzicht auf die Sophia-Lehre ---- 408
13. Das Ende der Weltgeschichte in den „Drei Gesprächen" ---- 410
14. Vorbereitung zum letzten Kampf als eigentlicher Sinn der Weltgeschichte ---- 427
15. Die Stellung zur katholischen Kirche unverändert -- 428

Schlussbetrachtungen: Die nächsten Aufgaben der Solowjewforschung 435

Anhang: Solowjews religiöse und philosophische Lyrik 440

Anmerkungen 486

Namenregister 496

VORWORT.

Das vorliegende Buch soll eine ausführliche Darstellung der allgemeinen Weltanschauung Solowjews bieten. Die Darstellung seiner Ethik und Aesthetik, so wie die kritische Bewertung seiner philosophischen Gesamtleistung bleibt einer späteren Arbeit vorbehalten. Die Zitate aus der Werken des genialen russischen Schriftstellers, der zu der allergrössten Meistern der philosophischen Prosa aller Völker gehört, habe ich in einem sehr weiten Umfange verwertet, erstens, weil sie sowohl die Genauigkeit als auch die Lebendigkeit der Darstellung erhöhen, zweitens aber weil ich mich auf keine einigermassen zuverlässige deutsche Uebertragung der Haupschriften Solowjews berufen konnte. Die einzige Uebersetzung, die hier in Betracht käme, ist die von dem Studgardter Antroposophischen Verlag „Der Kommende Tag A. G." in den Jahren 1921—22 veröffentlichte Auswahl der Haupschriften Solowjews. Ich habe zahreiche Stellen aus dieser Uebertragung mit dem Original verglichen und dabei mit grossem Bedauern feststellen müssen, dass der Uebersetzer Harry Köhler mit einer höchst ungenügenden Kenntnis der russischen Sprache an seine Aufgabe herangetreten ist. Wenigstens habe ich keine halbe Seite in Köhlers Verdeutschung Solowjews gefunden, die völlig einwandfrei wäre, und es handelt sich dabei zumeist nicht um kleine Versehen, die in keiner Uebersetzung fehlen können, sondern um grobe Entstellungen des Sinnes, die diese äusserlich schöne und wohlfeile Ausgabe ganz unbrauchbar machen.

Gut, zum Teil sogar vorzüglich sind die vom Matthias Grünewald - Verlag in Mainz herausgegebenen Uebertragungen aus Solowjews Schriften, die aus der Feder von L. Kobilinski-Ellis, Bertram Schmitt, Richard Knies und Pfarrer Ludwig Hensler stammen. Leider umfassen diese Uebertragungen entweder nur ausgewählte Abschnitte aus den Werken Solowjews oder kleinere Abhandlungen, die für seine allgemeine Weltanschauung erst in zweiter Linie in Betracht kommen.

Für die mühevolle Hilfe bei der Sprachgestaltung meines Buches spreche ich meinen tiefempfundenen Dank aus: Herrn Gregor von Glasenapp in Dorpat und meinen lieben Kollegen an der Litauischen Staatsuniversität Vytautas des Grossen zu Kaunas, den Professoren Dr. Horst Engert, Dr. Basil Seesemann und Dr. Franz Brender.

Mit tiefer Wehmut gedenke ich des edlen und hilfreichen Mannes Adolf Otto Bäuerlein, den ich durch diese kleine und bescheidene Gabe, welche ihm einen Einblick in die ihm geistesverwandte Ideenwelt Solowjews gewähren würde, zu erfreuen hoffte. Da der edle Mann nicht mehr unter den Lebenden weilt, so sei hiermit ein aufrichtig-herzlicher Gruss seiner treuen Lebensgefährtin Frau Helene Bäuerlein übersandt.

Kaunas, Perkūno al. 14.
März 1932.

SOŁOWJEWS THEORETISCHE WELTANSCHAUUNG

DAS KOSMISCHE DRAMA DES BRUCHES, DER RÜCKKEHR UND DER WIEDERVEREINIGUNG

Волна въ разлукѣ съ моремъ
Не вѣдаетъ покою,
Ключемъ ли бьетъ кипучимъ,
Иль катится рѣкою, —
Все ропщетъ и вздыхаетъ,
Въ цѣпяхъ и на просторѣ,
Тоскуя по безбрежномъ,
Бездонномъ синемъ морѣ.

В. Соловьевъ.

Soll ich mein letztes End und ersten Anfang finden,
So muß ich mich in Gott und Gott in mir ergründen
Und werden das, was Er: ich muß ein Schein im Schein.
Ich muß ein Wort im Wort, ein Gott in Gotte sein.

Angelus Silesius.

Nauka, która z jedności ducha twórczego
wszystko wyprowadza i stawia...

Słowacki.

Vom Meer verlor geschieden
Die Woge ihren Frieden.
Nun brodelt's hier als Quelle,
Rollt hin als Stromes Welle, —
Frei ist's — oder gefangen,
Ein Seufzen — Heimverlangen,
Ein ruhlos sich Verzehren
Nach grundlos blauen, hehren,
Nach uferlosen Meeren.

Solowjew.

Die Lehre, die aus der Einheit des schöpferischen Geistes alles ableitet und setzt... Słowacki.

Der Denker und der Dichter.

Es gab wohl keinen wahrhaft großen Dichter, dessen Schaffen nicht von tiefen philosophischen und religiösen Intuitionen durchdrungen und dadurch vergeistigt gewesen wäre. So läßt sich beispielsweise der Zusammenhang zwischen der großen orphischen Bewegung des sechsten Jahrhunderts v. Chr. und der Tragödie des Aischylos nicht lösen, so hat die platonische Weltauffassung in Shelley einen ihrer begeistertsten Verkünder gefunden, so bewundern wir, wie in der Dichtung von Goethe eine lange Reihe spekulativer Wahrheiten sich ausprägt, die sich ungezwungen in die Philosophie des schaffenden Geistes einordnen lassen und die mit der gesamten Leibnizschen Weltauffassung im innersten Zusammenhang stehen. Nehmen wir schließlich die größte Tat des polnischen Geistes, die in der Geschichte der Weltliteratur ganz einzig dasteht, — die messianistische Poesie von Mickiewicz, Krasinski und besonders Slowacki — so sehen wir, daß die dichterische Schaffenskraft gerade in ihren höchsten Erzeugnissen sich gleichsam genötigt fühlt, an dem philosophisch durchgeistigten, wenn auch nicht abstrakt entwickelten Weltbilde mitarbeitend sich zu betätigen. — Das Umgekehrte läßt sich aber leider nicht behaupten: die abstrakte Tätigkeit der Vernunft, die zu den großen, rein begrifflich ausgestalteten und durchgebildeten Lehrsystemen führt, vereinigt sich mit dem dichterischen Vermögen, das seiner Natur nach auf das Konkrete und Anschauliche gerichtet ist, nur in den seltensten Ausnahmefällen. „Des Tanzes freie Göttin und Gesanges" kann sich eben in dem weit ausgespannten abstrakten Netze, in das die spekulativen Köpfe die Wirklichkeit einzufangen suchen, nicht frei bewegen. Die von einem Leibniz, Schelling und Hegel gestalteten Weltbilder haben viele

große Dichter begeistert und sie oft in ihrem Schaffen befruchtet — ihre Urheber selbst wagten aber nicht aus der heiligen Quelle der Hippokrene zu schöpfen und, wo dies doch geschah, gingen, wie bei Schopenhauer, ihre Versuche nicht über das Mittelmaß hinaus. Um so mehr Bewunderung flößen uns die Denker ein, bei denen die angespannte verallgemeinernde und abstrahierende Tätigkeit der Vernunft den Sinn für das Individuelle und Typische nicht schwächte und denen es gegeben war, das, was ihr Innerstes bewegte, in unvergänglichen Bildern auszudrücken. Zu solchen hochbegnadeten Geistern gehört vor allem der größte russische Denker Wladimir Solowjew. „Der Dichter — sagt der edle Pater Muckermann S. J. in dem Solowjew gewidmeten Sonderheft des Gral*) — war stets in ihm lebendig, alles was er schrieb, in ein merkwürdig leuchtendes Fluidum tauchend oder auch in gebundener Rede sich schöpferisch betätigend". In der Tat ist Solowjew ein wahrer Dichter — seine Schöpfungen entspringen der geheimnisvollen seelischen Tiefe, die nur den kräftigsten Strahlen der Begeisterung zugänglich ist. Er ist aber zugleich ein großer Denker, der die in ihrem Grunde dunklen Erzeugnisse des beflügelten Augenblicks mit dem hellen Lichte der Vernunft zu durchdringen versteht.

Der Denker und der Dichter sind allerdings bei dem genialen russischen Schriftsteller nicht ebenbürtig: die dichterische Gestaltungskraft reicht bei ihm zweifellos nicht an seinen philosophischen Genius, auch ist der Kreis der von seiner Dichtung berührten Gefühle und Stimmungen im Vergleich zur weltumspannenden Weite seines spekulativen Gedankens recht eng. Wenn dessenungeachtet Solowjews Lyrik allen seinen Verehrern wertvoll und teuer ist, so erklärt sich das vor allem dadurch, daß sich in ihr treu und wahr die Persönlichkeit des großen Mannes und sein tiefstes und innerstes Leben wiederspiegelt. Mit seiner Persönlichkeit aber ist seine Welt- und Lebensauffassung aufs Innigste verbunden. Mensch, Denker und Dichter stehen hier in einem eigentümlichen und schönen Einklang. Dieser Einklang ist aber keineswegs durch bewußte Anpassung der Erzeugnisse

seiner poetischen Begeisterung an den abstrakten Gedankenbau entstanden: es sind stets Gelegenheitsgedichte im Goetheschen Sinne, Kinder des beflügelten Augenblickes, in denen nur das, was ganz unmittelbar seine See'e bewegt, zum Ausdruck kommt. Der Einklang ist also ganz unvermittelt und erklärt sich allein und ausschließlich dadurch, daß eine große Strömung sein ganzes Leben und Schaffen durchzog und sich höchst mannigfaltig, wenn auch im Grunde durchaus einheitlich, in seinen sämtlichen sowohl philosophischen wie poetischen Schöpfungen wiederspiegelte.

Zu dieser Strömung vorzudringen ist die wichtigste Aufgabe, die sich jeder, der sich mit dem großen russischen Denker befaßt, stellen muß.

Versuchen wir vor allem den Grundgedanken festzustellen, von dem bei Solowjew das gesamte Schaffen seinen Ausgang nimmt, um nach Vollendung eines erstaunlich weiten Kreises zu ihm wiederzukehren.

Dieser Gedanke ist die Idee der vollkommenen, allumfassenden göttlichen Einheit — kürzer die Idee der All-Einheit (ἕν καὶ πᾶν).

Als Denker und nicht minder als Dichter tritt Solowjew als begeisterter Verkünder der All-Einheit auf.

EINLEITUNG.

AUF DEM WEGE ZUR ALL-EINHEITSLEHRE

EIN BLICK AUF SOLOWJEWS PHILOSOPHISCHEN ENTWICKLUNGSGANG

Въ туманѣ утреннемъ невѣрными шагами
Я шелъ къ таинственнымъ и чуднымъ берегамъ,
Боролася заря съ послѣдними звѣздами,
Еще летали сны — и схваченная снами
Душа молилася невѣдомымъ богамъ.

Въ холодный бѣлый день дорогой одинокой,
Какъ прежде, я иду въ невѣдомой странѣ.
Разсѣялся туманъ, и ясно видитъ око,
Какъ труденъ горный путь, и какъ еще далеко,
Далеко все, что грезилося мнѣ.

И до полуночи неробкими шагами
Все буду я итти къ желаннымъ берегамъ,
Туда, гдѣ на горѣ, подъ новыми звѣздами
Весь пламенѣющій побѣдными огнями
Меня дождется мой завѣтный храмъ.

В. Соловьевъ.

Unsich'ren Schritts, aus frühen Morgennebeln tretend,
Zog's mich zu wundersam geheimnisvollem Strand.
Mit letzten Sternen kämpft' der Horizont sich rötend, —
Noch woben Träume rings, — die Seele rang sich betend
Empor zu unbekannten Göttern — traumgebannt.

Am kalten, weißen Tag bin aufwärts ich gestiegen
Auf ödem Steig wie einst in unbekanntem Land.
Der Nebel sank — da schaut der Blick in freien Flügen,
Wie steil der Höhenweg und wie so fern noch liegen,
So fern die Träume, die die Seele übermannt. —

Bis Mitternacht nun will ich kühnen Schritts den schmalen
Saumpfaden folgen bis an's Ziel, das ich ersehnt; —
Dort — auf dem Berge unter neuer Sterne Strahlen
Winkt flammend mir mit siegverkündenden Fanalen —
Mein Tempel der Verheißung, der den Gidfel krönt.

1. „Die Krisis der westlichen Philosophie".

Werfen wir vor allem zunächst einen flüchtigen Blick auf den Weg, den Solowjew gegangen, bevor er zu seiner Philosophie der All-Einheit gelangte. Das Merkwürdigste in diesem Entwicklungsprozesse war sein synthetischer Charakter: Solowjew verleugnete keineswegs die niedrigeren Stufen, die er bereits hinter sich hatte, sondern nahm ihre positiven Errungenschaften auf die höheren Stufen seines sich immer weiter vollziehenden Geistesfortschritts mit herüber: man darf ohne weiteres behaupten, daß alle großen Erzeugnisse spekulativen Schaffens ihren Einfluß auf ihn ausübten und in seinem System ihre Stellung in der Eigenschaft ihm untergeordneter Momente fanden. Als besonders tief erwies sich dabei der Einfluß derjenigen Richtungen, die die lebendige Verbindung mit den Schöpfungen religiöser Eingebung nicht zerrissen hatten: durch die großen religiösen Denker des neuen Europa eröffnete sich Solowjew der Weg zu den größten Vätern der Kirche und bei ihnen fand er die von der zeitgenössischen Gedankenwelt vergessenen und gering geachteten Schätze. Mit der hingebungsvollen und begeisterten Verteidigung dieser Schätze nimmt seine literarische Tätigkeit ihren Anfang.

In den herrschenden Strömungen der europäischen Philosophie der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts versetzt Solowjew die tiefe innere Krisis in Erstaunen, welche sich in Erschöpfung und Marasmus der Gedankenwelt äußert, die entweder zu ihren primitivsten Formen zurückkehrt und im Weltgebäude nichts anderes als das blinde und sinnlose Spiel stofflicher Kräfte erblickt oder überhaupt die Möglichkeit des Eindringens in das eigentliche Wesen der Dinge leugnet, indem sie das Gebiet des Erkennbaren durch die Erscheinungen der sinnlichen Erfahrung

beschränkt oder als Grundlage der Wirklichkeit den sinnlosen Weltwillen anerkennend — feststellt, daß die Welt nicht nur jeder inneren Vernünftigkeit und jedes inneren Sinnens bar, sondern auch ihrem tieferen Wesen nach böse ist. Wie sich auch sonst der Materialismus, der Positivismus und Pessimismus nicht voneinander unterscheiden, so verbindet sie alle die gemeinsame Verneinung des Sinnes alles Seienden: der natürliche logische Fortgang bringt es mit sich, daß die beiden ersten Geistesströmungen sich mit der dritten verknüpfen. Es ist sinnlos, vom Sinn jenes allesverschlingenden Tanzes der Atome zu reden, in dem die Materialisten die alleinige Grundlage und das Wesen jedes Geschehens in der Welt erblicken; ebensowenig vermag auch die Vernunft, wenn die Positivisten im Recht sind, in irgend welcher Weise in das Wesen der Dinge einzudringen; sie ist eben weltfremd — ist aber die Welt der Vernunft fremd, wie kann jene dann anders als uns sinnlos erscheinen? —

Solowjew verwirft allerdings entschieden auch jene Entscheidung der Frage vom Sinn der Wirklichkeit, die das Gleichheitszeichen aufstellt zwischen der unendlichen Mannigfaltigkeit des Lebens der Welt und unserer Vernunft, indem die gesamte Wirklichkeit als dialektisch sich entwickelnder Prozeß abstrakter Ideen aufgefaßt wird. Die rationalistische Philosophie, die im Panlogismus Hegels den Höhepunkt ihrer Entwicklung erreicht, behauptet nicht nur die völlige Uebereinstimmung zwischen Denken und Sein, sondern auch ihre unbedingte innere Identität. Der reine, sich dialektisch entwickelnde Begriff verwirklicht sich sowohl im Leben der gesamten Welt wie in der Geschichte der Menschheit und bildet auf diese Weise das wahrhafte Wesen und die Grundlage alles Existierenden. Dieser Versuch alles Seiende vom dialektischen Wechsel abstrakter Bestimmungen abzuleiten mußte unvermeidlich einen Zusammenbruch erleiden. Das System der abstrakten Begriffe stellt einen in sich unbedingt abgeschlossenen Kreis dar, innerhalb welches wir uns nach Belieben bewegen können, stets von einer Abstraktion zur anderen übergehend, ohne doch dabei irgendwo weder mit der äußeren Realität der stofflichen Welt, noch mit der

inneren Wirklichkeit des sich bewußt werdenden Menschengeistes in Berührung zu treten. Ferner liegt in der Voraussetzung selbst einer reinen oder jeder Wirklichkeit vorausgehenden Idee derselbe Widerspruch, auf dem sich die Philosophie der Erscheinungen sinnlicher Erfahrung aufbaut: die reinen Begriffe gehen sowohl dem Erkennenden als auch seinem Gegenstande voraus. Sie setzen in ihrer dialektischen Vorwärtsbewegung sowohl daß denkende „Ich" als auch den ganzen Inhalt seiner Denktätigkeit voraus, und während der Positivismus sich seine Welt aus den Erscheinungen erbaut, in welchen ein Nichts einem Nichts erscheint, — erkennt dagegen der Panlogismus keine andere Wirklichkeit an, als die der Begriffe und Gedankenerzeugnisse, wo Nichts von Niemandem gedacht wird. Die Identifizierung der wahrhaften Wirklichkeit mit der abstrakten Erkenntnis führt zu tiefen, inneren Ungereimtheiten, die den majestätischen Bau der panlogistichen Philosophie von Grund aus zerstören.

Es ist darum keineswegs so verwunderlich, daß die Verkündigung der Ungereimtheit der Welt einmal einen dankbaren Boden auf den Ruinen der großen Systeme des objektiven Idealismus finden konnten. Schopenhauer kam nicht zufällig als Abwechselung nach Hegel — ein grader Weg führt von der Behauptung „alles Wirkliche ist vernünftig" — zur Feststellung, daß alles Seiende in seinem tiefsten Grunde ein Uebel, folglich also sinnlos sei. Der Pessimismus spricht nur folgerichtig das Urteil über die Gesamtwelt aus, das direkt aus den materialistischen und positivistischen Lehren abgeleitet werden muß. Ein Büchner, Moleschott, John Stuart Mill und Herbert Spencer beseitigen nur die Frage, die von Schopenhauer und Eduard von Hartman gestellt wird, um in dem für sie Alle allein möglichen negativen Sinne beantwortet zu werden.

2. Der Sinn des Lebens — eine unumgängliche Voraussetzung unseres Denkens.

Wie beredt nun auch die Verkündigung von der Sinnwidrigkeit der Welt sich geben mag, ist sie doch nicht in

der Lage, auf eine für ihre Parteigänger sich geradezu als tödlich erweisende Frage zu antworten: zu welchem Zweck leben und wirken denn die Menschen in der Welt, wenn sie unbedigt und endgülig von ihrer Sinnlosigkeit überzeugt sind? Indem sie ihr Leben nicht durch Selbstmord enden, finden sie also doch offenbar in ihm diesen oder jenen Sinn oder irgend welchen Wert, um dessentwillnn es sich zu leben lohnt. Beweist nicht ihre praktische Aussöhnung mit der Wirklichkeit den mangelndeu Ernst ihrer theoretischen Negation? Wäre hier nicht der Sinnspruch angebracht, den Goethe dem jungen Schopenhauer in's Stammbuch schrieb:

Willst Du Dich Deines Werkes freuen —
So mußt der Welt Du Wert verleihen.

Den Wert des Lebens aber erblicken die meisten Pessimisten in ihrer Lehre, die die Sinnlosigkeit der Welt aufdecken soll. Ein ganzes kompliziertes System von Ideen zur Rechtfertigung ihres Lehrsystems entwickelnd, sind sie offenbar von seinem Sinn überzeugt. Wenn aber ihre Lehre, die danach strebt, das Wesen der Welt zu erfassen, von tiefem Sinn erfüllt ist, kann auch der Gegenstand ihrer Untersuchungen nicht jedes Sinnes bar sein, denn im entgegengesetzten Falle müßte dann die sinnvolle Lehre von dieser Welt eine Unmöglichkeit sein.

Alle Versuche, die Frage vom Sinn des Lebens auf sich beruhen zu lassen, haben mit größter Augenscheinlichkeit ihre vollständige Undurchführbarkeit erwiesen: das Zeitalter philosophischer Verzweiflung, welches in den Erzeugnissen Schopenhauers und Hartmanns seinen am lautesten in die Ohren fallenden Ausdruck fand, hat es nun einmal durch die inneren Widersprüche seiner Negation dargetan, daß der Sinninhalt der Wirklichkeit eine unumgängliche Voraussetzung unserer Erkenntnis ist, ohne welche unser Denken selbst zur Sinnlosigkeit werden muß. Bei dem Geständnis seiner Sinnlosigkeit kann das Denken nicht stehen bleiben; seinen inneren Sinn und den seiner Tätigkeit bejahend, muß es ihn auch in der Schöpfung zulassen und alle seine Anstrengungen in der Richtung der Entscheidung der Frage konzentrieren, worin vor Allem dieser Sinn besteht.

3. Der Sinn des Lebens in der Offenbarung der göttlichen Welt.

„Wenn der Mensch — so heißt es bei Solowjew*)— den unbedingten Inhalt des Lebens und Wissens in sich selber besäße, so könnte er ihn weder einbüßen, noch suchen. Er muß sich also außer ihm als einem relativen Teilwesen befinden. Doch kann er auch nicht in der Außenwelt existieren, denn diese Welt stellt nur die niederen Stufen jener Entwicklung dar, auf deren Gipfel sich der Mensch selbst befindet, und wenn er die unbedingten Prinzipien nicht in sich selbst zu entdecken vermag, so noch viel weniger in der niederen Natur. Derjenige aber, der außer dieser sichtbaren Realität seiner selbst und der äußeren Welt keine andere Wirklichkeit anerkennt, muß auf jeden ideellen Inhalt des Lebens, auf jedes wahre Wissen und Schaffen verzichten. In solchem Falle verbleibt dem Menschen nur das niedere animalische Leben; das Glück aber hängt in diesem niederen Dasein vom blinden Zufall ab und ist es erreicht, so erweist es sich immer als trügerische Illusion.

Bleibt nun aber andererseits das Streben zum Höheren trotz der Erkenntnis seiner Unerfüllbarkeit dennoch weiter bestehen, so muß es zur Quelle größter Leiden werden, und als natürliches Endurteil stellt sich dann schließlich die Erkenntnis ein, daß das Leben eine Spielerei und keiner Kerze wert sei und seine völlige Nichtigkeit sich als erwünschter Abschluß sowohl für das Einzelwesen als auch für die gesamte Menschheit darstellt. Einer solchen Schlußfolgerung kann man nur aus dem Wege gehn, wenn man eine andere, unbedingte, göttliche Welt anerkennt, höher als der Mensch und die äußere Natur,—die unendlich viel wirklicher, reicher und lebendiger ist, als diese Welt eingebildeter, oberflächlicher Erscheinungen, und dieses Eingeständnis erscheint um so natürlicher, als der Mensch nach seinem ewigen Ursprung jener höheren Welt angehört und eine mehr oder weniger deutliche Rückerinnerung an sie in der Brust eines Jeden bewahrt zu werden pflegt, der noch nicht völlig seine Menschenwürde verloren hat.“ —

4. „Kritik der abstrakten Prinzipien".

In der Offenbarung der höheren göttlichen Welt findet Solowjew jenen Sinn und unbedingten Inhalt, von dem aus der philosophische Gedanke seine Richtung zu nehmen hat, der in das wahre Sein der Dinge einzudringen bestrebt ist. Doch diese Offenbarung der alleinigen göttlichen Wirklichkeit schließt in keiner Weise jene relativen und begrenzten und in ihrer Beschränkung irreführenden Erfassungen der Wahrheit aus, die Solowjew die abstrakten Prinzipien nennt. Als Aufgabe einer rechten Philosophie erscheint nicht nur die Befreiung von der Unwahrheit einseitiger Gesichtspunkte, sondern auch die Aneignung der in ihnen beschlossenen relativen Wahrheit. An und für sich können die abstrakten Prinzipien oder besonderen Seiten und Elemente der all-einen Idee nicht unwahr sein: ihre Unwahrheit besteht ausschließlich in ihrer Trennung vom Ganzen und im Bestreben, es zu beseitigen und sich an die Stelle des Ganzen zu setzen. —

„Die Kritik dieser abstrakten und in ihrer Abstraktheit unwahren Prinzipien muß in der Feststellung ihrer Teilbedeutung und im Nachweise dieses inneren Widerspruchs bestehn, dem sie in ihrem Bestreben, die Stelle des Ganzen einzunehmen, notwendig verfallen. Indem die Kritik die Ansprüche der Teilprinzipien auf die Bedeutung eines Ganzen beseitigt, gründet sie sich gewissermaßen auf der positiven Idee dessen, was wirklich das Ganze oder All-Eine ist, und auf diese Weise kommt es hier zu einer positiven Kritik. Sie setzt erstens — die Idee des All-Einen in allgemeinem, noch nicht genauer bestimmtem Sinne, als ein gewisses unbedingtes Kriterium voraus, ohne welches eine Kritik überhaupt unmöglich ist, und zweitens teilt sie, (in ihrem Endresultate) — die wahre Bedeutung der Teilprinzipien als sich isolierender Elemente des All-Einen feststellend — diesem Letzteren (dem All-Einen) einen gewissen bestimmten Inhalt mit und entwickelt uns so die all-eine Idee. Damit stellt die Kritik der abstrakten Prinzipien in sich schon eine gewisse, wenngleich auch noch recht unvollkommene und nur einleitende Begründung der positiven Prinzipien dar".*)

5. Falsches und Wahres im Materialismus, Positivismus und Pessimismus.

Vom Zentrum zur Peripherie übergeführt, hören jene partiellen Ideen oder jene abstrakten Prinzipien, auf denen sich die materialistischen, positivistischen und pessimistischen Weltanschauungen aufbauen, auf unwahr zu sein und gehen in der Eigenschaft untergeordneter Momente in den Bestand der allgemeinen Wahrheit über. In analoger Weise mit vielen christlichen Mystikern*) erblickt Solowjew die relative Wahrheit des Materialismus in seinem Kampfe mit dem Panlogismus, oder Idealismus, der das Naturleben im idealen Sein auflöst und damit der Materie ihre selbständige Realität nimmt.

„Wenn wir wirklich an das übermenschliche Gute glauben — so drückt sich Solowjew in seiner dritten Rede zum Gedächtnis Dostojewskis aus — so können wir in keinem Falle zugeben, daß sich seine Erscheinung und Wirksamkeit ausschließlich mit unserem subjektiven Zustande verknüpft, so daß die Gottheit in ihrer Offenbarung nur von der persönlichen Wirksamkeit des Menschen abhängig wäre: wir müssen unbedingt über unser persönliches religiöses Verhältnis hinaus — eine positive Offenbarung der Gottheit auch in der äußeren Welt, eine objektive Religion anerkennen. Die göttliche Wirksamkeit aber allein durch die sittliche Erkenntnis des Menschen begrenzen wollen — bedeutet seine Fülle und Unendlichkeit leugnen, d. h. nicht an Gott glauben. Wenn wir also wirklich an Gott glauben, als an das Gute, das keine Grenzen kennt, ist es notwendig, auch die objektive Menschwerdung Gottes anzuerkennen — d. h. seine Vereinigung mit dem Wesen unserer Natur selbst, nicht nur mit dem Geiste, sondern auch dem Fleische nach und dadurch auch mit den Grundstoffen der äußeren Welt. Das aber heißt die Natur als aufnahmefähig für eine solche Inkarnation der Gottheit in ihr anerkennen und bedeutet den Glauben an eine Erlösung, Heiligung und Vergöttlichung der Materie".

Noch nachdrücklicher verteidigt Solowjew die Notwendigkeit die Grundvoraussetzungen des religiösen Mate-

rialismus in die christliche Gesamtanschauung aufzunehmen in seinem französischen theologischen Hauptwerke. „L'union synthétique du Créateur et de la creature — so schreibt er in der Einleitung — ne s'arrête pas dans le christianisme à l'être rationnel de l'homme, mais elle embrasse aussi son être corporel et, par l'intermédiaire de celui ci, la nature matérielle de l'univers entier". In der Leugnung dieser Wahrheit bestand eben die Häresie der Bilderstürmerei „Nier toute possibilité de rédemption, de sanctification et d'union avec Dieu pour le monde matériel et sensible — voilà l'idée fondamentale de l'idée iconoclaste. — Jésus-Christ resuscité en chair a montré que l'existence corporelle n'était pas exclue de la réunion divino-humaine et que l'objectivité extérieure et sensible pouvait et devait devenir l'instrument réel et l'image visible de la force divine... Prétendre que la divinité ne peut pas avoir une expression sensible, une manifestation extérieure, que la force divine ne peut pas employer pour son action des moyens visibles représentatifs — c'est ôter à l'incarnation divine toute sa réalité"*).

Der Positivismus oder die Philosophie der Erscheinungen der sinnlichen Erfahrung ist ihrem Wesen nach auf einem tiefen logischen Mißverständnis aufgebaut; eine Erscheinung setzt ihrer Idee gemäß notwendiger Weise voraus; erstens einen Gegenstand, der in ihr so oder anders erscheint, zweitens, ein Bewußtsein, in dem sie erscheint. — Die Erscheinung der Positivisten, in welcher nichts niemandem erscheint — ist augenscheinlich eine contradictio in adjecto: diesen Widerspruch aufdecken, bedeutet der positivistischen Philosophie den Boden unter den Füßen entziehen. Nichtsdestoweniger ist dem englisch-französischen Positivismus das große Verdienst zuzuschreiben, die Anerkennung des von ihm proklamierten Prinzips der Relativität menschlichen Wisseus in die Wege geleitet zu haben.

Die englisch-französichen Positivisten sind, was ihren Grundgedanken anbetrifft, nur die Nachfolger der griechischen Sophisten. Nun haben Protagoras und Gorgias das große Verdienst, das Prinzip der Relativität des menschlichen

Wissens aufgestellt zu haben. In seiner Besprechung des Buches von Fürst Sergius Trubetzkoj nimmt Solowjew die griechischen Relativisten in Schutz vor dem Vorwurf, sie verträten die nihilistische, also unphilosophische Richtung. Im gewissen Sinne ist der Relativitätsgedanke „die notwendige Bedingung jeder echten Philosophie“*). Die Sophisten haben die dogmatischen kosmologischen Systeme, die sie in Griechenland gefunden haben, aufgelöst und die Reform des Sokrates vorbereitet: dies sei ihr sehr bedeutendes geschichtsphilosophisches Verdienst. Als Gegengewicht gegen jeden bodenlosen Dogmatismus, behält das große Prinzip der Relativität der menschlichen Erkenntnis auch in den nachfolgenden Perioden der Weltphilosophie seine Bedeutung: als ersten Schritt zur wahren Philosophie erkennt es Solowjew auf's Entschiedenste an, er macht nur den zweiten und die folgenden Schritte mit seinen Verfechtern nicht mit: die Skeptiker haben gewöhnlich Recht, wenn sie gegen die selbstgefälligen Erbauer der dogmatischen Lehrgebäude auftreten. — Leider beschränken sie nicht ihr Unternehmen auf das Kritische und beginnen bald ihren Relativismus zu dogmatisieren, und so kann man sagen, daß sie den philosophischen Gedanken auf das richtige kritische Geleise stellen, ohne ihn vor der dogmatischeu Entgleisung bewahren zu können. Gerade das Gegenteil von dem, was die sogenannten „Positivisten“ aus ihrem relativistischen Grundprinzip folgern, ist das Richtige: wenn das menschliche Wissen relativ ist, so ist's notwendig außer und über ihm eine unbedingte und absolute Wahrheit anzuerkennen: die religiöse und metaphysische — die nicht von unserem beschränkten Verständnis für sie abhängig ist.

Die Kritik der abstrakten Prinzipien, auf denen sich die materialistischen und positivistischen Lehren aufbauen — führt zum religiösen Gesichtspunkt der Betrachtung. Noch wesentlicher und notwendiger erscheint der Uebergang von der pessimistischen Weltanschauung zur Philosophie der All-Einheit und mit noch größerer Klarheit tritt in der Predigt von der Sinnlosigkeit der Welt — der lebendige Kern zu Tage, der nicht nur nicht mit der Philosophie des all-einen

und unbedingten Sinnes in Widerspruch steht, sondern eine wichtige und unersetzliche Vorstufe zu ihr darstellt.

6. Eine kurze materialistisehe und positivistische Periode in Solowjews Leben.

In seiner Jugend machte Solowjew eine materialistisch-positivistische Sturm- und Drang-Periode durch, wo er mit der für ihn eigentümlichen Heißblütigkeit und Leidenschaftlichkeit auch die gegen jede religiöse Weltanschauung gerichteten Folgerungen aus diesen Lehren uneingeschränkt teilte und verteidigte.

„Nie bin ich — erzählt Lopatin — einem so leidenschaftlich überzeugten Materialisten begegnet. Das war ein typischer Nihilist der sechziger Jahre. Es schien ihm, daß in den Grundprinzipien des Materialismus sich jene neue Wahrheit enthüllt, der es beschieden ist, alle früheren religiösen Ansichten zu verdrängen, alle menschlichen Ideale und Begriffe umzustürzen und ein ganz neues glückliches und vernünftiges Leben zu schaffen. Schon in seiner Studentenzeit ein ausgezeichneter Kenner der Darwinschen Werke, glaubte Solowjew mit ganzer Seele, daß die Lehre des berühmten Naturforschers ein für allemal nicht nur jeder Teleologie, sondern auch jeder Theologie und überhaupt allen idealistischen Vorurteilen ein Ende gemacht habe. Seine sozialen Ideale waren um diese Zeit äußerst radikaler, sozialistischer, ja kommunistischer Natur. Er studierte eifrig die Werke der berühmten Theoretiker des Sozialismus und war tief überzeugt, daß die sozialistische Bewegung eine wahre Wiedergeburt der Welt bringen werde"*)

„A l'âge de 13 à 14 ans, — erzählt er in einem Brief an Frau S. D. Lapschina — quand j'étais un matérialiste zélé, c'était un grand problème pour moi: comment peut- il avoir des gens d'esprit qui soient en même temps chrétiens? et je m'expliquais ce fait étrange en supposant ou de l'hypocrisie, ou bien une espèce de folie particulière propre aux gens d'esprit. C'était assez bête pour un bambin; quand à entendre débiter de pareilles sottises par des gens

d'un âge plus vénérable — on peut seulement, selon l'expression orientale, «suspendre ses oreilles au clou de l'étonnement»".

In einem Briefe an die geliebte Cousine E. W. Selevina gedenkt Solowjew der unbändigen Extravaganzen kindischer Religionsspötterei, die sich auf diesen Lebensabschnitt beziehen*). Zwei dieser Extravaganzen sind uns durch die Erinnerungen seiner Freunde aufbewahrt worden. Welitschko erzählt**) wie der erst fünfzehnjährige Gottesleugner eines abends nach einem langen und erregten Gespräch mit Kameraden sich dem Bildersturme ergeben, indem er all die Heiligenbilder, vor denen er als Kind so heiße Gebete gesprochen hatte, von den Wänden gerissen und in den Garten geworfen habe. Leo Michailowitsch Lopatin, seit seinem siebenten Lebensjahre der nächste Freund Solowjews, berichtet, wie während eines Spazierganges in der Umgebung Moskaus Solowjew „in einem Anfall von ungestümer Freigeisterei" zur großen Bestürzung und gar zum Entsetzen selbst Lopatins und seines Bruders auf einem Grabe das Kreuz umgestürzt habe und auf ihm umhergestampft sei. „Ein gerade anwesender Bauer der dies gesehen hatte, ist auf uns zugelaufen, um uns mit den ärgsten Schimpfworten zu überschütten. Es war gut — fügt Lopatin hinzu — daß die Angelegenheit damit ihr Bewenden hatte"***).

Jener Weg, den Solowjew in seiner geistigen Entwicklung genommen, entsprach, im Allgemeinen dem Wege, den in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts die russische gebildete Gesellschaft gegangen war. Die Lüge und Heuchelei der offiziellen Orthodoxie, die aus der Religion eine Stütze und Rechtfertigung der bestehenden Ordnung der Dinge machte, entfremdete ihr einen bedeutenden Teil der russischen Gesellschaft und drängte ihn in die Richtung des entgegengesetzten Extrems. Den Zeitabschnitt, wo sich der Uebergang von der offiziellen Rechtgläubigkeit zum Materialismus vollzog, nannte Solowjew „die Epoche der Ablösung zweier Katechismen"****).

„Die obligatorische Autorität des Metropoliten Philaret

sah sich plötzlich durch die ebenso verbindliche Autorität Ludwig Büchners verdrängt. Wie es schon früher von klugen Leuten, wie z. B. Jurij Samarin in seinen Briefen über den Materialismus und in der Vorrede zu den Werken Chomiakows erkannt worden war, hatte sich dieser Wechsel schon längst ohne jeden inneren Kampf vollzogen. Doch weiß ich nicht, mit welchem Recht man hierin etwas besonders Betrübendes erblickt. Wenn die Annahme der Autorität eines weitläufigen Katechismus schlechthin auf Glauben hin geschah, ohne weitere Ueberlegung, so fragt es sich, worin in solchem Fall der innere Kampf um denselben überhaupt bestehen konnte? —

Der erste Schritt auf dem Wege der Ueberlegung konnte ja bereits nur in der Ablehnung der früheren unbedingten Autorität bestehn, und zwar schon darum, weil diese sich für unbedingt ausgab, ohne auch nur auf seine (des Katechismus) bedingte, ja geradezu ultrabedingte Form zu achten".

„Ich entsinne mich — erzählt Solowjew*) — des Augenblicks, als ich zum ersten Mal im Glauben mich erschüttert fühlte, wo ich eine populäre Broschüre über Geologie und Paläontologie erblickte, die unter Anderem farbig illustrierte Zeichnungen verschiedener vorsintflutlicher Wundertiere enthielt. — Anfangs war ich der Meinung, daß es sich um eine Märchensammlung handle, doch als ich mich aus dem Inhalt des Büchleins und aus den Erläuterungen der Erwachsenen dessen vergewissern konnte, daß alle diese Megaterien und Plesiosaurier wirklich irgendwann existiert hatten und dann ausgestorben waren — lag es meinem kindlichen Verstande nah, entscheidende Wahl zwischen dem vorsintflutlichen Katechismus und den vorsintflutlichen Tieren zu treffen. Augenscheinlich war die Wahl in dieser Sache eigentlich schon im Voraus durch den einfachen Umstand entschieden, daß der Katechismus, trotz seiner Vorsintflutlichkeit — ein Werk von Menschenhand war, während Megaterien und Plesiosaurier auch ohne den Menschen existieren konnten. Ich denke, daß diese einfache Ueberlegung dem größten Teil der damaligen vorgeschrittenen Gesellschaft völlig genügen mußte, auf ein-

mal von einer Weltanschauung zur anderen überzugehen, wie letztere auch späterhin en bloc zur Annahme gekommen ist — zum Glück tauchte damals plötzlich das Buch Kraft und Stoff von Ludwig Büchner auf, das auf alle Fragen schon mit fertigen Antworten versehen war. Um aber zu begreifen, daß das Dasein der Plesiosaurier in keiner Weise der wahren Gottesverehrung widerspreche, dafür war ein verhältnismäßig komplizierter und feiner Gedankenprozeß nötig; doch woher sollte der kommen? — Waren doch sogar die armseligen philosophischen Katheder unserer Universitäten vorher erledigt worden.*)

Und so vermochte die geistige Bewegung nicht sofort den richtigen Entwicklungsgang zu nehmen, und „der erste unabhängige Denkversuch sowohl des unreifen Gymnasiasten wie der erwachsenen Leute desselben geistigen Niveaus“ mußte notwendig zur sklavischen Unterwerfung unter die Autorität des materialistischen Katechismus an Stelle des orthodoxen führen. „Es gibt heutzutage nicht wenig Leute, die folgendermaßen argumentieren: insofern der alte Katechismus die wahre Glaubenslehre enthielt, der neue dagegen aus Verirrungen besteht, war der Ersatz des ersten durch den letzteren ein großes Verbrechen und ein Unheil, gewissermaßen ein Sündenfall der russischen «intelligenten» Gesellschaft. Diese Ueberlegung setzt einen durch ihre Einfalt in Erstaunen. Man vergißt dabei, daß das Bekenntnis des alten Katechismus sich sehr häufig in Formen kleidete, die ungereimt und sogar unmenschlich waren, während dem der «neue Glaube» bei allen seinen Irrtümern sich (wenigstens in seinen ersten Entwicklungsstufen) mit Ausbrüchen der echten Liebe verband? — Abstrakt gesprochen — gab's hier natürlich keinerlei Logik. Aus dem Satz «Gott ist ein ewiger Geist, allgegenwärtig, allwissend, allgütig» — folgt in keinem Falle, daß die Kinnbacken unseres Nächsten zertrümmert oder verzehrt werden müssen. Aehnlicherweise, wenn ein Anhänger des neuen Katechismus mit einer Anzeige folgender Art auftrat: «Es gibt nichts außer Kraft und Stoff; der Kampf um's Dasein brachte anfangs die Pterodaktylen hervor und dann den kahlköpfigen Affen, von dem

auch die Menschen abstammen und so lasse ein jeder sein Leben für seine Freunde» — so könnten doch im Hinblick auf die Richtigkeit dieser letzteren Deduktion auch gerechte Bedenken auftauchen. Natürlich darf nichts übertrieben werden: einerseits brauchte die Bestialität, die sich mit den höheren Wahrheiten friedlich eingelebt hat, nicht bis in's Unendliche zu gehen und andererseits pflegte sich das Bestreben, sein Leben für seine Freunde im Namen des Pterododaktylus' zu lassen, sehr häufig nur auf ein leeres Geschwätz zu beschränken. Nichtsdestoweniger erschien es uns im Allgemeinen so, daß die Ergebenheit den alten Prinzipien gegenüber sich hauptsächlich in den die Kinnbacken der Nächsten zermalmenden Handlungen auswirkte, während dagegen der neue Kultus des kahlköpfigen Affen die Herzen erweichte"*).

„Wenn der neue falsche Katechismus vor dem alten wahren auch jenen bereits erwähnten, sittlichen Vorzug hätte, so wäre damit in theoretischer Hinsicht ganz und gar kein Erfolg erreicht und alles bliebe beim alten. Die Herzen standen infolge der neuen Lehre in Flammen, doch die Köpfe arbeiteten nicht, denn auf alle Fragen gab es ja schon fertige Antworten bedingungsloser Art: c'était à prendre ou à laisser. Solange diese Unbedingtheit des materialistischen Dogmas in Kraft blieb, konnte von einem geistigen Fortschritte nicht die Rede sein. Der neue Glaube begann übrigens bereits sich in eine unduldsame Rechtgläubigkeit zu verkehren, indem er seine früheren humanen Züge einbüßte. Es traten Intoleranz und Verfolgungen zu Tage. Der verstorbene Jurkewitsch, ein Denker von großen Verdiensten, verfiel dem Anathema und kam allein in Folge seiner philosophischen Ablehnung des Materialismus in schlechten Ruf.

Aus einer so trostlosen Lage vermochte sich die vorgeschrittene russische Gesellschaft nur zu befreien, als die Autorität Büchners durch die Autorität Auguste Comtes ersetzt wurde. Anfangs gab es auch hier wieder nur einen dritten Katechismus an Stelle des zweiten, doch die Eigenart dieses neuesten Katechismus brachte etwas mit sich,

was die Sachlage völlig veränderte. Es war das große Prinzip der Relativität, die Negation aller unbedingten Urteile und der unüberlegten selbstgefälligen Behauptungen, die unter der Maske scholastischer Argumentation besonders unausstehlich waren.

Ein Schüler altherkömmlicher Frömmigkeit hatte auf die Frage «womit läßt sich die Gotterleuchtung der hl. Schrift beweisen?» ohne weiteres Nachdenken zu antworten: «diese ihre Inspiriertheit bestätigt sich unabänderlich durch mannigfaltige Zeugnisse der hl. Schrift selbst, die als inspirierte — somit die tatsächliche Wahrheit verkündigt». Auf ähnlichen Gedankenwendungen ist auch die materialistische Dogmatik in ihren wesentlichsten Punkten aufgebaut. Der Positivismus räumt nun prinzipiell mit diesem Verstandesspiel auf; er kümmert sich nicht um die definitive Endgültigkeit, sondern um die Triftigkeit der philosophischen Entscheidungen; darum bemüht er sich, niemals den Gedankenfaden zu verlieren, der die relativen Verallgemeinerungen des Verstandes mit den konkreten Tatsachen der Erfahrung verknüpft, und niemals diese letzteren durch willkürlich hypostasierte Abstraktionen, wie etwa Materie oder Kraft u. s. w. zu ersetzen. Nach der leidenschaftlichen Begeisterung für idealistische und materialistische Dogmen erschien die positive Philosophie wie eine Erneuerung jenes vernünftigen Skeptizismus, dessen allgemeine Richtschnur darin besteht, über nichts von vorne herein sein Urteil fällend zu entscheiden und alles erst gründlich zu erforschen. Das ist zweifellos die erste elementare Vorbedingung wahrer Philosophie, und wenn in Rußland sich eine regelrechte philosophische Bildung entwickelt haben wird, so muß das erste Verdienst in dieser Angelegenheit jenen Schriftstellern zugeschrieben werden, die sich nicht an der herrschenden Dogmatik von „Kraft und Stoff" genügen ließen, sondern auf russischen Boden die Ideen des französischen und englischen Positivismus übertrugen und sie weit verbreiteten".*)

Der von Solowjew geschilderte philosophische Entwicklungsgang der gebildeten russischen Gesellschaft entsprach, wie gesagt, im Allgemeinen seinem eigenen geistigen

Fortschritt. Der Denker, der einen entscheidenden Einfluß auf die russischen „Links-Hegelianer“ (Bielinskij, Herzen, Bakunin) ausgeübt hatte, fesselte vorübergehend auch ihn: zwischen den materialistischen und den positivistischen Lebensabschnitt fällt nämlich seine Bekanntschaft mit Feuerbachs Schriften. Dem „anthropologischen“ Materialismus des Letzteren schrieb Solowjew auch späterhin einen positiven Einfluß auf seine Ansichten zu: Feuerbach habe in ihm nämlich den Sinn für die positive Bedeutung des Materialismus, der nur Wahrheiten gelten läßt, die verkörpert werden können, geweckt.*)

Gleichzeitig mit dem Studium Feuerbachs beginnt Solowjews Bekanntschaft mtt Mill. Der einflußreiche Denker hat ihn mit seinem feinen und eigenartigen Skeptizismus gefesselt, welcher gleicherweise die Ansprüche des Materialismus und des Spiritualismus ablehnt und auf der absoluten Unerkennbarkeit sowohl des Wesens die Materie als des Geistes besteht. Lopatin vermutet, daß gerade Mill es gewesen ist, der Solowjew von der naiven materialistischen Dogmatik befreit hat: der englische Denker habe dem jugendlichen Solowjew gezeigt, daß der Glaube an die unbedingte Realität der Materie, die uns doch ausschließlich in unseren Empfindungen und Vorstellungen gegeben ist, auf einer groben Illusion beruht.**)

Im Vergleich mit Comte und Spencer, die die materialistische Weltanschauung noch nicht ganz überwunden haben, erscheint Mills Lehre als ein höchst bedeutsamer Fortschritt in der Entwicklung der Erfahrungsphilosophie.

Die positive Philosophie Auguste Comtes und Herbert Spencers ist natürlich nur ein erster Schritt auf dem Wege zu einer präzisen kritischen Weltanschauung. „Die Relativität des Wissens wird hier damit begründet, daß wir ja nur die Erscheinung erkennen, aber das Wesen der Dinge an und für sich unserem Verstande unzugänglich bleibt. Doch selbst der Begriff der Erscheinung, durch den doch die ganze Ansicht bestimmt ist, wird innerhalb desselben keineswegs einer genügenden Analyse und Kritik unterzogen. — Die Positivisten besitzen kaum eine regelrechte

Erkenntnistheorie oder Gnoseologie, und dadurch scheint der Grundgedanke dieser Lehre ernster Durchprüfung zu ermangeln. Der Gründer der Schule der ganz und garnichts von speziell philosophischen Fragen verstand, betrachtete dem Anschein nach die Erscheinungen, die den Gegenstand der Erkenntnis bilden, als vorzugsweise durch die physiologische Tätigkeit vom Gehirn und Nerven bedingte; doch da diese selbst auch nichts anderes als Erscheinungen sind, die nur relativ von uns erkannt werden können, so bewegt sich die ganze Auffassung in offenbarem circulus vitiosus“).

Diesen Grundmangel des Positivismus wollte Stuart Mill auf dem Boden der klassischen englischen Psychologie ergänzen. Es ist ihm dadurch gelungen, die Grundvoraussetzungen der Erfahrungsphilosophie ins volle Licht zu stellen. Nun ergab sich aus diesen Voraussetzungen bei ihrer folgerechten Durchführung die „Theorie eines absoluten Phänomenismus, der da feststellt, daß nichts existiert — außer den Bewußtseinszuständen oder Erkenntnisakten an und für sich ohne den Erkennenden und ohne das, was erkannt wird“*).

Jede Erscheinung kann auf die Bewußtseinszustände des erkennenden Subjekts zurückgeführt werden: außerhalb dieser Zustände besitzt sie keine Wirklichkeit. Aeußere Gegenstände sind eigentlich nur — mit Mill zu reden — die „Möglichkeit“ meiner Empfindungen Gefühle und Vorstellungen, wobei die lebenden Wesen keine Ausnaßme bilden: die innere Welt meines Nächsten ist also nur in meinem Bewußtseinszustand wirklich. Aber auch mich selbst, mein ganzes Wesen finde ich nicht anders, als in meinen Bewußtseinszuständen, folglich bin auch ich nichts anderes, als ein Bewußtseinszustand. Dieser Schluß, der sich aus den Voraussetzungen der empirischen Lehre notwendig ergibt, ist aber völlig ungereimt: mein Bewußtsein setzt mich als den Träger seiner sämtlichen Zustände voraus. Existiert kein vorstellendes Subjekt, so kann auch von einer Vorstellung nicht die Rede sein. Da aber die Vorstellung den ganzen Inhalt der „Erscheinung“, bildet, so wird im Empirismus

die ganze Wirklichkeit auf ein leeres und unterschiedloses Sein zurückgeführt, ein Sein, das durch keine Beziehung mit einem anderen Sein verbunden ist — ein solches Sein ist vollkommen bestimmungslos und unterscheidet sich nicht von dem reinen Nichts.

Als Solowjew seine kritischen Einwände gegen den Empirismus entwickelte, hatte diese Richtung ihr letztes Wort noch nicht gesprochen: kein Empiriker hatte damals klar und unzweideutig die Lehre von der Beziehungslosigkeit der Empfindungen und Vorstellungen aufgestellt. Erst Avenarius und Mach haben die Empfindungen zu den einzigen Elementen jeder Wirklichkeit gemacht — ihre Lehre lag aber implicite in den Grundvoraussetzunren der empirischen Philosophie und die „Empiriokritiker" haben, indem sie die Bewußtseinszustände von dem Bewußtsein selbst ablösten und das erkennende, fühlende und wollende Subjekt zu einem Empfindungskomplex machten, nur den Schluß aus den Prämissen gezogen, die von Protagoras, Hume und Mill aufgestellt worden waren. Es kann Solowjew nur zum Lobe gereichen, daß er die letzten und notwendigen Folgerungen, die sich aus den Grundprinzipien des abstrakten Realismus ergaben, vorausgesehen hat.

7. Kants Erkenntniskritik.

Lange vor Comte und Mill und mit unvergleichlich größerem Erfolge als diese Denker, hat die wahrhaft philosophische Kritik unseres Erkenntnisvermögens Kant begründet. Positivisten, die nicht geneigt waren, ihre Lehre zu einer neuen Art unbewußter Dogmatik umzubilden, mußten sich notwendig von der haltlosen empirischen Skepsis zu den „strengen und tiefen Analysen der kritischen Philosophie wenden"**). „Von Comte zu Kant — dieser chronologische Rückschritt ist sicherlich ein ungeheurer Fortschritt in der Selbstbesinnung des menschlichen Erkenntnisvermögens".**) Solowjew hat bald die Notwendigkeit dieses Fortschrittes begriffen: er ging in die hohe Schule der Kantischen Erkenntniskritik und bemächtigte sich in

unglaublich kurzer Zeit der Grundlagen dieses Gedankenbaues. Was er hier gewonnen, beschränkte sich allerdings hauptsächlich auf die strenge Zucht des Denkens: das System, das von Kant erbaut wurde, konnte unseren Denker auf die Dauer nicht fesseln. Kant betrachtete selbst seine Kritik als notwendige Vorarbeit für künftige wissenschaftliche Metaphysik. Die großeu Ideenströmungen, die von Kant ausgegangen sind, bestätigten glänzend diesen vorläufigen Charakter der Kantischen Philosophie. Die Kritik der reinen Vernunft war eben kein Landungsort des philosophischen Gedankens, sondern eine überaus wichtige Durchgangsstation, die seine weitere Bewegung in sehr hohem Maße beeinflußte und mitbestimmte. Diese Bewegung vollzog sich allerdings nicht in der „wissenschaftlichen" Richtung, die ihr Kant selbst vorgezeichnet hatte: der große Denker übersah im eigenen Werke die inneren Zusammenhänge, die einerseits zu Schopenhauer andererseits zu Hegel und zu dem Schelling der Offenbarungsphilosophie führen mußten.

Das tiefe Studium der deutschen Philosophie ermöglichte Solowjew allmählich diese Zusammenhänge zu durchschauen. Zunächst wurde er von dem großen Schriftsteller gefesselt, der sich selbst als den rechtmäßigen Erben des Kantischen Werkes betrachtete: Arthur Schopenhauer. Seine weitere Geistesentwicklung führte ihn in den unendlich weiten Ideenkreis hinein, dessen Mittelpunkt Schellings „positive" Philosophie bildete.

8. Beeinflussung durch Schopenhauer

Die Periode stürmischer Negation, die ihr Pathos aus der gleichzeitigen leidenschaftlichen Begeisterung für den materialistischen Sozialismus schöpfte, ging übrigens im Leben Solowjews bald vorüber: sie fand Gelegenheit sich bei ihm in den höheren Klassen des Gymnasiums auszuleben. Unmittelbar auf diese materialistisch-positivistische Sturm- und Drangperiode folgte Solowjews Beschäftigung mit Kant. Da der Einfluß Kants sich mit demjenigen Scho-

penhauers bald kreuzte, so ist die Vermutung, die Steppuhn in seiner vorzüglichen Monographie ausspricht, Solowjew habe Kant „um diese Zeit wenigstens durchaus durch die Schopenhauersche Brille gesehen“*) höchst wahrscheinlich. Kantianer im eigentlichen Sinne — dies sei noch einmal betont — ist unser Denker nie gewesen, aber tiefe Spuren hat diese Beschäftigung in seinem Geiste sicherlich hinterlassen: dies beweisen zur Genüge die zahlreichen Auseinandersetzungen mit dem Königsberger Denker in seinen späteren Werken. Unvergleichlich tiefer und dauerhafter war der Einfluß, der auf Solowjew von Schopenhauer ausgeübt wurde. Mit dem Namen des großen deutschen Schriftstellers läßt sich ein ganzer wichtiger Zeitraum in Solowjews geistiger Entwicklung bezeichnen. Wir müssen daher bei der Frage nach der Dauer und dem Umfang der Einwirkung von Schopenhauer auf Solowjew etwas länger verweilen.

Der Verfasser der besten Solowjew-Biographie W. L. Welitschko**) und ihm folgend Fürst Eugen Trubezkoi***) behaupten, daß Solowjew bei seinem Eintritt in die Universität im siebzehnten Lebensjahr bereits tief und bewußt gläubig gewesen sei. Leo Lopatin, dessen Zeugnis im gegebenen Falle entscheidende Bedeutung besitzt, versichert dagegen, daß der Uebergang von der pessimistischen Weltauffassung zu den positiven religiösen Glaubensanschauungen sich bedeutend später, namentlich zur Zeit der Beendigung des Universitätsstudiums Solowjews, also etwa in seinem neunzehnten oder zwanzigsten Lebensjahre vollzogen habe****). Der Zeitraum der Begeisterung für Schopenhauer umfaßt somit die ersten Jahre des Universitätsaufenthalts des frühreifen Denkers. „Solowjew — sagt Lopatin — faßte in dieser Epoche die Philosophie Schopenhauers ganz und gar, gewissermaßen als volle Offenbarung der Wahrheit auf“*****). Schopenhauer nahm vollkommen Besitz von ihm: weder später noch früher hat ein philosophischer Schriftsteller einen so tiefgreifenden Einfluß auf ihn ausgeübt. Es gab im Leben Solowjews eine Periode, die freilich kurz genug war, wo er

Schopenhauer in Bausch und Bogen annahm, mit seinem grenzenlosen Pessimismus und seinen nebelhaften Hoffnungen auf Erlösung vom Weltleiden durch Untertauchen ins Nirwana"*).

9. Das Christentum im Lichte der Schopenhauerschen Philosophie.

Das aus der pessimistischen Auffassung der Wirklichkeit sich ergebende Weltgefühl, spiegelt sich besonders klar in den beiden ersten Briefen Solowjews an seine Braut K. W. Selewina wieder. Im dritten Briefe erkennt er es an, daß das „wahre Leben" in seiner Reinheit schon längst im „wahren Christentum" entdeckt sei, doch schaut er auf dieses „wahre Christentum" mit den Augen Schopenhauers: es ist ihm nur einer der Wege zur Wahrheit, übrigens ist dieser Weg durch Lüge verdunkelt: — „hat doch eben das Christentum in seiner Geschichte den Einfluß dieses Lügenlebens erleiden müssen, — jenes Uebels, das es hätte beseitigen müssen."**) — Das historische Christentum hat das wahre Christentum entstellt, das vor allem das Eingeständnis der Eitelkeit des Egoismus fordert und die asketische Entsagung im Hinblick auf alle die unwahren Truggebilde von Glück in der Welt, die völlig „im Argen liegt". Die weiteren Briefe bezeugen eine immer tiefere Ergründung der Welt christlicher Ideen, doch diese Ergründung vollzieht sich schon in einer allmählichen Ueberwindung der Schopenhauerschen Auffassung des Christentums: die Entgegenstellung des wahren Christentums gegenüber dem historischen wird bis zum Schluß der Korrespondenz festgehalten, die im zwanzigsten Lebensjahre Solowjews abschließt. Kirchliche Fragen im engeren Sinn dieses Wortes spielen in ihr keine Rolle, so daß es nicht so leicht vorauszusehen ist, daß ihr Verfasser bereits nach etwa zwei bis drei Jahren als flammender Verteidiger der kirchlichen Tradition hervortreten wird.

„Die christliche Wahrheit — so lesen wir in einem seiner Briefe an Selevina — ist für mein Bewußtsein an

und für sich klar genug, die Frage ist nur die, wie sie dem allgemeinen Bewußtsein einzuverleiben sei, für welches sie in der gegenwärtigen Zeit ein gewisses Monstrum, etwas völlig Fremdartiges und Unverständliches vorstellt. Es fragt sich vor allem: auf welche Ursachen diese Entfremdung des zeitgenössischen Geistes vom Christentum zurückzuführen ist. Für alles die menschliche Verirrung und Unwissenheit verantwortlich zu machen, wäre allerdings leicht, aber auch ebenso leichtsinnig. Die Ursache liegt tiefer. Es handelt sich darum, daß das Christentum, obgleich an sich unbedingt wahr — bis heutzutage in Folge historischer Bedingungen nur eine sehr einseitige und ungenügende Auswirkung gehabt hat. — Mit Ausnahme einiger außerwählter Geister, war das Christentum für die Mehrheit nur eine Sache einfach halbbewußten Glaubens und eines unbestimmten Gefühlsempfindens, ohne auch nur das Mindeste der Vernunft zu sagen oder von ihr ergriffen zu werden. In Folge dessen war es in eine seinem wahren Inhalt nicht entsprechende, unvernünftige Form gezwängt und mit allerhand sinnlosem Zeug angefüllt. Und die menschliche Vernunft revoltierte, als sie herangewachsen war und sich zur Freiheit aus den Fesseln mittelalterlicher Klöster durchgerungen hatte, gegen diese Art von Christentum und schüttelte sein Joch ab. Nun aber, wo das Christentum in seiner unwahren Form zerstört war, nahte die Zeit der Wiederherstellung des wahren. Die Aufgabe steht bevor, den ewigen Gehalt des Christentums in diese neue vernünftige Form überzuführen, die seinem Wesen entspricht. Zu diesem Zwecke gilt es, sich Alles zu Nutze machen, was vom menschlichen Verstande in den letzten Jahrhunderten erarbeitet worden ist: es ist notwendig, sich die allgemeinen Errungenschaften wissenschaftlicher Entwicklung anzueignen, die gesamte Philosophie zu studieren. Das ist der Gegenstand meiner augenblicklichen Arbeit und auch meine künftige Aufgabe. Jetzt ist es mir klar, wie zwei mal zwei ist vier, — daß die gewaltige Entwicklung der westlichen Philosophie und Wissenschaft, die sich scheinbar gleichgültig und oft feindlich zum

Christentum verhält — in Wirklichkeit nur die neue, seiner würdige Form ausgebildet hat".*)

Innerhalb dieser vorbereitenden und einleitenden Stufen zum wahren, durch die Lüge des historischen Lebens der Kirche noch unverdorbenen Christentum weist nun Solowjew dem Schopenhauer-Hartmannschen Pessimismus fast den wichtigsten Platz an. — Daß die diesseitige — von Gott getrennte — Welt „ganz im Argen liegt" bildet eine der grundlegenden Ueberzeugungen christlichen Bewußtseins. Die Unwahrheit des Pessimismus beruht nicht auf seinem negierenden Verhältnis der gegenwärtigen Wirklichkeit gegenüber, sondern in der Leugnung jeder anderen Realität, die jenseits der Grenzen unserer Welt liegt. In der Abschätzung dieser von ihrer göttlichen Grundlage losgerissenen Realität stimmt Solowjew so sehr mit Schopenhauer überein, daß er häufig die Ursprünge des in der Welt herrschenden Uebels und Leidens in Ausdrücken schildert, die direkt dem berühmten deutschen Schriftsteller entlehnt sind: die Quelle alles Uebels finden beide Denker in der „Selbstbehauptung" des Willens und halten für die notwendige Vorbedingung seiner Ueberwindung die „Selbstverneinung" des Willens. Das Uebel in der Natur schildern beide als endloses Chaos, als allgemeine Isolierung und ein sich gegenseitiges Auffressen lebender Wesen; für beide ergibt sich die Sinnlosigkeit des Bestehenden aus der allgemeinen gegenseitigen Entfremdung und dem Zwiespalt innerhalb alles dessen, das da lebt und unter der Sonne atmet. Beide schauen auf das Leben und das Leiden wie auf einen sittlichen Läuterungsprozeß, schließlich ist sowohl für Solowjew wie Schopenhauer das höchste Gut, der letzte Zweck des Lebens nicht innerhalb der Grenzen der gegebenen Wirklichkeit, in der Welt endlicher Realität enthalten, sondern wird im Gegenteil nur durch die Aufhebung dieser Welt erreicht, wobei in dieser endgültigen Opferdarbringung, bei welcher der törichte Wille, der unsere Welt geschaffen hat, verbrennt, der Mensch gleichzeitig als Opfer wie als Priester erscheint, der der ganzen Welt Erlösung und Rettung bringt. — Die Verschiedenheit zwischen dem deutschen und russischen Denker

beruht vor allem darauf, daß für den Ersten die Aufhebung der gegenwärtigen Welt — das Versinken in die Nirwana oder die endgültige Auslöschung jedes Daseins bedeutet, während für den Anderen weder der all-eine Geist, noch die unmittelbar von ihm ins Leben gerufenen Geisteswesen jemals vernichtet werden können: der Vernichtung unterliegt diese Welt nur, so weit sie als Resultat des Sündenfalls in Betracht kommt oder was dasselbe ist — in Folge verkehrter Wirksamkeit der Weltseele, die von Gott abgefallen ist. —

Das Ende der Weltentwicklung ist für Solowjew „die Aufhebung der exklusiven Selbstbehauptung der Teilwesen in ihrer materiellen Zwiespältigkeit und ihre Wiederherstellung als Herrschaftsgebiet von Geisteswesen, die von der Universalität des absoluten Geistes umfaßt sind".*)

10. Die Unlebendigkeit und Tatenlosigkeit des zeitgenössischen Christentums.

Die relativen, im Materialismus, Positivismus und Pessimismus enthaltenen Wahrheiten widersprechen nicht nur nicht der Philosophie der All-Einheit, sondern lassen sich auch in der Eigenschaft von untergeordneten Momenten in ihren Bestand aufnehmen: in Bezug auf sie bewahren die Worte Christi ihre ganze Bedeutung „in meines Vaters Hause sind viele Wohnungen". (Joh. 14. 2.) Um jedoch alle relativen Wahrheiten zu erfassen und in sich aufzunehmen, die in den negativen Strömungen menschlichen Denkens zum Vorschein kommen, muß die positive christliche Philosophie „des Hauses des Vaters Christi" sich würdig erweisen. Wenn der derzeitige Zustand des Christentums dieser Forderung nicht entspricht, so findet auch der Kampf gegen die Religion einen festen Boden unter den Füßen. Daraus folgt natürlich nicht, daß die Entstellung der christlichen Wahrheit und diese selbst durcheinander geworfen werden dürfen, es darf aber keineswegs übersehen werden, daß diese Verunstaltungen im historischen Leben der Menschheit mit der Zeit eine derartige Vorherrschaft erlangen, daß sie die Wahrheit selbst verdecken und somit der Kampf gegen sie berechtigt und notwendig wird.

„Die Religion — sagt Solowjew*) — ist allgemein und abstrakt ausgedrückt, die Verbindung des Menschen und der Welt mit dem unbedingten Ursprung und Mittelpunkt alles Seienden. Es ist offenbar, daß in Folge der Anerkennung der Realität eines solchen unbedingten Prinzips alle Interessen, der ganze Inhalt des menschlichen Lebens und seiner Erkenntnis in den Dienst desselben zu treten haben, von ihm muß alles Existierende abhängig sein und im Verhältnis zu ihm stehen, sofern der Mensch als handelndes, erkennendes und schaffendes Wesen in Betracht kommt. Ist jener unbedingte Mittelpunkt zuzugeben, so müssen alle Punkte des Lebenskreises mit ihm durch gleiche Radien verbunden sein. Nur dann wird die Einheit, Ganzheit und Harmonie im Leben und in der Erkenntnis des Menschen sichtbar, nur dann wandelt sich all sein Tun und Leiden im großen und kleinen Leben aus zweck- und sinnlosen Erscheinungen in vernünftige und innerlich notwendige Ereignisse. Es ist ganz zweifellos, daß dem religiösen Prinzip, wenn es überhaupt anerkannt wird — eine so umfassende, zentrale Bedeutung eingeräumt werden muß und es ist ebenso zweifellos, daß für die zivilisierte Menschheit der Gegenwart, sogar für denjenigen Teil, der das religiöse Prinzip anerkennt — die Religion diese allumfassende uud zentrale Bedeutung tatsächlich nicht mehr besitzt. Anstatt daß sie Allen in Allem an erster Stelle steht, verbirgt sie sich in einem sehr kleinen und fernen Winkelchen unserer Innenwelt und erscheint als nur eine innerhalb der Vielheit verschiedenartiger Interessen, die unsere Aufmerksamkeit spalten. Die zeitgenössische Religion ist ein recht jämmerliches Ding. Religion — im Grunde gesagt — als das die Vorherrschaft im Leben besitzende Prinzip, als Zentrum geistiger Anziehungskraft gibt es überhaupt nicht. Es tritt statt dessen die sogenannte Religiosität an ihre Stelle, eine Art Stimmung oder persönlicher Geschmack: die einen haben diese Geschmacksrichtung, die anderen nicht, so wie die einen etwa Musikliebhaber sind, die anderen nicht“.

„Die Menschheit war der Meinung, daß, wo sie sich einmal zur Gottheit Christi bekenne, sie damit auch der

Kauno viešoji BIBLIOTEKA

Verpflichtung entbunden sei, im Ernst sich an Seine Worte zu halten".*) „So sah die Geschichte und auch wir selbst sehen noch heutzutage das seltsame Schauspiel einer Gesellschaft, die sich zum Christentum als ihrer Religion bekennt und heidnisch bleibt, nicht nur in ihrer praktischen Lebens-Führung, sondern auch dem Gesetze nach, das dieses Leben beherrscht".**)

11. Das Ideal des „ganzen" Lebens und des „ganzheitlichen" Wissens.

Alle Strömungen des menschlichen Denkens in sich zu vereinigen vermag die christliche Lehre nur unter der Bedingung realer und völliger Verwirklichung ihrer Prinzipien im öffentlichen und privaten Leben der Menschen. Diese Realisierung kann aber nur „am Ende der Zeiten" vor sich gehen: einstweilen erscheint die Vertiefung des christlichen Bewußtseins als wesentlichste Aufgabe der religiösen Gedankenarbeit; je umfassender und tiefer durch diese sich die Synthese der ungleichartigen (heterogenen) und zwiespältig getrennten Prinzipien verwirklicht. um so rascher legt die Menschheit den ihr von der Vorsehung vorgezeichneten Weg zurück. — Der Zerstückelung der einseitigen Prinzipien, die im öffentlichen Leben, der Wissenschaft, Philosophie und Religion herrschen, — stellt Solowjew das Ideal des „ganzen" Lebens (цѣлостной жизни) und des „ganzheitlichen," „integrierten" Wissens (цѣльнаго знанія) gegenüber. Für den nächsten Schritt auf dem Wege zu diesem Ziele hält er im Reich des Gedankens — die Verwirklichung der großen Synthese von Wissenschaft, Philosophie und Religion. Die Dissertation aus seinen Jünglingsjahren Die Kritik der westlichen Philosophie kommt zum Resultat, daß diese Synthese geradezu in der Richtung liegt, die die Entwicklung der westlichen Philosophie in den Lehren Schopenhauers und Hartmanns nimmt. Beide Denker gelangen zum Eingeständnis der Unzulänglichkeit sowohl der empirischen wie rationalen menschlichen Erkenntnis und suchen die Prinzipien der wahren Weisheit in den Re-

ligionen des Ostens: „Die letzten unentbehrlichen Resultate der westlichen philosophischen Entwicklung — so schreibt Solowjew am Ende seiner Magister-Dissertation,*) — bestätigen in der Form rationaler Erkenntnis nur dieselben Wahrheiten, welche in der Ausdrucksform des Glaubens und der geistigen Anschauung auch von den großen theologischen Lehren teils des antiken, aber besonders des christlichen Ostens ausdrücklich verkündet worden sind. Somit ist diese neueste Philosophie bestrebt mit der logischen Vollkommenheit abendländischer Form die Fülle des Inhalts der geistigen Anschauungen des Ostens zu vereinigen. Auf der einen Seite sich auf das Beweismittel positiver Wissenschaft stützend, reicht diese Philosophie auf der anderen Seite ihre Hand der Religion. — Die Verwirklichung dieser Universal-Synthese von Wissenschaft, Philosophie und Religion, deren erste und noch lange nicht vollkommene Prinzipien wir in der „Philosophie des Ueberbewußten" besitzen, muß der Endzweck und das letze Resultat der geistigen Entwicklung sein. Die Erreichung dieses Ziels wird zur Wiederherstellung der vollkommenen inneren Einheit der geistigen Welt im Sinne des Vermächtnisses, das uns die Weisheit des Altertums hinterlassen: συνάψιες ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶιδον διᾶιδον, καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνός πάντα. (Verbindungen sind: Ganzes und Nichtganzes, Eintracht, Zwietracht, Einklang, Mißklang, und aus allem eins und aus einem alles)**).

12. Abhängigkeit Solowjews und der Slavophilen von Schelling und der deutschen Mystik.

Als Solowjew diese Zeilen schrieb, befand er sich unter dem tiefen Einfluß der slawophilen Philosophie, im Besonderen zweier ihrer hervorragendsten Vertreter Iwan Wasiljewitsch Kirejewskij und Aleksiej Stepanowitsch Chomiakow. — Ihnen folgend identifiziert er die westliche Philosophie mit der rationalistischen: die Einwendungen und die allgemeine Beurteilung der rationalistischen Lehre dehnt er erweiternd auf das gesamte philosophische

Schaffen des Westens aus. Diese Identifizierung erweist sich als grundfalsch, schon weil wir in der westlichen Philosophie eine ganze Reihe bedeutender Denker besitzen, die die rationalistische Weltauffassung überwunden haben *). Man vergißt seine Dankesschuld besonders einem berühmten westlichen Denker gegenüber, von dem die Lehren der Slavophilen und Solowjews sich in direkter genetischer Abhängigkeit befinden. Die Traditionen der deutschen Mystik (besonders ihres größten Vertreters Jakob Boehme) zu neuem Leben erweckend, macht Schelling in seiner Philosophie der Offenbarung den Versuch, die Einseitigkeit und folglich auch die Insuffizienz der rationalistischen Erkenntnis aufzudecken, ins besondere die Unzulänglichkeit der höchsten Stufe in der Entwicklung der rationalistischen Philosophie — des Hegelschen Panlogismus. Der Panlogismus oder die Lehre, die die Identität von Denken und Sein zu ihrer Grundlage macht — führt Schelling aus — betrachtet die schaffende Vernunft in der Natur und die denkende Vernunft im menschlichen Geist als ein und dasselbe Wesen. Diese Identifizierung bedarf einer grundsätzlichen Einschränkung; man muß nämlich, um diese Identität auf ihr richtiges Maß zurückführen zu können, zwischen den negativen Bedingungen, ohne welche etwas nicht sein kann, und den positiven, durch welche etwas in Wirklichkeit existiert, unterscheiden. Die negativen Bedingungen sind die notwendigen Formen und Arten des Seins: wenn das Sein ist oder existiert, so kann es nicht anders als so sein und so gedacht werden; diese Formen sind dann das notwendig zu Denkende oder das Nichtnichtzudenkende; die Formen des Seins und die Denknotwendigkeiten unterscheiden sich in nichts von einander, sie geben nur das τί ἐστιν oder das quid sit, an. Die positive Vorbedingung, durch die das Sein existiert, ist dagegen die Schöpfung oder der völlig unbedingte und freie Wille Gottes zu seiner Offenbarung: von diesem Willen hängt es allein ab, daß etwas in Wirklichkeit ist (das ὅτι, das quod sit). Hier kann von der Identität des Denkens und Seins nicht mehr die Rede sein: nur in Beziehung auf

dae Was-sein gilt diese Identität, keineswegs aber in Beziehung auf das vom schöpferischen Gotteswillen bedingte Wirklichsein. Die Vernunftwissenschaft oder die rationale Philosophie hat es allein mit den Denknotwendigkeiten oder dem Nichtnichtzudenkenden zu tun — Schelling nennt sie daher die negative Philosophie. Ihr gegenüber steht die positive Philosophie oder die Philosophie der Wirklichkeit: da sie von der von Christus verkündigten Wahrheit ausgeht, so nennt sie Schelling Philosophie der Offenbarung. Die negative Philosophie ist die Vorstufe und als solche die notwendige und unzerstörbare Voraussetzung der positiven. Der Übergang zu dieser ist „gleich dem Uebergang vom alten zum neuen Bunde, vom Gesetz zum Evangelium, von der Natur zum Geist"**). In den Vernunftbegriffen erkennen wir nur die negativen Bedingungen, ohne welche das Seiende unmöglich sein kann. In dem Seienden, wie wir eben gehört haben, bleibt stets ein gewisser irrationaler Rest, der in die Begriffe nicht hineingezwungen — daher auch aus den Begriffen nicht deduziert und überhaupt nicht erkannt werden kann: dies ist das Sein als solches. Aus dem Begriffe „Mensch" folgen verschiedene Merkmale, ohne welche es keinen Menschen geben kann, es folgt aber daraus keineswegs, daß der Mensch existiert. Daß er wirklich ist, erkennen wir nicht aus den Begriffen, sondern aus der Erfahrung. Kann kein Sein aus einem bloßen Begriffe gefolgert werden, so gilt dies in höchstem Maße vom unbedingten Anfang und Urquell alles Seienden, von Gott: unsere Vernunft, soweit sie ihren eigenen Kräften überlassen wird, kann vom absoluten Urgrund der Wirklichkeit nur negative Urteile bilden, nur behaupten, was Gott nicht ist (Unendlichkeit, Unveränderlicnkeit, Unvergänglichkeit u. s. w.) Erkenntnis Gottes in seinem wahren Sein und Ableitung jedes realen Seins aus seiner Schöpfertätigkeit ist nur dem Glauben möglich. Nur im Glauben wird uns die Wirklichkeit Cottes offenbar, nur der Glaube erhebt uns über die reinen Möglichkeiten, die von der Wirklichkeit abstrahiert worden sind und die Fühlung mit ihr verloren haben, nur er führt uns zum positiven Wissen.

Der ganze Wirrwarr in der zeitgenössischen Philosophie entsteht dadurch, daß man das negative Wissen von Gott für das positive nimmt und an die Stelle des wahren Gottes und der von ihm erschaffenen Welt nur blasse Schatten setzt: zum wahrhaft Wirklichen kann nur die positive Lehre, die Philosophie der Offenbarung vordringen.

Den geschilderten Gedankengang haben sich die Slavophilen und Solowjew angeignet und ihn weiter entwikkelt, ohne den Urheber des Gedankens zu nennen, sonst könnte keine Rede von der Krisis der gesamten abendländischen Philosonhie sein, sondern bloß von der Krisis des abendländischen Rationalismus allein, und da die Slavophilen und ihr grösster Nachfolger die Ueberwindung der rationalistischen Weltauffassung als Hauptverdienst des slavischen, speziell des russischen Denkens darstellen wollten, so wurden in ihren Betrachtungen, die sich auf die Geschichte des menschlichen Denkens bezogen, die diesbezüglichen Leistungen von Schelling und der ihm verwandten Denker bei Seite geschoben und verschwiegen.

Dies ändert nichts an der Tatsache, daß die ersten Schritte der russischen Philosophie aufs engste mit der großen Leistung zusammenhängen, die die Traditionen der deutschen Mystik erneuerte und ihnen neues Leben einzuflößen verstand. Aber nicht allein die Kritik der Vernunftwissenschaft und der Nachweis ihres negativen Charakters stammen von Schelling, — auch die Forderung der Ungeteiltheit des Lebens (цѣлостность жизни) die der All-Einheitslehre so eigentümlich ist, ist bereits von Schelling klar und deutlich ausgesprochen worden*). Ja sogar der Titel einer der Erstlingsschriften des russischen Denkers (Krisis der westlichen Philosophie) ist höchst wahrscheinlich von Schelling abhängig, der von der „Krisis der Vernunftwissenschaft“** redet.

Auch Schellings bedeutender Zeitgenosse Franz von Baader bestimmt die Aufgabe der Religion, als Reintegration, was nichts anderes bedeutet, als Wiederherstellung der verlorenen Einheit mit Gott, in der die ganze Schöpfung vor ihrem Sündenfall ungeteilt lebte: die Re-

ligion soll den Menschen mit Gott und die Natur mit dem Menschen verbinden (religare) und so das Weltall zur ursprünglichen „Integritat" zurückführen.

13. Hegels Einfluss auf Solowjew. — Seine patristische Studien.

Hier wäre der Ort einige Worte dem Denker zu widmen, der auf die philosophische Entwicklung der slavischen Völker (besonders der Russen und der Polen) einen sehr bedeutenden Einfluß ausgeübt hat. Zu Hegel zog Solowjew vor allem sein höchst ausgebildeter Sinn für die Architektonik des Gedankenbaues, die auch die entferntesten Gegenstände zu einer wundervollen, wenn auch meistens nur abstrakten Einheit zusammenzuschließen vermag. Auch seinen Sinn für die hohe, ja entscheidende Bedeutung des Entwicklungsgedankens für die gesamte Weltanschauung hat der Verfasser der Phänomenologie des Geistes wesentlich geschärft und vervollkommnet. Schließlich hat Solowjew hauptsächlich von Hegel die dialektische Methode übernommen, die er in seinen späteren Werken mit unvergleichlicher Meisterschaft handhabte: die berühmte Methode in ihrer trichotomischen Form erschien ihm als die weitaus beste Darstellungsweise der Inhalte, die gänzlich unanbhängig von Hegel, ja im Kampf mit der Weltanschauung des größten Systematikers des deutschen Idealismus gewonnen waren.

Auf die Hegelsche Erbschaft sind sogar einige Mängel in der philosophischen Spekulation unseres Denkers zurückzuführen: in dem dialektischen Aufbau seiner Weltanschauung betrachtete Solowjew alle Momente und alle Glieder der von ihm geschmiedeten Gedankenkette als gleich wichtig, notwendig und objektiv-gültig; er hat sich nicht ganz von dem Wahn frei gemacht, daß nicht nur die Grundsätze seines Systems, die auf spekulativ deduzierten Wahrheiten beruhen, sondern auch sämtliche Anwendungen dieser Grundsätze auf die einzelnen Formen der Wirklichkeit und die konkreten Ereignisse in der Geschichte des Weltalls und der Menschheit — von der gleichen Notwendigkeit getra-

gen werden. Er gab allerdings zu, daß alles Einzelne und Individuelle sich aus dem allgemeinen Prinzip auf spekulativem Wege nicht ableiten läßt, aber der mächtige dialektische Flug seines Gedankens hat ihn des öfteren fortgerissen und übersehen lassen, daß zwischen Grundsätzen, die wirklich logisch notwendig sind und geistreichen Deduktionen, die nur möglich, im besten Falle wahrscheinlich sind, ein ungeheurer Unterschied besteht. Hier hängen seine Mängel mit seinen hohen Vorzügen aufs engste zusammen.

Sowohl Schelling und Baader, als besonders die Slavophilen haben mit Nachdruck die hohe philosophische Bedeutung einiger Kirchenväter hervorgehoben. Um die Zeit, wo Solowjews erste Schriften im Druck erschienen, sehen wir ihn in patristische Studien vertieft: Origenes, Gregor von Nyssa, Athanasios, Maximus der Bekenner und besonders Dionysios Pseudo-Areopagita wurden seine Lieblingsschriftsteller: ihr Einfluß tritt in allen Schriften unseres Denkers bis an sein Lebensende hervor. Von den späteren religiösen Denkern haben ihn Eriugena und besonders Jakob Boehme, in dessen Schriften die Grundideen der Schellingschen Philosophie stecken, angezogen.

14. Die Philosophie der Offenbarung und die orthodoxe Kirche.

Ist auch das völlige Ignorieren der deutschen Offenbarungsphilosophie durchaus ungerecht, gibt sie ein durchaus falsches Bild von der philosophischen Entwicklung des neunzehnten Jahrhunderts und läßt sie gar die eigentlichen Anfänge der russischen Nationalphilosophie im Dunkeln, so kann sie doch psychologisch wohl verstanden werden: die Bahnbrecher des russischen religiösen Gedankens haben die alten christlichen Wahrheiten, die in der Philosophie der Offenbarung ihre Wiedergeburt feierten, aus ihrer eigenen Erfahrung gekannt, sie haben diese Wahrheiten im mystischen Leben ihrer Kirche entdeckt und wollten dieselben nun zu Grundlagen nicht nur ihrer praktischen Tätigkeit, sondern auch ihrer theoretischen Weltauffassung machen. Sie konnten daher sich leicht über

die historischen Zusammenhänge täuschen und die Bestrebungen der abendländischen Philosophie, die ihre eigenen Bestrebungen so kräftig unterstützten, aus den Augen verlieren. Denn die lebendige Quelle, aus der sie mit voller Hand schöpften, war ja eben die religiöse Erfahrung und die Lehre ihrer Kirche. Aus dieser Quelle floß ihnen der mächtige Strom, der das dürre und flache Land der rationalistichen Philosophie mit seinen Wellen überfluten und ihm neue Kräfte zuführen konnte. Und so vermochten die großen Bahnbrecher der russischen religiösen Philosophie zu ihrer Entschuldigung nicht ganz mit Unrecht darauf hinzuweisen, daß sie dem Abendland bloß die Form für ihre Gedanken entliehen hätten, während ihr Inhalt selbständig auf dem fruchtbaren Mutterboden der Kirche in ihnen sich entfaltend reif geworden sei.

In einer späteren Periode tritt Solowjew als Bekenner und Verkünder sämtlicher Lehren der römisch-katholischen Kirche auf: diese Tatsache verschleiert oft ein anderes Faktum, daß er in der ersten grundlegenden Periode seines Schaffens als ergebener Sohn der orthodoxen Kirche sich auszeichnet, und daß ihm diese Kirche als Ideal und Verkörperung der christlichen Wahrheit erscheint.

Die Bedeutung der orthodoxen Kirche für das Leben des russischen Volkes und seine Weltauffassung ist noch lange nicht genügend gewürdigt worden: dem Abendland ist diese Bedeutung trotz mancher gelungener Veröffentlichungen der neuesten Zeit[1]) so gut wie unbekannt geblieben. Und doch führt der Weg zu den höchsten Erzeugnissen des russischen nationalen Genius zugleich zum geistigen Nährboden, den diese Kirche geschaffen. Dies gilt vor allem von den größten christlichen Denkern Rußlands Solowjew und Dostojewskij; aber sogar ein Dichter, der seiner links-radikalen „Poesie des bürgerlichen Schmerzes" seine Berühmtheit verdankte und der sonst der religiösen Weltauffassung durchaus fremd gegenüberstand, sogar ein Nekrasow fand wahrhaft ergreifende Worte, um das „arme Dorfkirchlein" seiner Kindheit zu verherrlichen:

O armes Dorfkirchlein, — an Tränen
Und Seufzern reich — am Heimatstrom!
Im Kolosseum gab's ein Stöhnen
Kaum schwerer und im Petersdom.
— — — — — — — — —
Hier raunt's, — der Zweifler Trotz muß schweigen!
Von Himmels Flüsterstimmen schlicht,
Tritt ein! — barhäuptig sich zu neigen
Gilt's, wo gerührt das Herz nur spricht.
Trug doch das Volk, dein viel geliebtes,
Her all' sein Leid, dein qualgeübtes,
Die heilge Last — an diesen Ort
Und ging getröstet von hier fort. —
— — — — — — — — —
Ein kindlich Mitleid mich durchglühte,
Der auf uraltem Estrich kniete
Laut weinend in der Beter Schar,
Daß Gott mir Schutz, Vergebung biete,
Sein Kreuz mich segne immerdar,
Der Aller künftig sich in Gnaden
Erbarmt, die mühselig beladen
Fromm knien vor dürftigem Altar.

ERSTES KAPITEL

DIE URSPRÜNGLICHE EINHEIT: GOTT UND DIE GEISTERWELT.

Око вѣчности.

„Да не будутъ тебѣ бози иніи, развѣ Мене“

Одна, одна надъ бѣлою землею
Горитъ звѣзда,
И тянетъ вдаль эѳирною стезею
Къ себѣ — туда.

О, нѣтъ, зачѣмъ? Въ одномъ недвижномъ взорѣ
Всѣ чудеса,
И жизни всей таинственное море,
И небеса.

И этотъ взоръ такъ близокъ и такъ ясенъ, —
Глядись въ него,
Ты станешь самъ — безбреженъ и прекрасенъ —
Царемъ всего.

В. Соловьевъ.

Das Auge der Ewigkeit.

„Du sollst nicht andre Götter haben neben mir!“ —

So einsam, so allein dort über weißen Fluren
Brennt klar ein Stern,
Es lockt und zieht dich hin auf ätherreinen Spuren
Zu ihm — so fern.

Warum? — Schenkt dir sein stiller Blick genug der Gluten
Und Wunder nicht,
Ganz eines Lebensmeers geheimnisvolles Fluten
Und Himmelslicht?

O lies in seinem nahen Blick, der licht erhebend
Zur Erde fällt,
Du fühlst dich hehr und uferlos im All verschwebend —
Ein Herr der Welt.

I. Die Lehre vom unbedingten Sein.

Die einleitenden Bemerkungen dürften wohl genügen, um den Leser in Kürze in die philosophische Gedanken-Umwelt einzuführen, in welcher der junge Denker lebte und welcher er so viele Ideen zu seinem künftigen stolzen Gedankenbau entnommen hat. Schon der erste Entwurf zu diesem Gedankenbau ist von der Idee des konkreten, all-einen Geistes, als des absoluten Urgrundes der gesamten Wirklichkeit beherrscht. Nachdem wir einen flüchtigen Blick auf den Weg geworfen haben, den Solowjew von den Hauptrichtungen der neueren Philosophie zu seiner All-Einheitslehre zurückgelegt hat, schauen wir uns die systematische Begründung dieser Lehre an. Dabei fallen unsere Seitenblicke auch auf seine Dichtung, um in ihr wenigstens einige Streiflichter aufzufangen, die für die Beleuchtung und Erklärung seiner gesamten Weltauffassung nicht unwichtig sind.

1. Das All-Eine in der religiösen Mystik und in der metaphysischen Spekulation.

Das All-Eine, als das Urprinzip des Seins und Erkennens, tritt einerseits in der religiösen Spekulation des Morgenlandes auf und wird von den bedeutendsten metaphysischen Systemen des Abendlandes zu ihrem Ausgangspunkt genommen. Ihre begriffliche Ausbildung verdankt die Idee des unbedingten Einen dem griechischen Denken: die drei Hauptstufen ihrer Entwicklung können mit den Namen Parmenides, Platon und Plotin bezeichnet werden. Die höchste Stufe in der Ausbildung des Begriffs des All-Einen, die plotinische Lehre von dem Urwesen, wird weiter von

der christlichen Mystik mit eigenartigem und lebendigem Inhalt erfüllt: sämtliche Errungenschaften des antiken wie des christlichen Denkens werden von Solowjew verwertet und weiter entwickelt.

„Ein großer Gedanke, der in der Wurzel einer jeden Wahrheit schlummert — heißt es bei Solowjew*) — besteht in der Erkenntnis, daß im Grunde alles, was ist — all-einig ist und daß dieses All-Eine nicht etwa irgend eine Existenz oder ein Dasein vorstellt, sondern daß es tiefer und höher als alles Sein, daß überhaupt jedes Sein nur die Oberfläche ist, unter der sich das wahrhaft Seiende als die absolute Einheit verbirgt und doch diese Einheit unser eigenstes inneres Wesen bildet, so daß wir, uns über jedes Dasein und jede Existenz erhebend, diese absolute Substanz unmittelbar fühlen, weil wir dann mit ihr eins werden".

Das All-Eine offenbart sich zuallererst in der geheimnisvollen unmittelbaren Wahrnehmung. Diese Wahrnehmung — wir vermögen in unserer dürftigen Sprache kaum einen präzisen Ausdruck dafür zu finden — liegt tiefer als jede bestimmte Empfindung, Vorstellung und Willensregung und ist allen menschlichen Kreaturen eigen. In ihrer höchsten Intensität, der Plotin den Namen Extase gab, führt diese innere Wahrnehmung zur unmittelbaren Berührung mit dem All-Einen. In dieser Berührung enthüllt sich uns die Gottheit als das Eine in Allem, die Aufgabe des menschlichen Denkens besteht darin, Alles in Einem zu erkennen, um das Vergängliche und Relative zum absoluten Sein zu erheben.

2. Der Begriff des Absoluten. Das Eine und sein Anderes.

„Dem Wortsinn nach bedeutet das ‚Absolute' (‚absolutum' von ‚absolvere'), erstens, das von etwas Ausgeschlossene, Abgesonderte, das Befreite und zweitens, das Abgeschlossene Vollendete, Volle, Ganze. Somit enthält schon der Wortlaut zwei logische Definitionen des Absoluten: im ersten Falle läßt es sich in seiner Vereinzelung oder Abgesondertheit von allem Anderen und folglich in seinem negativen Ver-

hältnis zu dem Anderen fassen, zu Jenem, das nicht es selbst ist d. h. zu allem bestimmten Sein, zu allem Geteilten, Endlichen, Vielfachen — es bestimmt sich als das von allem Freie, als das unbedingt All-Eine; im anderen Sinne läßt es sich in seinem Verhältnis zum Anderen positiv bestimmen — als das Alles Beherrschende, das Nichts außer sich Duldende (denn sonst wäre es nicht das Vollendete und Ganze.) Beide Bedeutungen zusammen bestimmen das Absolute als das All-Eine, als ἓν καὶ πᾶν.“*)

„Dabei ist es augenfällig klar, daß diese beiden Bedeutungen im absoluten Sein notwendig zusammen enthalten sind, da sie einander voraussetzen, die eine ohne die andere undenkbar ist, beide nur die untrennbaren Seiten einer vollständigen Bestimmung sind. In der Tat, um von Allem frei, los und ledig zu sein — muß man Alles überwinden und seiner mächtig sein d. h. im Sinne eines positiven Vermögens (Potenz) beherrschen; andererseits kann man Alles nur dann beherrschen, wenn man sich an nichts ausschließlich hingibt, d. h. von allem frei und losgelöst erscheint“**)

Als das von jeder Teilexistenz Ausgeschlossene, kann das Absolute bestimmt werden, als das „Nichts“ — als das in seiner Einheit alles Dasein Umfassende, ist es das „All“. „Und so ist das Absolute ein Nichts oder ein Alles — ein Nichts, sofern es nicht ein irgend Etwas ist und ein Alles, sofern es nicht irgendwessen beraubt werden kann. Daraus ergibt sich ein und dasselbe, denn Alles, als ein nicht Etwas, ist eben nichts und andererseits, kann ein Nichts, das existiert (das positive Nichts) nur Alles sein.“***) Solowjew betont mit Recht, daß dieses positive Nichts das grade Gegenteil vom Hegelschen negativen Nichts ist, denn das reine Sein der panlogistischen Weltauffassung entsteht durch die einfache Abstraktion oder den Verlust aller positiven Bestimmungen und fällt somit mit dem reinen Nichtsein zusammen.

„Wenn es das Nichts ist, so ist das Sein ihm das Andere und wenn es zugleich das Prinzip des Daseins ist (sofern es seine positive Kraft besitzt), so ist es das Prinzip und der Ursprung dieses seines Anderen. Wenn das

Absolute, sein Anderes ausschließend, auf sich selbst angewiesen bliebe, so wäre dieses Andere seine Negation und folglich wäre es selbst schon nicht das Absolute. Mit anderen Worten, wenn es sich bloß als das Absolute bejahte, so würde es eben deshalb dieses nicht sein können, denn dann wäre sein Anderes außer ihm, als seine Negation oder Grenzbeschränkung anzusehn, folglich wäre es begrenzt, exklusiv und unfrei. Somit muß es, um das zu sein, was es ist, das Gegenteil von sich selbst sein oder die Einheit von sich und seinem Gegensatz.

Denn alles muß in Nichts zerfallen.
Wenn es im Sein beharren will."*)

3. Das metaphysische Wesen der Liebe.

Das Absolute erhebt sich über die Gegensätze der Einheit und der Vielheit, indem es beide in sich schließt, indem es zugleich Einheit und Vielheit ist. Dieses oberste logische Gesetz ist nur der abstrakte Ausdruck für das große physische und moralische Faktum der Liebe. „Die Liebe ist die Selbstverneinung des Lebewesens, die Bejahung des anderen, und zugleich vollzieht sich durch diese Selbstverneinung seine höhere Selbstbejahung. Die Abwesenheit der Selbstnegation oder der Liebe, d. h. der Egoismus ist aber keineswegs die Selbstbejahung des Wesens — es handelt sich hier nur um das unfruchtbare und nicht zu befriedigende Streben und die Anstrengung zur Selbstbejahung, weshalb der Egoismus auch die Quelle aller Leiden ist; die wirkliche Selbstbejahung wird aber nur in der Selbstverneinung erreicht, so daß diese beiden Bestimmungen in der Tat notwendig Gegensätze von sich selbst sind. Wenn wir somit sagen, daß das Absolute seiner Bestimmung nach das Urprinzip, die Einheit von sich und seiner Negation ist, so wiederholen wir nur in mehr abstrakter Ausdrucksform das Wort des großen Apostels: «Gott ist die Liebe»"*).

Die Liebe als das Streben des Absoluten zum Anderen ist das Prinzip der Vielheit: denn jedes Sein ist ein Beziehungsverhältnis, und dieses setzt die sich auf einander be-

ziehende Wesen d. h. also eine Vielheit voraus. Jedoch kann das Absolute, wie wir sahen, als Prinzip seines Anderen oder als Einheit mit sich und jenem Anderen d. h. als Liebe, nicht aufhören es selbst zu sein; im Gegenteil, wie in unserer menschlichen Liebe, die die Verneinung unseres Ichs ist, dieses Ich keineswegs verloren geht, sondern sogar eine höhere Bejahung erhält, so auch hier: sein Anderes setzend, bestimmt sich das unbedingte Urprinzip als solches in seiner eigenen Bestimmung.“*)

4. Materia prima.

„Auf diese Weise lassen sich notwendig im Absoluten in alle Ewigkeit zwei Pole oder zwei Mittelpunkte unterscheiden: der erste — das Prinzip der unbedingten Einheit oder Einzigkeit als solcher, das Prinzip der Freiheit von allen Erscheinungs- und Ausdrucks-Formen, und folglich auch von jeder Einzelexistenz — der zweite — das Prinzip und der Ursprung oder die erzeugende Kraft des Daseins — d. h. der Vielheit der Formen. Einerseits ist das Absolute höher als alles Sein, andererseits ist es die unmittelbare Potenz des Seins, oder die erste Materie. Denn wäre es nur das über allem Dasein Existierende oder von ihm Unabhängig-Freie, so könnte es das Sein nicht hervorrufen, und das Sein würde nicht existieren. Wenn aber das Sein nicht existierte, so könnte das Absolute auch nicht frei von ihm sein, denn man kann nicht von einem Nichts frei sein, und folglich wäre das Absolute als solches garnicht vorhanden, doch da etwas da ist, so ist auch das Absolute in seinen beiden Polen da.

Der zweite Pol ist die Wesenheit oder die prima materia des Absoluten, der erste Pol ist das Absolute selbst als solches; das ist nun nicht irgendeine neue vom Absoluten verschiedene Substanz, sondern es selbst, das sich als solches und durch die Bejahung seines Gegensätzlichen bejaht. Das Absolute selbst an und für sich keiner Bestimmung unterworfen (denn sein allgemeiner Begriff ist als der vorläufiger nur für uns) bestimmt sich, indem es als das

unbedingt All-Eine durch die Setzung seines Gegenteiles erscheint, denn das wahrhaft Eine ist dasjenige, das die Vielheit nicht ausschließt, sondern sie im Gegenteil in sich erzeugt und dabei doch nicht durch sie verletzt wird, sondern das bleibt, was es ist, nämlich das All-Eine, und damit selbst beweist, daß es seinem Wesen nach das unbedingt All-Eine sei, das durch irgend eine Vielheit weder aufgehoben noch vernichtet werden kann. Wenn das Eine dieses bloß durch Abwesenheit der Vielheit d. h. einfach Beraubung (privatio) der Vielheit wäre, und folglich bei seinem Erscheinen den Charakter der Einheit verlöre, so wäre diese Einheit offensichtlich nur eine zufällige und keine unbedingte, die Vielheit hätte eine Macht über die Einheit und diese wäre jener untergeordnet. Die wahrhafte, unbedingte Einheit aber, notwendig stärker als die Vielheit, ist ihr überlegen und muß diese ihre Ueberlegenheit dartun und verwirklichen, indem sie jede Art von Vielheit in sich erzeugt und beständig über sie ihren Sieg feiert, denn alles wird durch seinen Gegensatz erprobt. — So ist auch unser Geist eine Einheit, nicht um so einer Vielheit ledig zu sein, sondern im Gegenteil darum, weil er, eine unendliche Vielheit an Gefühlen, Gedanken und Wünschen in Erscheinung treten lassend — nichtsdestoweniger doch immer er selbst bleibt und den Charakter seiner geistigen Einheit der elementaren Vielheit von Erscheinungen mitteilt:

> Es wechseln Freiheit und Zwang und Ruh mit Erregung,
> Ihr Kommen und Gehen uns nimmer ersparend,
> Der Geist bleibt ohn' Wandlung — in elementarer Bewegung —
> Uns seine Vollmacht so ganz offenbarend"*).

Um Mißverständnissen vorzubeugen, ist es notwendig zu bemerken, daß Solowjew unter Materie nicht dasselbe versteht, wie die modernen Naturforscher, die diese Bezeichnung gebrauchen. — Die Materie der zeitgenössischen Physik und Chemie ist im Besitz bestimmter Eigenschaften und stellt folglich gewissermaßen ein bestimmtes Sein, aber nicht ein bloß potentielles Sein dar: die Materie Solowjews ist die ὕλη Platons und Aristoteles', die

materia prima der Scholastiker, das Prinzip, das weder eine bestimmte Eigenschaft noch Quantität aufweist.

Das unbedingt Seiende läßt sich im allgemeinen bestimmen, als das Prinzip, das die Kraft und Macht des Seins besitzt. Diese Kraft, die dem Absoluten eigen ist, ist eben das zweite Prinzip, d. h. die unmittelbare, nächste oder zweite Potenz des Daseins, während das Absolute selbst oder das erste Prinzip, als das jenes besitzende und beherrschende, die entferntere oder ursprünglichere Potenz vorstellt. „Die zweite Potenz gehört dem absoluten Urprinzip seiner eigenen Bestimmung nach an, sie ist eine eigene Wesenheit. Somit findet das Urprinzip ewig in sich sein Gegensätzliches, denn nur durch das Verhältnis zu diesem Gegensätzlichen kann es sich selbst behaupten, so daß beide Pole des Absoluten vollkommen korrelativ sind. Eben darin besteht die innere Notwendigkeit, das göttliche Fatum. Das unbedingte Urprinzip ist frei, nur sofern es ewig über diese Notwendigkeit triumphiert, d. h. sofern es in seiner Einheit und Unveränderlichkeit verbleibt, trotz aller vielgestaltigen Hervorbringungen seiner Wesenheit oder der Liebe.

Wenn wir von der Notwendigkeit im Absoluten reden, so liegt hier offenbar nichts von der äußerlichen, drückenden Notwendigkeit unserer materiellen Existenz vor. Wie das Absolute nichts Aeußerliches und ihm Fremdes in sich haben kann, so handelt es sich auch hier um eine innere Notwendigkeit, die mit äußerem Zwang nichts zu tun hat: in demselben Sinne können wir sagen, daß es uns notwendig ist, zu leben, zu empfinden, zu lieben. Es ist klar, daß die so gefaßte Notwendigkeit in keiner Weise der absoluten Vollkommenheit und Freiheit widerspricht, sondern von ihr vielmehr vorausgesetzt wird.

Das zweite Prinzip oder die unmittelbare Potenz des Seins ist das, was in der alten Philosophie die erste Materie genannt wurde. Die Materie alles Seins ist in der Tat noch nicht das Sein, aber sie ist auch nicht schon das Nichtsein — das ist nämlich die unmittelbare Potenz des Seins. — Beide Prinzipien — das Absolute an sich und die Materia prima — unterscheiden sich vom Sein, sie

sind nicht selbst das Sein, beide sind auch nicht das Nichtsein, wie aber ein Drittes zwischen Sein und Nichtsein nur als Potenz des Seins denkbar ist, so lassen sich beide Prinzipe gleicher Weise als Potenzen des Seins bestimmen"*).

Im All-Einen unterscheidet Solowjew somit das Absolute als solches oder die positive Potenz des Seins und das materielle Prinzip (materia prima) oder die negative, unmittelbare Potenz des Seins, d. h. die reale und fühlbare Abwesenheit oder den Mangel am wahrhaften Sein, aber der Mangel am Sein, als der wirkliche und fühlbare ist der Drang und das Streben nach dem Sein, die Begierde nach dem Sein.

5. Solowjews Lehre von der materia prima der abstrakt-idealistischen Weltauffassung entnommen.

Es ist hier nicht unsere Aufgabe, Solowjews Lehre einer kritischen Analyse zu unterziehen: seine Theorie der materia prima gibt sicher zu ernsten Bedenken Anlaß; es ist nämlich schwer zu begreifen, wie der Drang nach dem Dasein in der Materie entstehen kann, wenn sie nur ein bloß mögliches Dasein darstellt, das von dem reinen Nichtsein (μὴ ὄν) sich in keiner Weise unterscheidet? Wer ist der Träger, das „Subjectum" dieses unwiderstehlichen Drangs? Und wie ist der Drang im All-Einen überhaupt möglich, dem doch nichts fehlt oder, um einen scholastischen Ausdruck zu gebrauchen, dem keine privatio innewohnt. Solowjew wiederholt hier nur die althergebrachte Platonische Stofflehre, die besonders bei Fichte, Schelling und Hegel eine der Grundlagen der gesamten idealistischen Weltanschauung bildet: unser Denker kann ebensowenig, wie alle anderen großen Vertreter der Philosophie, die die Welt aus der Zusammenwirkung des wahrhaft Seienden und des Nicht-Seienden enstehen lassen, der Schwierigkeiten, die sich hieraus ergeben, Herr werden. Die Schriften, in denen die ersten Prinzipien seines Systems entwickelt sind, gehören der ersten Schaffens-Periode des genialen Mannes an, der damals erst in der Mitte der zwanziger Jahre stand: aus der Jugend des Ver-

fassers ist vor allem zu erklären, daß sein breit angelegtes und etwickeltes System mehrere Bestandteile aus der Vergangenheit übernimmt, ohne ihnen eine selbstständige Bearbeitung zu gewähren, und sie an den gesamten übrigen Gedankenbau anzupassen. Auch ist nicht außer Acht zu lassen, daß die konkret idealistische Philosophie trozdem sie sich mehrerer großer Vertreter rühmen darf (Leibniz, Lotze, Renouvier, Hoene-Wronski, Cieszkowski, Lopatin, Teichmüller) bis auf unsere Tage keine befriedigende und selbstständige Lösung des Problems des All-Einen geliefert hat: überall, wo die Lücken im begrifflichen Zusammenhang durch ihre eigene Arbeit noch nicht ausgefüllt sind, schöpft sie aus den Errungenschaften der abstrakt-idealistischen Philosophie, die dem neuen Gedankenbau doch nur küstlich angepaßt und angegliedert werden können. Solowjew war in dieser Hinsicht viel selbstständiger als z. B. Schelling, obgleich in letzter Zeit Stimmen laut werden, die behaupten, daß seine Weltanschauung eine einfache Erneuerung und Wiederholung der Schellingschen sei.*)

6. Materia prima als die Ideen- oder die Monadenwelt.

Materie und Idee, das wahrhafte Sein und das potentielle, bilden zwei Seiten derselben Wirklichkeit. „Aus allem Vorhergehenden erweist es sich klar, daß, wenn der höhere freie Pol die Selbstbejahung des absoluten Prinzips als solchen ist, er um dieser Selbstbejahung willen logisch notwendig in oder bei sich sein Anderes, seinen zweiten Pol haben muß, d. h. die erste Materie, die darum einerseits als zum ersten Prinzip gehörend, von ihm beherrscht und folglich ihm untergeordnet, aber andererseits als die notwendige Bedingung seiner Existenz verstanden werden muß.“ Auf der einen Seite ist die erste Materie nur das notwendige Attribut des frei Seienden und vermag ohne dieses Seiende nicht gedacht zu werden, auf der anderen Seite, ist sie sein erstes Substrat, seine Basis, ohne die es nicht in Erscheinung treten und sein Sosein vollziehen könnte. Somit können diese beiden Mittelpunkte, obwohl ewig verschieden und

relativ entgegen gesetzt, nicht für sich und gesondert von einander gedacht werden; sie sind ewig und untrennbar mit einander verbunden, setzen einander als korrelative Größen voraus, ein jeder ist Erzeuger und Erzeugnis des anderen.

Der zweite Pol des Absoluten läßt sich als materia prima nur, wenn an und für sich betrachtet, oder in seiner potentiellen Abgesondertheit bestimmen. In seiner realen Existenz, als vom All-Einen bestimmt, oder als Träger seiner Erscheinung, als sein ewiges Abbild — ist er die Idee. Das Absolute kann nicht anders wirklich existieren als realisiert in seinem Anderen. —

Dieses andere kann aber ebensowenig an und für sich wirklich existieren in der Isolierung vom absoluten Urprinzip, denn in dieser Isolierung ist es das reine Nichts (während es im Absoluten Alles ist), ein reines Nichts vermag aber nicht zu existieren. Wenn wir auf diese Weise das andere Prinzip an sich von diesem Anderen, als dem durch das Seiende Bestimmten, und so die erste Materie und die Idee von einander unterscheiden, so handelt es sich um eine Verschiedenheit in der Reflexion, nicht aber um eine Trennung in der Existenz.

Wir unterscheiden im zweiten Prinzip den Gegensatz zum Absoluten (die Materie) und die Identität mit ihm (die Idee). In Wirklichkeit ist dieses zweite Prinzip weder das Eine noch das Andere, oder das Eine und das Andere zusammen: im Unterschiede vom S e i e n d e n All-Einen (erstes Prinzip) ist es das W e r d e n d e All-Eine.“*)

Das Absolute verwirklicht sich ewig in seinem Anderen oder was dasselbe ist — es verbleibt ewig in seiner universellen Idee oder der ersten Materie, als seiner notwendigen, ebenso ewigen Erscheinung und Verwirklichung wie es selbst. Die partiellen Ideen, unter denen S o l o w j e w, wie wir sehen werden, im Sinne des Platonischen „Sophisten“ und der Leibnizschen Monadologie die einzelnen lebendigen geistigen Wesenheiten versteht — verhalten sich zu dieser Universal-Idee (der Idee der Ideen) wie die Teile zum Ganzen. Wenn die universale Idee die notwendige und ewige Erscheinung des Absoluten ist, so besitzen die es

bildenden partiellen idealen Wesenheiten gleichfalls den Charakter der Notwendigkeit und Ewigkeit. Die Gesamtheit der elementaren Wesenheiten bildet die Welt der ewigen und unwandelbaren Ursachen: die Welt der Ideen stellt somit die allgemeine Grundlage aller Erscheinungen dar, die im Weltall stattfinden. Diese Ideen sind die ursprünglichen, ewigen, unveränderlichen und unauflösbaren Elemente jedes realen Daseins.

Reale Wirklichkeit gehört der Welt nur in ihren Anfangsgrundlagen oder Ursachen an, in ihrer konkreten, unserer sinnlichen Erfahrung zugänglichen Gestalt ist die Welt nur die Erscheinung dieser unteilbaren Elemente der Wirklichkeit, nur die durch ihre vielgestaltigen Wechselwirkungen bedingte Vorstellung. Die Elemente des wahrhaften Seins nennt Solowjew Atome, indem er sich dabei eines Termins bedient, welchen Leukippos und Demokritos in die Philosophie eingeführt haben: der Inhalt, den er hiermit diesem Begriff gibt, hat mit den materialistischen Begriffen selbstverständlich nichts Gemeinsames. Alle Eigenschaften, welche die Materialisten ihren Atomen zuschreiben, Festigkeit, Ausdehnung, Undurchdringlichkeit — lassen sich restlos auf unsere Vorstellungen zurückführen. Diejenigen, welche in den Atomen Stoffteilchen erblicken, die im Besitz solcher Eigenschaften sind, projizieren naiver Weise den Inhalt ihrer inneren seelischen Welt — in die äußre. Ihrem wahren Wesen nach sind die Atome oder unteilbaren Elemente der Wirklichkeit nichts anderes als elementare Kräfte, aus deren Wechselwirkung alles, was da ist, entstanden ist. Die Wechselwirkung setzt nicht nur die Fähigkeit zu wirken, sondern auch die Fähigkeit, Wirkungen anderer aufzunehmen voraus. Soweit die Kraft Wirkungen auf andere Kräfte ausübt ist sie eine strebende — soweit sie dieselben erleidet, ist sie eine vorstellende. Die Grundlage jeder Realität bilden somit strebende oder wirkende und vorstellende oder Wirkungen aufnehmende Kräfte. Diese elementaren lebendigen Einheiten bezeichnet Solowjew mit Leibniz als Monaden.

Die Wechselwirkung der Urelemente der Wirklichkeit setzt weiter ihre qualitative Verschiedenheit voraus. Wären nämlich die Monaden unbedingt gleichartig, so wäre kein Grund dafür vorhanden, daß die eine zur anderen hinstrebte: um also ihre Wechselwirkung zustande kommen zu lassen, ist es unbedingt notwendig, daß jede von ihnen eine besondere Eigenschaft besitzt, Durch diese Eigenschaft ist jede Monade etwas anderes als alle übrigen Urelemente und dadurch bildet sie das Objekt für Streben und Tätigkeit aller anderen Grundwesenheiten der Welt und wirkt andererseits wieder auf alle anderen ein. Kraft ihrer unbedingten qualitativen Besonderheiten wirken die Monaden auf einander nicht anders, als in einer ganz bestimmten Weise.

Wenn alle äußeren Qualitätsunterschiede, die uns bekannt sind, der Erscheinungswelt angehören, wenn sie bedingt, unbeständig und vergänglich sind, so muß dagegen der Qualitätsunterschied der ewigen und unveränderlichen Grundwesenheiten selbst ewig und unveränderlich, d.h. unbedingt sein. Diese unbedingte Eigenschaft, die alle Handlungen und Wahrnehmungen des Geschöpfs bestimmt, bildet den eigenen,inneren,unveränderlichen Charakter dieses Geschöpfs, der es zu dem macht, was es ist, indem er seine Idee darstellt.

„Und so sind die Grundwesenheiten, die den Inhalt des unbedingten Prinzips bilden, nicht nur unteilbare Atom-Einheiten, — nicht nur lebendig wirkende Kräfte der Monaden, sondern auch durch die unbedingte Eigenschaft bestimmte Wesenheiten oder Ideen.

Damit nun dieses alles den Inhalt des unbedingten Prinzips ausmachen könnte, ist es notwendig, daß es selbst einen bestimmten Inhalt darstelle, d. h. es ist notwendig, daß jede Einheit, die dieses Alles bildet, jedes Glied dieses Ganzen etwas Einzigartiges sei, daß es nicht durch etwas Anderes ersetzt oder mit ihm vertauscht werden könne, es ist notwendig, daß es eine ewige und unvergängliche Idee sei“*).

In ihrer Gesamtheit bilden diese Wesenheiten ein ideelles, alles andere in sich enthaltendes Ganzes, das als die Welt oder das Reich der Ideen bezeichnet werden kann.

Der geschilderte Gedankengang ist, wie Solowjew selbst zugibt, von Platon abhängig, und doch bildet die Ideenlehre, die der russische Denker vertritt, einen bedeutenden Fortschritt über den größten Denker des Altertums hinaus: Solowjew schließt sich derjenigen Richtung an, deren größter Vertreter Leibniz gewesen ist. Bei Platon ist die Idee ein allgemeines, bei Solowjew ein individuelles Wesen das nach Analogie mit unserem Ich aufgefaßt werden will.

„Jede menschliche Persönlichkeit ist zunächst eine Naturerscheinung, die den äußeren Bedingungen unterworfen ist, und von ihnen in ihren Handlungen und Wahrnehmungen bestimmt wird. In dem Maße, als die Aeußerungen dieser Persönlichkeit durch die äußeren Bedingungen bestimmt werden, und insoweit sie den Gesetzen einer äußeren oder mechanischen Kausalität unterworfen sind, in ebendemselben Maße sind die Eigenschaften dieser Handlungen, die ihren empirischen Charakter ausmachen, nur bedingte, natürliche Eigenschaften.

Zugleich aber auch hat jede menschliche Persönlichkeit in sich etwas durchaus Eigenartiges, auf äußere Art in keiner Weise Bestimmbares, das unter keine Formel gebracht werden kann, und das einen ganz bestimmten, individuellen Stempel allen Handlungen und allen Wahrnehmungen dieser Persönlichkeit aufdrückt. Diese Eigenart ist nicht nur etwas Unbestimmbares: sie ist durchaus unabhängig von der äußeren Willensrichtung und der Handlungsweise dieser Person, sondern sie bleibt unter allen Verhältnissen und Lebensbedingungen, in die diese Persönlichkeit gestellt werden kann, unveränderlich. In allen Verhältnissen und in alle Lebensbedingungen wird die Persönlichkeit diese nicht bestimmbare nicht faßbare Eigenart, diesen durchaus individuellen Charakter offenbaren, der seinen Stempel jeder Handlung und jeder Wahrnehmung aufprägt.

Auf diese Weise stellt sich dieser innere individuelle Charakter der Persönlichkeit als etwas Unbedingtes dar, und er ist es, der das eigentliche Wesen, den besonderen individuellen Inhalt oder die besondere individuelle Idee der ge-

gebenen Wesenheiten ausmacht, durch die ihre eigentliche Bedeutung, sowie auch die Rolle bestimmt wird, die sie spielen soll und die sie ewig im Weltendrama spielen wird.

Der qualitative Unterschied in den Grundwesenheiten der Dinge drückt sich notwendig durch die Verschiedenheit ihrer Beziehungen zueinander aus. Wenn nämlich alle diese Grundwesenheiten unbedingt gleichartig wären, so würden sie sich auch in absolut gleicher Weise zueinander verhalten; sind sie jedoch nicht gleichartig, bringt jedes sich als besonderen Charakter, als besondere Idee zum Ausdruck, so muß auch jede Wesenheit sich zu allen anderen auf besondere Art und Weise verhalten, sie muß überall ihre besondere, ganz bestimmte Stelle einnehmen, und diese Beziehung jeder einzelnen Wesenheit zu allen anderen ist ihre objektive Idee, die den vollen Ausdruck oder die vollständige Verwirklichung ihrer inneren Eigenart oder ihrer subjektiven Idee bedeutet"*).

Diese Beziehung zwischen den Grundwesenheiten ist nur dann möglich, wenn sie gleichzeitig bei aller unmittelbaren Verschiedenheit untereinander in irgendwelcher Hinsicht übereinstimmen, die ihnen allen gemeinsam ist, wobei es für die wesentliche Beziehung der Ideen zueinander notwendig ist, daß dieses Gemeinsame, das sie alle verbindet, selbst das Wesentliche sei, d. h. daß es die besondere Idee, oder die Grundwesenheit selbst darstelle. Auf diese Weise gleicht die wesentliche Beziehung der Ideen untereinander der logischen Beziehung verschiedener Begriffe zueinander: wenn die Ideen einiger Wesenheiten sich zur Idee einer einzelnen Wesenheit so verhalten, wie die Artbegriffe zum Gattungsbegriff, so umfaßt dieses letztere Wesen die anderen Wesen—in Bezug auf das eine sind sie gleich, denn das Eine erscheint als ihr gemeinsamer Zentralpunkt und ergänzt und erfüllt mit seiner Idee alle anderen Wesenheiten. Indem wir die Stufenleiter der Ideen in der Richtung zunehmender Allgemeinheit hinaufsteigen, kommen wir schließlich zur umfassendsten und weitesten Idee, in der alle übrigen Ideen beschlossen sind. Das ist die Idee des unbedingten Guten,

oder genauer gesprochen, die Idee der unbedingten Gnade und Liebe. Im Grunde genommen ist ja jede Idee ein Heil für ihren Träger — sein Heil und seine Liebe. Denn jedes Wesen ist das, was es liebt. Wenn aber eine jede Idee in gewisser Weise ein besonderes Heil, eine besondere Liebe bedeutet, so muß die universelle oder absolute Idee auch das absolute Heil, die absolute Liebe sein, d. h. sie muß eine solche Liebe sein, die gleichermaßen alles in sich enthält. Denn die absolute Liebe ist jene ideelle Totalität der Dinge, jene vollkommene Fülle, die den eigentlichen Inhalt des göttlichen Prinzips ausmacht. Die ideelle Fülle kann nicht als eine mechanische Gesamtheit der Ideen betrachtet werden, sie muß vielmehr als jene innere Einheit gedacht werden, die die Liebe ist*).

Die Welt der Ideen kann somit ganz im Sinne von Solowjew als die Welt oder das Reich der Geister bezeichnet werden: die wahre Wirklichkeit gehört dem Einen, dem allervollkommensten Wesen, das in seinem Schoße das All — die Welt der von ihm geschaffenen Geister enthält. Im Unterschiede von der abstrakt idealistischen können wir diese Auffassung die konkret idealistische oder die spiritualistische Ideenlehre nennen.

7. Zur Geschichte der spiritualistischen Ideenlehre.

Die Ansätze zu der Weltanschauung, die die Urelemente der Wirklichkeit als lebendige Einheiten betrachtet, finden sich schon bei Platon. Schon im Phaidon befriedigt die abstrakte Ideenlehre den göttllichen Denker nicht ganz: um die „wahren Ursachen", die nach dem Prinzip „der Wahl des Besten" (τοῦ βελτίστου αἱρέσει) wirken, zu finden — unternimmt er „die zweite Fahrt zur Auffindung der (wahren) Ursache" δεύτερον πλοῦν ἐπὶ τῆς αἰτίας ζήτησιν) und kommt schließlich zu einer neuen Bestimmung der Ideen, als der allem Entstehen und Vergehen zugrunde liegenden und nach Zwecken wirkenden Naturkräfte*). Ganz im Sinne von Leibniz und Solowjew entwickelt sich weiter der Gedankengang im Sophisten. Der Eleische Gast lehnt entschie-

den die Ansicht derer ab, die „alles mit Gewalt ins Körperliche ziehen"; einen besseren Weg zum wahren Sein haben diejenigen gefunden, die es „in die Ideen setzen". Dieses ist aber der letzten Wahrheit echter Sinn nicht: ihn zu erschließen, untersucht Platon den Begriff des Seins. Das Seiende ist ihm das, was das Vermögen besitzt entweder auf ein beliebiges Anderes einzuwirken oder die Wirkung eines anderen zu erleiden. Die „Freunde der Ideen" haben eben darin Unrecht, daß sie das Vermögen zu wirken und zu leiden nur dem Werden und nicht dem Sein zuschreiben: sie müssen ja selbst einräumen, daß die Seele erkennt, das Sein aber erkannt wird. Das Erkennen ist ein Wirken, das Erkanntwerden—ein Leiden. Wird dieses zugestanden, so kann dem wahrhaft Seienden Bewegung, Leben und Vernunft nicht abgesprochen werden*). Das Leben und die Vernunft sind aber undenkbar ohne die Seele, der sie angehören. Der letzte Schluß, den man aus der berühmten Erörterung des Begrifts des Seins notwendig ziehen muß, ist der, daß die Grundwesenheiten der Wirklichkeit lebendig wirkende und leidende Kräfte sind. Was aber diese Kräfte sind, können wir allein aus innerer Erfahrung erschließen, in der sich unser wirkendes und leidendes Ich offenbart. Und so war Leibniz nicht im Unrecht, wenn er oft und nachdrücklich die innere Verwandtschaft seiner Weltauffassung mit der platonischen Lehre betonte,—allerdings erstreckt sich diese Verwandtschaft bloß auf die letzte Fassung der Ideenlehre, die den Uebergang vom abstrakten zum konkreten Idealismus bezeichnet. Es sei hier die wichtigste Stelle angeführt, wo der größte Denker der Neuzeit sein Verhältnis zum größten Genie des Altertums zu bestimmen versucht. Diese Stelle könnte man auch gewissermaßen als eine Zusammenfassung der Grundlagen der Solowjewschen Weltanschauung bezeichnen. „Interim pulcherrima — schreibt Leibniz an Hansch**) — sunt multa Platonis dogmata, quae tu quoque attingis: unam omnium causam esse; esse in divina mente mundum intelligibilem, quem ego quoque vocare soleo regionem idearum. Objectum sapientiae esse τὰ ὄντως ὄντα, substantias nempe simplices, quae

a me Monades appellantur, es semel existentes semper perstant, πρῶτα δεκτικὰ τῆς ζωῆς, id est Deum et animas, et harum potissimas Mentes, producta a Deo simulacra divinitatis. Mathematicae autem scientiae, quae agunt de aeternis veritatibus, in divina mente radicatis, preaparant nos ad substantiarum cognitionem. Sensibilia autem et in universum composita, seu, ut ita dicam, substantiata, fluxa sunt, et magis fiunt, quam existunt".

Daß manche dieser Wahrheiten von Plato und den Platonikern erst im Dämmerschein der Intuition erfaßt wurden, ohne noch die begriffliche Entwicklung zu erfahren, das entging dem Schöpfer der Monadologie keineswegs: „Multa—lesen wir in einem Briefe von Leibniz an Fardella*) — apud Platonicos Augustinumque praeclara reperiuntur, sed quae arbitror ab ipsismet non satis intellecta, et ex impetu magis et calore quam luce nata".

II. Die Dreieinigkeitslehre.

1. Krone der vorchristlichen religiösen Weisheit.

Den Abschluß der Lehre vom Absoluten bildet bei Solowjew die Lehre von der heiligen Dreieinigkeit, die von ihm als „die Krone der vorchristlichen religiösen Weisheit" und zugleich als „das spekulative Grundprinzip des Christentums" bezeichnet wird*).

Daß dies Dogma in der griechisch-jüdischen Spekulation vorbereitet worden, verringert keineswegs die ursprüngliche Bedeutung des Christentums, als einer positiven Offenbarung. Die Ideen des christlichen Dogmas sind nicht wie etwas absolut Neues vom Himmel gefallen, die größten Väter der alten Kirche haben vielmehr schon darauf hingewiesen, daß dieselbe göttliche Vernunft, die sich in Christus offenbarte, vor seiner irdischen Erscheinung auch die inspirierten Weisen der Heidenwelt erleuchtet habe, so daß sie, wie sich z. B. der hl. Justinus über einige griechische Philosophen ausdrückt, „Christen vor Christo" waren. Die Originalität der neuen Weltauffassung beruht überhaupt nicht auf allgemeinen theoretischen Ansichten, sondern auf positiven Tatsachen, „nicht auf dem spekulativen Inhalte seiner Idee, sondern in der Verkörperung dieser Idee in einer Persönlichkeit**).

Die Dreieinigkeitslehre ist von Solowjew in drei aufeinanderfolgenden Werken dargestellt worden: zuerst in den „Philosophischen Grundlagen einer ganzheitlichen (цѣльнаго) Erkenntnis", (1877), dann in der „Vorlesungen über das Gottmenschentum" (1877—1881) und schließlich in seinem französischen Buche „La Russie et l'église universelle" (1889). Die reifste, kürzeste und prägnanteste Darstellung finden wir

im letzten Werke, obgleich an Glut der Begeisterung die Jugendwerke voranstehen.

2. Spekulative Ableitung des Trinitäts-Prinzips.

Das erste Kapitel des dritten Buches von „La Russie et l'église universelle" trägt den Titel: „das Trinitäts-Prinzip, spekulativ abgeleitet aus der Idee des Wesens" (La Trinité divine rationallement déduite de l'idée de l'être). Solowjew ist davon überzeugt, daß die Wahrheit der Dreieinigkeit nicht nur in der Göttlichen Offenbarung gegeben ist, sondern auch mit unbedingter logischer Notwendigkeit durch unsere Vernunft gefolgert werden kann, wenn wir nur anerkennen, daß Gott im vollen positiven Sinne dieses Wortes wirklich existiert (cette verité s'impose à la raison et peut être logiquement déduite dès qu'on admet, que Dieu est dans le sens positif et complet de ce terme)*). In jedem lebendigen Wesen finden wir vor Allem eine Einheit, denn ohne diese gibts' kein lebendiges Wesen. Ferner schreiben wir ihm eine Dualität (dualité) zu, denn wenn das gegebene Wesen existiert, so muß es gleichzeitig etwas sein und einen bestimmten objektiven Inhalt besitzen. — „Endlich finden wir im lebendigen Wesen auch einen Trinität (trinité). Sein Subjekt ist in dreifacher Art und Weise mit der ihm seinem Wesen nach zugehörigen Objektivität verbunden; es ist Herr über sie, erstens — in Folge der Tatsache seiner Existenz, als einer Realität für und an sich, als ihrer inneren Substanz; es ist Herr über sie zweitens — in seiner persönlichen Auswirkung (action propre) als der notwendigen Offenbarung dieser Substanz; es ist endlich drittens — Herr über sie im lebendigen Gefühle des Besitzes und Genusses (jouissance) des ihm gegenwärtigen Seins und seiner Aktivität, in jener Rückbeziehung zu sich selbst, welche sich als Folgeerscheinung der Existenz erweist, die sich in der Aktion offenbart."**).

Alle diese drei Existenzarten setzen einander notwendig voraus: persönliche Wirkung und Gefühl sind ohne reales Subjekt undenkbar, ebenso wäre eine Realität, die völlig

der Fähigkeit zu handeln und zu fühlen beraubt wäre, kein lebendes Wesen, sondern inert und tot. In den kreatürlichen Wesenheiten kommen diese Grundformen des einheitlichen Daseins niemals in ihrer völligen Reinheit zum Ausdruck: sie werden durch gewisse Einschränkungen, die in der Natur des kreatürlichen Seins selbst wurzeln, schwer entstellt. In unserer Wirklichkeit hängt die Existenz notwendig von einer äußeren Ursache ab, die jener Existenz das reale Dasein mit seinem vollen Inhalt mitteilt: folglich ist hier die Existenz keine absolute und ursprüngliche Tatsache. Ebenso finden wir in der persönlichen Wirkung des geschaffenen Wesens niemals eine reine, unmittelbare und völlige Offenbarung seines inneren Seins: in sehr beträchtlichem Grade erscheint es durch den zusammengesetzten Einfluß äußerer Ursachen bestimmt.

„Schließlich hängt das Gefühl des Selbstbewußtseins im erschaffenen Wesen, das aus einer zufälligen Existenz und einer in äußerlicher Weise beschränkten Tätigkeit hervorgegangen ist, nicht von diesem Wesen selbst ab, weder in seiner Qualität, noch in seiner Quantität und seiner Zeitdauer. — Darum kann das endliche Wesen, das sein uranfängliches Dasein nicht in sich selbst hat und das nicht ausschliesslich durch sich selbst wirkt, sich auch nicht völlig auf sich selbst zurückziehen, sondern es bedarf stets der äußeren Ergänzung. —

Mit andern Worten — die endliche Existenz besitzt die Grundlage ihres Daseins nie in sich selbst, und es ist für die Rechtfertigung und endgültige Erklärung der Tatsache ihres Daseins notwendig — sie mit dem absoluten Wesen oder Gott in Verbindung zu setzen“*).

Nur Gott kommen drei Grundformen vollen und unbedingten Seins zu. „Sowie die reale Existenz, ihre Wirkung und das Bewußtsein ihrer Beherrschung rein positive Attribute an sich sind — können sie auch nicht im absoluten Wesen fehlen. Wenn es existiert, so doch keineswegs als nur eingebildetes Wesen, sondern als Realität. Ist das Absolute eine Realität, so ist es keine tote und träge Realität, sondern ein Wesen, das sich in einer ihm notwendig

gehörenden Wirkung manifestiert; endlich, wenn es eine Wirksamkeit entfaltet, so nicht als blinde Kraft, sondern sein Dasein empfindend und seiner Selbstoffenbarung bewußt. Dieser Attribute beraubt, wäre es nicht Gott, sondern eine niedere Natur, geringer als der Mensch.

Behaupten wir, daß Gott — Gott, d. h. ein unbedingtes und höchstes Wesen ist, so müssen wir ihm auch die grundlegenden Formen eines vollkommenen Daseins zuschreiben, unter Beseitigung einer jeden Idee, die sich nicht aus dem Begriff des Seins selbst ergibt, sondern mit dem Zustande eines beschränkten Einzelwesens verknüpft erscheint. — So kann das reale Sein, das Gott zukommt, ihm nicht durch eine äußere Ursache gegeben werden, sondern es stellt sich als eine ursprüngliche Tatsache dar — un fait primordial et irréductible. — Gott besitzt ein Sein in sich und durch sich selbst. Die Realität, die ihm vor Allem zukommt, ist eine rein innerliche, sie ist die absolute Substanz. Gleicherweise läßt sich die Gott eignende Aktivität oder Wesensoffenbarung nicht aus einer äußerlichen Ursache ableiten oder mit ihr in Verbindung bringen, sondern sie stellt vielmehr die reine und vollkommene, das heißt absolut adäquate Wiedererzeugung seines Eigendaseins, seiner einzigen Substanz dar. Diese Reproduktion kann keineswegs — weder als eine neue Schöpfung, noch als eine Teilung der göttlichen Substanz bezeichnet werden: sie kann nicht geschaffen sein, denn sie ist von Ewigkeit her da, und sie kann nicht geteilt werden, denn sie ist nicht etwas Materielles, sondern reine Aktualität. Gott, der sie in sich besitzt, offenbart sie für sich ünd erzeugt sich so in einem innerlichen Akt wieder. Durch diesen Akt erreicht er die Herrschaft über sich selbst, d. h. über seine absolute Substanz; nicht nur als über eine seiende, sondern auch als über eine manifestierte. So führt die Fülle seines Daseins Gott nicht aus sich heraus und versetzt ihn nicht in eine äußere Wechselbeziehung: sie ist etwas sich ganz in sich selbst Vollziehendes und setzt nicht irgend ein anderes Dasein außer sich selbst voraus.

Gott besitzt seine eigene Substanz i n s i c h s e l b s t (en

soi) im ersten Akt als absolute Tatsache. Er besitzt sie für sich (pour soi) aus sich selbst hervorbringend im zweiten Akt oder in der absoluten Wirkung. Er nimmt von ihr Besitz, indem er wieder zu sich zurückkehrt und in ihr die vollkommene Einheit seines Wesens und seiner Offenbarung von neuem findet. Diese Beziehung nennt Solowjew jouissance absolue*). Gott vermag nicht die Herrschaft über die Substanz auszuüben, wenn er sie nicht in sich selbst besitzt. Somit sind diese drei Akte, diese drei Zustände oder diese drei Beziehungen — im gegebenen Falle kommt es auf dasselbe heraus — unauflöslich miteinander verbunden: sie sind verschiedene, jedoch gleiche Ausdrucksweisen der Gottheit in ihrer ganzen Fülle (des expressions différentes, mais égales de la Divinité toute entière*) Seine innere Substanz offenbarend oder sich durch sich selbst wiedererzeugend, hat Gott keinen Vermittler und erfährt auch keine äußere Einwirkung, die etwa seine Wiedererzeugung verunstaltend hemmen oder seiner Fülle Abbruch tun könnte; das Erzeugte ist somit dem Erzeuger völlig gleich, mit Ausnahme nur dieses Beziehungsverhältnisses, nach welchem Einer der Erzeuger, dagegen das andere — das Erzeugte ist. Und wie die ganze Gottheit in ihrer Wiedererzeugung enthalten ist, so ist sie auch in dem damit verbundenen Gefühl der Herrschaft und des Genusses als Ganze beteiligt. An keine äußere Bedingung gebunden, kann diese Herrschaft nicht ein zufälliger Zustand sein, der dem unbedingten Wesen Gottes inadaequat wäre: sie ist das direkte und völlige Resultat göttlicher Existenz und seiner Wirksamkeit — Gott als der Beherrschende und Genießende geht von sich selber aus, sofern er Erzeuger und Erzeugter ist. Und so wie der dritte Terminus nur durch die beiden ersten Termini bestimmt wird, die sich völlig gleich sind, ist auch er notwendiger Weise ihnen in Allem gleich, mit Ausnahme dessen, daß er von ihnen ausgeht, jedoch nicht vice versa"*).

„Diese drei Akte, die keineswegs drei getrennte Teile der absoluten Substanz sind, können auch nicht als drei sukzessive Phasen der göttlichen Existenz betrachtet werden. Wenn

Idee des Teiles den Raum voraussetzt, so setzt der Begriff einer Phase die Zeit voraus. Lassen wir hier diese beiden Formen der geschaffenen Natur aus dem Spiel, so stellen wir notwendiger Weise fest, daß der absoluten Substanz in drei Arten des göttlichen Daseins nicht nur jede Teilung, sondern auch jede Sukzession fremd ist. Das aber setzt in der absoluten Einheit der göttlichen Substanz drei sich aufeinander beziehende Subjekte oder drei Hypostasen voraus. In der Tat, wenn die drei Arten des absoluten Seins im Verhältnis der Sukzession zu einander ständen, so wäre ein Subjekt genügend; die eine Hypostase könnte sich dann in drei verschiedenen Beziehungen zu ihrer Subtanz sukzessiv auswirken. Da aber eine Sukzession in dem absoluten Wesen unmöglich ist, so müssen seine Daseinsarten notwendig gleichzeitig und gleichewig sein. Somit können wir jede der Daseinsarten der göttlicher Existenz nicht anders denken, denn als ein unterschiedliches relatives Subjekt, das sich ewig hypostasiert. So wie Gott in seiner ersten Daseinsart als der Unerschaffne und Unenthüllte (aber als der sich wiedererzeugende und sich offenbarende) notwendig das wahre Subjekt oder die Hypostase darstellt und so wie die zweite Art des göttlichen Daseins (Gott als der gezeugte und offenbar gewordene) in Allem der ersten gleich ist, mit Ausnahme des spezifischen Unterschieds in ihrem wechselseitigen Verhältnis, so muß sie auch notwendig als Hypostase bestimmt werden. Der einzige relative Unterschied, der sie gegeneinander auszeichnet, ist nicht mit dem Begriff der Hypostase verknüpft, sondern mit den Vorstellungen vom Zeugen und Gezeugtwerden. Diese Ueberlegung ist nun auch in vollem Maße auf die von den beiden Ersten ausgehende dritte Art des göttlichen Daseins anwendbar, sofern Gott durch die Vollendung Seiner Offenbarung sich wieder in sich selbst zurückzieht in dem absoluten Besitz und Genuß Seines geoffenbarten Wesens. Aus diesem letzten Verhältnis den Zeitbegriff und das Bild des sukzessiven Prozesses beseitigend, gelangen wir notwendiger Weise zur Anerkennung der dritten Hypostase, die gleichewig mit den beiden anderen

da ist und von ihnen beiden ausgeht, als ihre Einheit oder ihre abschließende Synthese, womit der Kreis des göttlichen Lebens abgeschlossen erscheint. Der Selbstbesitz Gottes oder — wie Solowjew sich ausdrückt — der Selbstgenuß in Gott (la jouissance en Dieu) kann nicht im Verhältnis der Ungleichheit zu seiner Wirksamkeit und seiner uranfänglichen Wirklichkeit stehn: sind diese Letzteren verschiedene Hypostasen, so wird es auch die Erste sein müssen"*).

3. Die Namen des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes.

Die drei Hypostasen der hl. Dreieinigkeit bezeichne die Offenbarung mit den Namen des Vaters, des Sohnes und des Geistes. Die Idee der Vaterschaft vermag in ihrer Reinheit und Fülle keinem kreatürlichen Wesen beigelegt zu werden: in der Ordnung der Natur ist der Vater nur eine Teilursache der Existenz des Sohnes, und der Sohn erhält sein Wesen nur zum Teil vom Vater. Eine wahrhaftige Anwendung dieser Idee findet sich nur da, wo wir uns in Gedanken bis zum absoluten Wesen erheben. „In ihm (dem unbedingten Wesen) sehen wir das Verhältnis der Vater- und Sohnschaft in seiner ganzen Reinheit, denn der Vater ist die einzige und alleinige Ursache des Sohnes. Er verleiht dem Sohn sein ganzes Sein, und der Sohn hat nichts in sich selbst, was er nicht vom Vater erhalten hätte. Zwischen ihnen besteht in allem Uebrigen eine unbedingte Einheit. Zu Zweien geworden können sie sich in aktueller Wechselbeziehung vereinigen und zugleich eine neue Offenbarung der absoluten Substanz hervorbringen; doch so wie diese Substanz ihnen gleicherweise und ungeteilt gehört, kann auch das Produkt ihrer wechselseitigen Wirksamkeit nur die Offenbarung und Bestätigung ihrer Einheit sein, die aus ihrer aktuellen Unterschiedenheit siegreich hervorgeht. Und so wie diese synthetische Einheit des Vaters und des Sohnes, die sich als solche offenbaren, weder vom Vater als solchem, noch vom Sohn als solchem dargestellt werden kann, muß sie notwendiger Weise in der dritten Hypostase festgelegt werden (être fixée), welcher der

Name des Geistes in zwiefacher Beziehung vollauf gebührt. Erstens gelangt namentlich in dieser dritten Hypostase das göttliche Dasein vermittelst seiner inneren Zweiteilung (im Akt der Zeugung) zur Offenbarung seiner unbedingten Einheit, es kehrt zu sich selbst zurück, es bejaht sich, als das wahrhaft Unendliche, es beherrscht sich und ergötzt sich an sich selber in der Fülle seines Bewußtseins und seiner Erkenntnis. Aber darin besteht ja eben der spezifische Charakter des Geistes (in seinem inneren metaphysischen und psychologischen Sinne), sofern wir ihn von der Seele, der Vernunft u. s. w. unterscheiden. In der dritten Person erreicht die Gottheit ihre innere Vollendung und namentlich in ihr besitzt Gott die Freiheit, außerhalb Seiner selbst zu wirken und die äußere Umwelt in Bewegung zu setzen. Die völlige Freiheit der Wirksamkeit und der Bewegung charakterisiert ja eben den Geist im physischen Sinne dieses Wortes — πνεῦμα, spiritus — der Hauch, der Odem — das Atmen.

Da aber nun einmal in keiner Kreatur eine so völlige Beherrschung ihrer selbst und eine so unbedingte Freiheit der äußeren Bewegung zu finden ist, so haben wir das Recht festzustellen, daß nicht ein einziges Wesen in der Naturordnung — Geist im Vollsinne dieses Wortes genannt werden darf, und daß der alleinige Geist im eigentlichen Sinne der göttliche — der heilige Geist ist"**).

4. Die Göttliche Monarchie.

In der völligen Beherrschung durch sein absolutes Wesen kommt die immanente Entfaltung des göttlichen Lebens zum Abschluß. — „Sein Dasein als reinen Akt in sich tragen, es in unbedingter Wirksamkeit für sich offenbaren und seinen vollkommen Besitz und Genuß haben, das ist Alles, was Gott zu vollbringen vermag, ohne aus Seinem innersten Sein herauszutreten; wenn durch Ihn etwas Anderes geschieht, so vollzieht sich das nicht mehr innerhalb des Bereichs Seines immanenten Lebens, sondern außer Ihm, vermittelst eines Subjekts, das nicht Gott ist."**)

Bevor Solowjew zu diesem neuen Subjekte übergeht, betont er noch im Besondern, daß die dreifaltige Entwicklung des göttlichen Lebens nicht nur in keiner Weise die Einheit des unbedingten Seins oder der monarchischen Souveränität Gottes schmälert, sondern nur ihren vollen Ausdruck darstellt und das auf Grund zweier wesentlicher Prinzipien. „Die Göttliche Monarchie stellt sich erstens dar in der unteilbaren Einheit und untrennbaren Verbindung der drei Hypostasen, die in getrenntem Zustand ganz und gar kein Dasein besitzen. Nicht nur der Vater besitzt niemals ein Sein ohne den Sohn und den Geist, sondern auch der Sohn ohne den Vater und Geist und dieser Letztere ohne die beiden Ersten; doch muß notwendiger Weise noch das Eine zugegeben werden, daß der Vater nur Vater oder der Uranfang ist, sofern Er den Sohn zeugt und sofern Er mit Ihm die Ursache für das Ausgehen (la procession) des heiligen Geistes ist.

Der Vater ist überhaupt eine Sonder-Hypostase und vor Allem die erste Hypostase — nur in der trinitarischen Wechselbeziehung und nur kraft dieser Beziehung. Er könnte nicht unbedingte Ursache sein, wenn Er nicht im Sohne Seine unbedingte Offenbarung hätte und wenn Er nicht im Geiste die wechselseitige und synthetische Einheit von Ursache und der ihr folgenden Wirkung fände"*).

Eine jede der drei Hypostasen, besitzt kraft dieser wechselseitigen Abhängigkeit die unbedingte Fülle göttlichen Seins. Den Vater beschränkt seine uranfängliche Realität (actus purus), in keiner Weise: Er äußert diese Realität immer in seiner Wirksamkeit, Er wirkt und ergötzt sich, doch vollbringt Er das nie allein — Er wirkt stets durch den Sohn und Er ergötzt sich mit dem Sohne im Geist. Der Sohn ist seinerseits nicht nur die unbedingte Wirkung oder Offenbarung, er hat auch das Dasein in sich selbst und die Herrschaft über dieses Sein, aber er besitzt das Alles nur kraft seiner völligen Einheit mit den beiden anderen Hypostasen: „Er hat das Sein des Vaters in sich selbst und den Genuß des Heiligen Geistes. Dieser Letztere ist endlich, als die unbedingte Einheit der beiden Ersten notwendiger Weise

das, was sie sind, und besitzt actu Alles, was sie besitzen, aber Er ist das und besitzt das nur durch sie.

Also ist eine jede der drei Hypostasen im Besitz des absoluten Daseins und zugleich in aller Vollkommenheit: in der Realitat, im Wirken und im seligen Genuß (en realité, en action et en jouissance). Eine jede ist somit der wahre Gott. Aber wie diese unbedingte Fülle des göttlichen Seins einer jeden der Hypostasen nur zugleich mit den andern zukommt, und zwar kraft ihrer untrennbaren Verbind ung so folgt hieraus, daß es nicht drei Götter gibt. Denn um die Hypostasen zu zählen, müßte man sie in ihrer Abgesondertheit von einander haben. Es vermag jedoch nicht eine einzige von ihnen in ihrer Sonderung von den andern in Wahrheit Gott zu sein, sie kann unter solcher Bedingung überhaupt nicht existieren. Es ist uns gestattet, die heilige Dreieinigkeit uns als abgesonderte Wesen vorzustellen denn anders können wir sie uns überhaupt nicht vorstellen Doch die Unzulänglichkeit unserer Vorstellung darf uns in keinem Falle zum Beweis gegen die Wahrheit der rationalen Idee dienen, die klar und deutlich vom reinen Denken erfaßt worden ist. Es gibt wahrlich nur einen unteilbaren Gott, der sich ewig in drei hypostatischen Phasen verwirklicht: jede dieser Phasen wird stets im Innern durch die beiden anderen ergänzt, begreift die Gottheit in sich, stellt sie in ihrer Ganzheit dar und erscheint als der wahrhaftige Gott in der Einheit und durch die Einheit, nicht aber durch Ausschließung der beiden anderen Phasen und nicht in gesondertem Zustand.

Diese reale Einheit der drei Hypostasen hängt mit der Einheit ihres Ursprungs zusammen, und darin besteht die zweite Grundlage der göttlichen Monarchie. In der Drei-Einigkeit gibt es nur eine erste Ursache — den Vater, und von hier aus ergibt sich die bestimmte Ordnung, nach der der Sohn ontologisch vom Vater abhängt und der hl. Geist vom Vater und dem Sohne ausgeht. Diese Ordnung gründet sich auf dem trinitarischen Verhältnis selbst. Denn es liegt vor Augen, daß Wirken — Realität zur Vorbedingung und der selige Genuß das Eine sowohl wie das Andere zur Voraussetzung haben muß"**).

III. Die Lehre von der göttlichen Allweisheit (Sophia)

1. Dreifache Offenbarung des göttlichen Wesens.

Der Glaube an Gottes unbedingtes Dasein findet seine Bestätigung in der philosophierenden Vernunft, welche ihrer Natur gemäß darnach strebt, das absolute und unbedingte Leben zu ergründen, d. h. ein Sein, das die Grundlage seiner Existenz in sich selbst hat, sich selbst erklärt und Allem zur Erklärung dient. Die Trinitätslehre unterscheidet in der Fülle des göttlichen Daseins einerseits ein dreifaches Subjekt, andererseits ein objektives Wesen oder die absolute Substanz, welche jenes Subjekt in drei verschiedenen Beziehungen besitzt — im rein primären oder uranfänglichen Akt, in der sekundären oder sich offenbarenden Auswirkung und in der dritten Phase oder im vollkommenen seligen Selbstgenuß (jouissance parfaite de soi-même). Diese drei Beziehungen können weder in einer Trennung der Teile, noch in einer Aufeinanderfolge der Phasen ihre Begründung finden, denn diese beiden Bedingungen wären mit der Vorstellung der Gottheit unvereinbar, wir müssen also annehmen, daß in der Einheit des unbedingten Daseins die ewige Existenz dreier aufeinander sich beziehender Subjekte oder wesenseiniger und unteilbarer Hvpostasen notwendig eingeschlossen liegt. Es liegt Solowjew nunmehr ob, die absolute Objektivität, jene einzige Substanz der göttlichen Dreieinigkeit näher zu bestimmen.

Sie ist die all-eine oder Alles in der Einheit. Ihrer mächtig — ist Gott in ihr der Herr über alles, sie ist „das Pleroma (die Fülle) oder die absolute Totalität alles Seins, die aller Teilexistenz vorausgeht und ihr überlegen ist"**).

Diese absolute Einheit ist die wesentliche Allweisheit Gottes (Chochma, Σοφία). Sie ist im Besitz verborgener Macht über Alles, selbst aber steht sie in Gottes Macht und zwar auf dreierlei Weise. So spricht sie selbst: „Der Herr hat mich gehabt im Anfang seiner Wege. Ehe er etwas schuf, war ich da“[1]). (Luthers Uebersetzung) Und weiter heißt es: „Ich bin eingesetzt von Ewigkeit, von Anfang, vor der Erde“[2]). Und um diese trinitarische Existenzweise noch näher zu ergänzen und zu erklären, fügt sie noch weiter hinzu: „Da war ich der Werkmeister bei ihm und hatte meine Lust täglich und spielte vor ihm allezeit“[3]). „Von Ewigkeit war ich bei ihm“ — er herrscht über mich mit seinem ewigen Wesen; da war ich am Anfang sein Werkmeister in unbedingter Wirksamkeit; von Anfang — vor der Erde bin ich eingesetzt und spielte vor Ihm“ — im unbeschränkten und vollkommenen Herrschaftsbesitz. Mit anderen Worten — Gott ist der Allherrscher kraft seiner ungeteilten und universalen Substanz und seiner substantiellen Allweisheit, als ewiger Vater, Sohn und heiliger Geist. Auf diese Weise sind diese drei göttlichen Subjekte im Besitz einer und derselben einzigen Substanz, also wesenseins. Die Allweisheit offenbarte es uns, worin ihre Wirksamkeit besteht — sie erbaut das Weltall (war sie doch der Werkmeister). Jetzt erfahren wir es auch durch sie, worin ihre Herrschaft besteht: „ich spielte vor ihm allezeit und spielte auf seinem Erdboden und meine Lust ist bei den Menschenkindern“. *).

Worin besteht nun dieses Spiel der göttlichen Allweisheit und warum findet sie ihr höchstes Entzücken an den Menschenkindern? —

---

[1]) Jahwe schuf mich als den Anfang seiner Wege, als erstes seiner Werke, vorlängst. (Sprüche 8, 22). (nach D. E. Kautsch).

[2]) Von Ewigkeit her bin ich eingesetzt, zu Anbeginn, seit dem Ursprung der Erde. (8. 23).

[3]) Da war ich ihm als Werkmeisterin zur Seite, da war ich ganz Entzücken Tag für Tag, spielend geschäftig vor ihm zu jeder Zeit, spielend auf seinem Erdenrund, und hatte mein Entzücken an den Menschenkindern. (8. 30)

2. Gott und Chaos.

„Gott beherrscht in seiner absoluten Substanz die ganze Fülle des Seins. Er ist der Eine in Allem und er erhält Alles in Seiner Einheit.

Die Vielheit des Seins ist in Gott aktuell geeinigt. „Da Gott aber ewig ist, ist auch diese Einigung in Ihm ewig; in Ihm hat eine unbestimmte Vielheit nie bestanden, wie eine solche auch nie a c t u in Erscheinung getreten ist, doch war sie von Ewigkeit her der absoluten Einheit untergeordnet und auf sie hin bezogen in ihren drei unteilbaren Arten: in der Einheit des uranfänglichen Seins oder in dem Vater, in der Einheit des aktiv offenbarten Seins oder im Sohne, der die unmittelbare Wirkung, das Abbild und das Wort des Vaters ist, und endlich in der Einheit des Seins, das vom Gefühl vollen Selbstgenusses und Beherrschung seiner selbst durchdrungen ist — im Heiligen Geist, der das gemeinsame Herz von Vater und Sohn ist.

Wenn nun der e w i g a k t u e l l e Zustand der absoluten Substanz — in Gott — darin besteht, Alles in der Einheit zu sein, so besteht ihr potentieller Zustand — außerhalb Gott — darin, alles in der Teilung zu sein. Hier handelt es sich um die unbestimmte und anarchische Vielheit — das Chaos oder τὸ ἄπειρον der Griechen, die «schlechte Unendlichkeit» der Deutschen und das «Tohu wabohu» der Bibel.

Diese Antithese des Göttlichen Wesens ist von Ewigkeit her unterdrückt und in den Zustand reiner Möglichkeit allein schon durch die Tatsache der Göttlichen Existenz, durch ihren ersten Akt versetzt. Die absolute und universelle Substanz gehört tatsächlich Gott. Er ist ewig und von Anfang an Alles in der Einheit: Er ist — und das genügt, daß das Chaos nicht sei. Doch ist das für Gott nicht ausreichend, der nicht nur das Sein, sondern anch das vollkommene Sein ist. Die Bejahung, daß Gott existiert, genügt nicht, man muß auch die Möglichkeit haben zu sagen, warum er da ist. Uranfänglich da zu sein, das Chaos zu unterdrücken und Alles in der Einheit zu erhalten durch den Akt Seiner Allmacht, darin besteht die göttliche Tatsache, die Begrün-

dung für sich fordert. Gott kann sich nicht damit zufrieden geben, daß er tatsächlich (de fait) mächtiger als das Chaos ist; er muß es auch von Rechts wegen (de droit) sein. Um aber das Recht zur Besiegung des Chaos zu haben und es für alle Ewigkeit in das Nichtseiende zu wandeln (réduire au néant), muß Gott wahrhaftiger als das Chaos sein. E offenbart Seine Wahrheit, indem er dem Chaos nicht nur den Akt seiner Allmacht entgegenstellt, sondern auch noch das Vernunft-Prinzip oder die Idee. Notwendigerweise unterscheidet Er darum seine vollkommene Universalität von der chaotischen Vielheit und antwortet auf jede mögliche Kundgebung der Letzteren in seinem Worte mit der idealen Offenbarung der wahren Einheit und der vernünftigen Begründung, welche die intellektuelle oder logische Ohnmacht des Chaos beweist, das nach Selbstbehauptung strebt. Alles in der Einheit widerspruchsloser Allmacht beschließend, umfaßt Gott notwendiger Weise auch Alles in der Einheit der universalen Idee. Der mächtige Gott muß auch der wahre Gott, die allerhöchste Vernunft sein. Den Anschlägen des endlos vielgestaltigen Chaos gegenüber muß Er nicht nur sein unvermischtes einfaches Sein entgegensetzen, sondern auch das unverfälschte System der Ideen, Prinzipien oder ewigen Wahrheiten, von denen eine jede in ihrem unzertrennbaren logischen Zusammenhang mit allen anderen — den Triumph der bestimmten Einheit über die anarchische Vielheit, über die schlechte Unendlichkeit darstellt.

Die chaotische Tendenz mit ihrem Antrieb zur Selbstposition eines jeden Sonderdaseins in seiner Ausschließlichkeit, als ob es Alles sei, richtet sich selbst als lügenhaft und unrecht — im System der ewigen Ideen, das einem Jeden sein bestimmten Platz in der unbedingten Gesammtheit anweist und auf diese Weise ebenso wie die Wahrheit Gottes — Sein Gericht und Sein Recht offenbart. Doch ist auch der Triumph der Vernunft und Wahrheit für die Göttliche Vollkommenheit noch nicht ausreichend. Ist doch nun einmal die schlechte Unendlichkeit oder das Chaos seinem Wesen nach das irrationale Princip, somit die logische und

ideale Aufdeckung seiner Lügenhaftigkeit noch nicht das reale Mittel seiner Unterdrückung von Innen heraus. Die Wahrheit ist enthüllt, das Licht ist aufgegangen, doch ist die Finsternis geblieben, was sie war: denn — „das Licht scheint in der Finsternis und die Finsternis hat es nicht begriffen." (Joh. I, 5.)

Die Wahrheit bringt Entzweiung und Scheidung, sie ist — relative Einheit, da sie die Existenz ihres Gegensatz als solchen bejaht, indem sie sich von ihm unterscheidet. Gott bedarf aber der unbedingten Einheit. Er will mit Seiner Einheit auch das entgegengesetzte Prinzip umfassen, indem Er sich in seinem Verhältnis zu ihm als der höhere erweist und zwar nicht nur soweit Er die Wahrheit und Gerechtigkeit, sondern auch die Güte ist. Die unbedingte Ueberlegenheit Gottes muß sich nicht nur im Gegensatz zum Chaos offenbaren, sondern auch f ü r dasselbe, indem Er ihm mehr schenkt, als es verdient, es zum Teilnehmer an der Fülle des absoluten Seins erhebend, ihm auf dem Weg innerster und lebendiger Erfahrung, nicht bloß auf dem Wege objektiv vernünftiger Begründung den Beweis liefernd von der überragenden Vorzüglichkeit der Göttlichen Fülle gegenüber der leeren Vielheit der schlechten Unendlichkeit.

Jeder sich ankündigenden Empörung des Chaos gegenüber muß die Gottheit nicht nur das Vermögen besitzen, einen Akt der M a c h t entgegenzusetzen, der die feindliche Aktion unterdrückt, nicht nur das Prinzip der vernünftigen Begründung oder eine I d e e, die das Chaos der Lüge überführt und es vom wahren Sein ausschließt, sondern auch noch die G n a d e, die es durchdringt, innerlich umwandelt und ohne Zwang zur Einheit führt.

Diese dreifache Einigung von Allem, diese dreifache siegreiche Reaktion des göttlichen Prinzips gegenüber dem m ö g l i c h e n Chaos — ist die innere und ewige Offenbarung der unbedingten Substanz Gottes oder Seiner wesenhaften Weisheit, die — wir wissen das — das All in der Einheit ist. Die Kraft, Wahrheit und Gnade oder — anders ausgedrückt — die Macht, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, oder — noch anders — die Wirklichkeit, die Idee und das Leben, alle

diese relativen Ausdrucksweisen für die Bezeichnung der bedingungslosen Universalität — sind die objektiven Bestimmungen der göttlichen Substanz, welche der Dreifaltigkeit der Hypostasen, jene von Ewigkeit her beherrschend, entsprechen.

Und der unauflösliche Zusammenhang der drei Personen des höchsten Wesens offenbart sich mit Notwendigkeit in der Objektivität ihrer einheitlichen Substanz der drei Attribute oder Häupter, deren Eigenschaften sich in gegenseitiger Abhängigkeit voneinander befinden und die gleicherweise für die Gottheit notwendig sind. Gott könnte das Chaos nicht mit seiner Barmherzigkeit durchdringen und erfüllen, wenn Er von ihm nicht durch Wahrheit und Gerechtigkeit sich auszeichnend unterschieden wäre und er könnte sich nicht unterscheiden und es von sich ausschließen, wenn Er es nicht in seiner Allmacht umfaßte"**).

3. Solowjews Sophia-Lehre und die Traditionen der christlichen Mystik.

Solowjews Lehre von der Göttlichen Weisheit wurzelt in den uralten Traditionen der christlichen Mystik. Die größten Vertreter sowohl der östlichen wie der westlichen Kirche verbinden den alttestamentlichen Begriff der Weisheit (Sofia Chochma) mit Platos Lehre vom Reiche der Ideen oder der ideellen Vorbilder jedes Seins: sie unterscheiden dabei allerdings nicht deutlich genug die Weisheit von dem göttlichen ewigen Worte (Logos). So lesen wir in dem Johanneskommentar des Origenes**):

... „«Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος», ἵνα κατὰ τὴν σοφίαν καὶ τοὺς τύπους τοῦ συστήματος τῶν ἐν αὐτῷ νοημάτων τὰ πάντα γίνηται. οἶμαι γὰς, ὥσπερ κατὰ τοὺς ἀρχιτεκτονικοὺς τύπους οἰκοδομεῖται ἢ τεκταίνεται οἰκία καὶ ναῦς, ἀρχὴν τῆς οἰκίας και τῆς νεὼς ἐχόντων τοὺς ἐν τῷ τεχνίτῃ τύπους και λόγους, οὕτω τὰ σύμπαντα γεγονέναι κατὰ τοὺς ἐν τῇ σοφίᾳ προτρανωθέντας ὑπὸ θεοῦ τῶν ἐσομένων λόγους".

Dieselbe Identifizierung der göttlichen Weisheit, die allerdings vom Logos nicht unterschieden wird, mit der platonischen Ideenwelt finden wir bei den meisten Vätern sowohl

der morgenländischen wie der abendländischen Kirche. Es sei hier beispielsweise eine Stelle aus Augustinus: De Genesi ad Litteram aufgeführt: „De primis ergo illis divinis incommutabilibus aeternisque rationibus, quoniam ipsa Dei Sapientia, per quam facta sunt omnia, prius quam fierent, ea noverat, sic Scriptura testatur: In principio erat verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum, hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil (Joan. I 1"*).

„...rationales mentes... non habent veram lucem suam nisi ipsum Verbum Dei, per quod facta sunt omnia, cujus participes esse poterunt ab omni iniquitate et errore mundatae"**).

Solowjew selbst vermerkt die Verwandtschaft seiner Lehre von der Sophia mit den Ansichten des Paracelsus, Jakob Böhmes und Swedenborgs***). Am bedeutsamsten war hier zweifellos der Einfluß Böhmes auf ihn: die Verwandtschaft der Lehren Solowjews und Franz von Baaders erklärt sich aus der gemeinsamen Abhängigkeit vom genialen deutschen Schuster, der die Allweisheit „das ausgeflossene Wort göttlicher Kraft, Wissenschaft und Heiligkeit" nennt, „ein Subiectum oder Gegenwurf der ursprünglichen Einheit im Wesen, darinnen der hl. Geist wirket, formet und bildet", „das rechte göttliche Chaos, darinnen alles lieget", „die göttliche Beschaulichkeit, darinnen die Einheit offenbar ist"****). In ihr sind von Ewigkeit her die Urbilder sämtlicher Dinge enthalten.

Die wichtigste Quelle der Solowjewschen Lehre bleibt aber das religiöse und mystische Leben der ökumenischen Kirche. In der westlichen Frömmigkeit sehen wir die Sophia-Verehrung eng mit dem Kultus der Gottesmutter, die der «Sitz der Weisheit» (sedes sapientiae) genannt wird, verbunden. Die östliche Frömmigkeit unterscheidet dagegen die Sophia sowohl von Maria wie von Ihrem Sohne als ein selbstständiges göttliches Wesen. Ihr schließt sich Solowjew an: er betont selbst seine innere Abhängigkeit von der altrussischen Frömmigkeit, die in der religiösen Malerei ihren erhaben schönen Ausdruck gefunden hat.

„Die hl. Sophia eng mit der Gottesmutter und Jesus

Christus in Verbindung setzend, unterschied die religiöse Kunst unserer Vorfahren sie dennoch von Diesem und der Anderen, indem sie sie im Heiligenbilde als selbstständiges göttliches Wesen abbildete. Sie war ihnen ein himmlisches Wesen, verdeckt durch den falschen Schein der niederen Welt, der lichtstrahlende Geist der wiedergeborenen Menschheit, der Schutz-Engel der Erde, die zukünftige und endgültige Erscheinung Gottes".*)

„Inmitten des Haupt-Heiligenbildes der alten Nowgoroder Kathedrale (aus den Zeiten Jaroslaws des Weisen) erblicken wir eine originelle weibliche Gestalt in kaiserlichem Gewande auf dem Throne sitzend. Zu beiden Seiten von ihr, das Antlitz ihr zugewandt in gebeugter Stellung — rechts die Gottesmutter im byzantinischen Typus und links der hl. Johannes der Täufer: über der auf dem Throne Sitzenden erhebt sich Christus mit erhobenen Händen, über Ihm aber ist die himmlische Welt zu schauen im Angesichte einiger Engel. die das Wort Gottes umkreisen, das als Evangelienbuch dargestellt ist.

Wen schildert nun — fragt Solowjew**) — dieses zentrale, so königlich blickende Antlitz ab, das sich sowohl von Christus als auch der Gottesmutter und den Engeln unterscheidet? — Das Heiligenbild heißt das Bild der Sophia, der Göttlichen Allweisheit? — Doch was bedeutet es? — Schon im vierzehnten Jahrhundert stellte ein russischer Bojar diese Frage an den Nowgoroder Erzbischof, der ihm aber die Antwort schuldig blieb. Jener redete sich mit dem Hinweise auf seine Unkenntnis heraus. Doch mittlerweile beteten unsere Vorfahren dieses rätselhafte Angesicht, wie ehemals die Athener „den unbekannten Gott", an, errichteten allenthalben Sophien-Heiligtümer und Kathedralen, bestimmten die gottesdienstlichen Feiern, wo in unbegreiflicher Weise Sophia, die Göttliche Allweisheit bald mit Christus, bald mit der Gottesmutter in Verbindung tritt, ohne dabei doch weder mit Ihm noch mit Ihr völlig identifiziert zu werden; — es ist also klar, daß, wenn das Christus wäre, nicht von der Gottesmutter die Rede sein könnte und ebenso nicht von der Gottesmutter, wenn es sich hier um Christus handelte.

Aber auch nicht von den Griechen haben unsere Vorfahren diese Idee übernommen, schon weil bei Jenen in Byzanz nach allen uns zugänglichen Zeugnissen die Göttliche Allweisheit — ἡ σοφία τοῦ Θεοῦ, — entweder als abstraktes Attribut der Gottheit verstanden oder als Synonym des ewigen göttlichen Wortes — des Logos aufgefaßt wurde. Das Heiligenbild der Nowgoroder Sophia selbst weist an keiner Stelle eine griechische Nachahmung auf — es ist ein Resultat unseres eigenen religiösen Schöpfertums. Sein Sinn war den Erzpriestern des vierzehnten Jahrhunderts verschlossen, doch vermögen wir ihn jetzt zu enträtseln. Dieses große, königliche und weibliche Wesen, das weder als Gott, noch als ewiger Gottessohn, weder als Engel, noch als Mensch, doch Verehrung sogar vom Vollender des Alten Bundes und der Stammesmutter des Neuen empfängt, wer ist es denn, wenn nicht jenes wahre, reine und volle Menschentum, die höchste und allumfassende Ausdrucksform und lebendige Seele der Natur und des Weltalls, die ewig vereint und im zeitlichen Prozeß sich immer von neuem mit der Gottheit vereinend, auch alles Seiende mit ihr zusammenschließt".

4. Schauen der göttlichen Weisheit.

Als Frucht der völligen Unterordnung des Menschenwillens unter den Gotteswillen kommt über gottbegnadete Geister ein Zustand, in dem sie die unmittelbare Gewißheit über die künftige Verklärung des Weltalls erlangen. Die großen Mystiker aller Zeiten erzählen uns von dem wunder- und geheimnisvollen Erlebnis, welches ihr ganzes religiöses Leben krönt und alles Hoffen und Trachten nach dem Ewigen und All-Einen zum höchsten Abschluß bringt — ich meine den Zustand, den man als das Schauen Gottes und der durch seine Weisheit verklärten Welt zu bezeichnen pflegt. Plotinos hat diesem Zustand den in der Religionsphilosophie klassisch gewordenen Namen Ekstasis gegeben. In seiner religiösen Dichtung bezeichnet Solowjew die göttliche Weisheit meistens nicht mit dem gnostischen Namen der Sophia, sondern mit dem von den deut-

schen Mystikern und von Goethe entlehnten Namen des Ewig-Weiblichen. Solowjew berichtet von den höchsten mystischen Erlebnissen, in denen sich ihm das Ewig-Weibliche offenbarte, in Scherzstrophen, die eben dieser Form wegen uns manchmal recht befremdlich erscheinen. Da aber der große Mann versichert, in dieser „kleinen Selbstbiographie“ sei „das Allerbedeutsamste niedergelegt“, was ihm in seinem Leben begegnete,*) so verdient dieser Bericht über die Gnadenaufstiege seiner Seele zum All-Einen unsere höchste Aufmerksamkeit.

Drei Begegnungen.

Moskau — London — Aegypten. 1862 — 75 — 76.

Zuvor schon über Tod und Grab Triumphe feiern,
Vermocht' ich durch die Liebe, die der Zeiten Haft bezwang,
Nicht, wer du seist, will, ew'ge Freundin, ich entschleiern,
Genug, daß du ihn fühlst, den bebenden Gesang...

Der Welt glaub ich nicht mehr, die trügerisch, verfänglich:
In grober Schale der Materie gebannt,
Berührt hab' ich der Gottheit Königspurpur unvergänglich
Und ihres heil'gen Leuchtens Glanz erkannt.

Gabst du lebend'gem Blick nicht dreimal dich zu schauen?
Nicht nur dem Denken offenbarend sich — warst du es nicht?
Vorherverkünd'gung, Hilfe, Lohn schenkt dem Vertrauen
Als Antwort auf des Herzens Schrei dein Angesicht.

I.

Wie weit liegt's doch zurück — vor sechsundreißig Jahren —
War's, wo ich es erlebt — es war das erste Mal,
Da durfte meine Kindesseele jäh erfahren
Der Liebe Gram und wirrer Träume Herzensqual.
Neun Jahre zählt ich, sie*) — im Jugendreiz desgleichen.
„Maitag in Moskau war's“ — heißt es bei Feth so schön.

*) Die „sie“ dieser Strophe war ein schlichtes, kleines Fräulein, das nichts mit jenem Du gemein hat, an das die Einleitung gerichtet ist. (W. Sol.)

Und da erklärt' ich mich. Sie schwieg. Mein Gott — ein Zeichen!
Vom Nebenbuhler droht Gefahr. Er muß mir Rede steh'n.

Ein Zweikampf winkt! — O Tag der Himmelfahrt — die Messe.
(Qualvoll durchwühlte Leidenschaft mir Herz und Sinn.)
„Entschlage aller Erdensorge dich, vergesse..."
So zog's ersterbend langgedehnten Klangs dahin.

Weit offen der Altar, an dem die Blicke haften,
Doch wo der Priester, Diakon, der Beter Schar? —
Spurlos versiegte jäh der Strom der Leidenschaften,
Rings blauer Himmel, auch in mir so licht und klar! —

Von des Goldäthers Strahlenleuchtkraft ganz durchlichtet,
Der Jenseitswelten Wunderblume in der Hand,
So standst du da, der Augen Glanz auf mich gerichtet,
Mir lächelnd winkend, bis dein Blick im Nebel schwand.

Fremd ward des Kindes Liebe mir seit jener Stunde,
Blind ist ja für das Irdische mein Herz und stumm,
Bekümmert seufzen hör' ich's noch aus deutschem Bonnenmunde:
„Wolodjenka, das Kind ach, er ist viel zu dumm!" —

II.

Die Jahre schwanden. — Als Dozent-Magister eile
Zum ersten Mal ins Ausland, wie's so Gebrauch.
Berlin, Hannover, Köln — sie schießen wie die Pfeile
An mir vorüber und entschwinden meinem Aug'.

Nicht galt es Spanien, noch Paris, das Weltzentrum gewinnen,
Auch nicht des Ostens schimmernd bunte Farbenpracht,
Hin nach dem Britischen Museum ging mein Sinnen,
Es trog mein Wähnen nicht, das mich ans Ziel gebracht. —

Dich seliges Semester sollt' ich je vergessen?
Nicht Leidenschaft, noch die Natur mit flücht'gem Schönheitsschein,
Nicht Völker Lebensart und Sitte fesseln die Int'ressen,
Beherrscherin der Seele warst nur du allein! —

Myriaden Menschen mögen rennen nur und laufen
Beim Lärmen der Maschinen, welche Feuer spei'n,
Und Steinkoloße türmen seelenlos zu Riesenhaufen, —
Um mich ist heilge Stille, hier bin ich allein! —

Cum grano salis selbstverständlich ich's verstehe:
Wohl war ich einsam, doch ein Misanthrop noch nicht.
Denn Menschen kamen hie und da in meine Nähe,
Wen nenn' ich nur? Es ist mir angenehme Pflicht!

Daß ihre Namen meinen Reimen sich nicht fügen,
Bedaure ich, sie haben keinen fremden Klang...
Zwei oder drei schlauköpf'ge Briten sind's, das mag genügen!
Aus Moskau zwei und drei Dozenten auch von Rang.

Doch meist bin ich allein im Lesesaal für viele,
Und glauben mögt ihr's oder nicht — Gott zeugt für mich, —
Geheime Kräfte sind auswählend hier im Spiele,
Was nur von I h r zu lesen war — bald fand es sich. —

Als dann mir's sündige Gelüste eingegeben,
Die Hand zu strecken nach dem „andern Opernbuch",
Gab's da so merkwürd'ge Geschichten zu erleben,
Daß ich verstimmt bald fortging — hatt' ich doch genug! —

Und dann einmal — ich sprach zu ihr — im Herbste war es:
„Ich fühl's, o Blüte Gottes — wieder bist du hier! —
Warum erschien dein Angesicht, dein wunderbares, —
Nicht wiederum seit jenen Kindheitstagen mir? —

Kaum daß dies Wort gedacht war in Gedanken immer,
Umfing mich goldenblaue Himmelsklarheit da, —
Und vor mir steht die Leuchtende im Strahlenschimmer
Fürwahr — ihr Antlitz — dieses einz'ge, war mir nah! —

Der Augenblick ward dauernd mir zum Glück die Pforte,
Blind ist für Erdenwerk das Herz mir wieder stumm,
Und schenkt vielleicht „ernsthaft Gehör" wer meinem Worte,
Erscheint's nur schwer verständlich ihm und herzlich d u m m.

III.

Ich sprach zu ihr: dein Angesicht ist mir erschienen,
Nun sei der Wunsch, dich ganz zu schauen, kühn gewagt,

Nicht geiztest vor dem Kinde du, enthüllend deine Mienen,
Drum sei's erst recht dem Jüngling nicht versagt.

„Komm nach Aegypten!" raunt die Stimme mir von Innen,
„Auf nach Paris!" — der Zug führt mich gen Süd ins Land.
Mit dem Gefühl darf der Verstand nicht Streit beginnen:
So spielt denn auch den Idioten der Verstand.

Lyon, Turin, Piacenza und Ancona flogen
Vorbei, auch Fermo, Bary, Brindisi — ans Ziel
Trägt nun durch schäumend blaue Mittelmeeres-Wogen
Ein brit'scher Dampfer eilend mich auf flücht'gem Kiel.

Abbas-Hotel in Kairo bot im warmen Neste
Verpflegung und Kredit mir, eingegangen ist er zwar,
Nicht luxuriös war's, doch gemütlich — auf der Welt das beste,
Da gab es Russen — und aus Moskau auch sogar.

Ein General aus Nummer zehn war stark umworben,
Recht amüsant vom Kaukasus parliert sein Mund,
Nicht Sünde wär's ihn nennen, da er längst gestorben
Auch ihm was nachzutragen — hab' ich keinen Grund.

Ja, Rostislaw Fadejew, der bekannte Degen,
War Militär und Federpfuscher, pensioniert.
Um eine Unzahl von Ressourcen nie verlegen,
Von der Kokotte — zum Lokalkonzil gut orientiert.

Wir speisten zweimal täglich an der table d'hôte,
Er machte frohgelaunt und redselig den Hof,
Um Schlüpfrigkeiten beim Erzählen nie in Not
Und nach dem Maß der Kräfte gar auch Philosoph.

Ich war gespannt auf die verheißene Begegnung,
Da — horch! — raunt's einst mir zu in stiller Mitternacht
Wie eines Windhauchs kühlend leise Segnung:
„Geh' in die Wüste, wo ich bin — und folge mir!" ...

Ein Weg zu Fuß — (von London gibt's für junge Männer
Bis in die Sahara noch keine Gratisfahrt,
Leer ist mein Beutel weh! — bis auf den letzten Nenner,
Und auf Kredit zu leben zwingt die Gegenwart.)

Gott weiß wohin, gar ohne Gelder und Proviante,
So brach an einem Tag, der herrlich war, ich auf, —
Wie einst Nekrassows Wlas, der einst so viel Genannte...
(Nun es gelingt so-so, — der Reim nimmt seinen Lauf.)

Gewiß, du lachtest über mich, im ragenden Zylinder,
Den kühnen Wandersmann im Residenz-Paletot,
Für einen Teufel angeseh'n vom Wüstenschinder,
Dem Beduinen, der entsetzt und schaudernd floh.

Gemordet fast, als man in Stammesrates Kreise
Arab'scher Scheiche lärmend mein Geschick beriet,
Und meine Arme kreuzend mir auf Sklavenweise,
Nicht viele Worte machend über mich entschied. —

Man führt mich ab und, um mir Edelart zu zeigen,
Löst man die Hände mir und eilt dann fort geschwind.
Ich lach' mit dir: ist's Göttern doch und Menschen eigen,
Die Nöte zu verlachen, die entschwunden sind.

Stumm bricht die Nacht, die mittlerweil' heraufgezogen,
Auf uns're Erde ohne Umschweife herein,
Nur Stille hör' ich rings und schwarz am Himmelsbogen
Gähnt tief die Finsternis im Sternenfeuerschein.

Mich auf dem Boden lagernd — schau' ich nur und höre...
Recht garstig klingt des Schakals Wehgeheul durch's Land,
Er denkt gewiß nur dran, wie er mich bald verzehre,
Und nicht einmal den Stock hab' ich für ihn zur Hand.

Was schiert der Schakal mich! — mich peinigt nur die Kälte
Null Grad — natürlich! — und am Tage war's so heiß. —
Die Sterne glüh'n erbarmungslosen Lichts vom Himmelszelte,
Ihr Glanz, die Kälte — ringen mit dem Schlafe um den Preis,

Und als ich mich wie bleibeschwert im Schlummer streckte,
Da weht's mich an: „mein armer Freund, o träume gut!"
Und ich entschlief, — doch leis' mich's und unhörbar weckte,
Erd' stand und Himmel überhaucht von Rosenglut.

Im Purpurlicht des Firmaments, des unerreichten,
Mit Augen ganz erfüllt vom Blau des Himmelsbrands,

Aufflammte mir dein Blick, wie erstes, stilles Leuchten
Des schöpferischen Urwelttags im All von Glanz.

Da gab, was war und ist und wird, sich mir zu schauen
Mit einem regungslosen Blicke, der's umfing,
Zu Füßen mir sah Meere ich und Ströme blauen,
Den fernen Wald, der Berghöh'n schneebedeckten Ring.

Ich schaute alles, immer war's das Eine Große:
Weiblicher Schönheit Urbild — einzig hehr und rein,
Raum fand das Grenzenlose voll in seinem Schoße,
Du standst vor mir, gingst in mich ein — nur du allein.

O herrlich Strahlende! — es trog mich nicht dein Schimmer,
Dich schaute in der stillen Wüste ich so ganz,
In meiner Seele welken jene Rosen nimmer,
Wohin mich treiben sollte auch des Lebens Wogentanz.

Ein Augenblick nur war's! — und die Erscheinung schwindet,
Schon schwebt am Horizont empor der Sonne Ball,
Die Wüste schweigt — und nur Gebet der Seele kündet,
Daß nie in ihr verstummte der Verkünd'gungs-Glocke Klang. —

Frisch ist der Geist! — trotz achtundvierzig Stunden Fasten.
Der höh're Blick wird trüber — leider sei's geklagt.
Ist der Instinkt der Seele auch nicht anzutasten, —
Bleibt doch ein schneidig Schwert der Hunger, wie man sagt,

Da ich gen Sonnenuntergang den Weg zum Nile wähle,
Bin ich daheim in Kairo Abends schon darauf,
Tief wahrt die Spuren ros'gen Lächelns meine Seele,
Nur weisen meine Stiefel manche Löcher auf. —

Es war nun freilich ziemlich dumm von meiner Seite.
(Erwähnt ich Tatsachen auch nur, schwieg vom Gesicht.)
Der General bleibt stumm, dann in gewichtger Breite
Durchbohr'nden Blicks zu mir — er nach der Suppe spricht:

„Nicht macht, daß der Verstand ein Recht auf Dummheit hat, uns Schande,
Doch besser ist's, wenn man vor Mißbrauch ihn bewahrt.
Auch ist der Menschen Stumpfsinn meist nie recht im Stande,
Zu unterscheiden recht des Wahnsinns oft verschied'ne Art.

Drum, weil's zu kränkend wär', wenn als verrückt uns schelten
Die Leute, oder glatt als Narren uns verschrei'n,
Rat' über Vorfälle, die doch für schimpflich gelten
Wie diesen — ich verschwiegen wie das Grab zu sein."

So witzelt er in einem fort, doch vor mir flimmern
Im blauen Scheine sah ich schon des Nebels Bahn,
Und im geheimnisvollen Glanz der Schönheit schimmern
Verebbend in den Fernen weit des Lebens Ozean.

— — —

Ein Sklave immer noch der eitlen Welt unlöslich,
In grober Schale der Materie gebannt,
Sah ich den Königspurpur dennoch unverweslich,
Den Lichtglanz Gottes, den ich tief empfand.

Vorahnend über Tod und Grab schon triumphierend
Und im Gedanken siegend, der der Zeiten Haft bezwang,
Fleh' ich um eins nur, nicht an deinen Namen rührend,
Vergib mir, ew'ge Freundin, meinen unvollkomm'nen Sang

Dorf Pustynjka. September 1898.

5. Die Weltseele und die göttliche Allweisheit

Die Allweisheit Gottes (Sophia) ist das ewige, ideale Urbild der Welt, das vom Urbeginn an in sich die ganze Fülle der Realpotenzen der Welt enthält: in der Sophia verwirklicht Gott von Ewigkeit her für sich selbst die Macht der vielgestaltigen Offenbarungen seines Schaffens, — in dieser ewigen, idealen Schöpfung wiederholt sich das göttliche Wesen selbst und bildet sich selbst ab: vom Urbeginn an empfängt sie von Gott die ganze Fülle des Guten und des Wahren und durch diese birgt sie in sich das unsterbliche Licht der Schönheit, — man kann es darum mit vollem Recht, als das lebendige und vollkommene göttliche Ebenbild bezeichnen. Bis zu ihrem Sündenfalle lebte die Weltseele mit der göttlichen Allweisheit in vollkommener Einheit, ebenso wird, wenn sie am Ende der Weltzeit zum vollkommenen Urquell ihres Daseins wieder zurückkehrt und in der ewigen göttlichen Natur zum Leben gelangt, —

zwischen der Weltseele und der Sophia oder der „Gottesmutter" (dem göttlichen Ewig-Weiblichen), die der völligen Inkarnation der Gottheit dient, — eine unbedingte Einheit hergestellt erscheinen. Jene Einheit der Sophia und der Weltseele vor dem Sündenfalle der kreatürlichen Welt und in ihrer späteren Wiedervereinigung mit der Gottheit im Auge habend, führt Solowjew namentlich in seinen Frühwerken die Unterscheidungslinie zwischen ihnen nicht ganz durch, ja er identifiziert sie zuweilen gradezu. In den weit späteren Schriften, vor allem in „La Russie et l'Eglise Universelle" ist die Unterscheidung scharf durchgeführt: die Weltseele wird hier als „Kontrast oder der Antitypus wesenhaften göttlichen Allweisheit" bezeichnet. Hier gibt es keinen inneren Widerspruch, wie ihn E. N. Trubetzkoi zu entdecken vermeint. Wenn Solowjew die Weltseele der göttlichen Allweisheit gegenüberstellt, so hat er dabei ihren Zustand nach dem Sündenfall im Auge. Wo er sie einander nahebringt, denkt er dabei an die mit dem ewigen Lichtglanz wieder vereinigte Seele der Weltschöpfung.

In der Wiederkehr zum All-Einen, in der Vereinigung der Weltseele mit dem ewigen Lichte der göttlichen Weisheit besteht der Sinn und die Bestimmung alles Seienden. Das offene geistige Auge aber entdeckt diesen Sinn in sämtlichen Erscheinungen sowohl der Natur, als auch des Menschenlebens. Das Leben der Natur hat nur dann einen Sinn, wenn es eine der Uebergangsstufen auf dem Wege zur Wiedervereinigung der Schöpfung mit dem vollkommenen Urgrund ihres Daseins bildet. Das ganze Weltall soll durch die uns hinanziehende Macht des Ewig-Weiblichen verklärt werden, damit es zum wahrhaften Abbild des All-Einen werde. Im Lichte dieser Lehre werden die begeisterten Anreden an die „Herrin-Erde", an „Gebieterin der Erde, Himmels und der Meere", an die „ewige Jungfrau vom Regenbogentor" verständlich, die wir in den lyrischen Gedichten, die gleich angeführt werden sollen, finden. Es sind wirkliche mystische Erlebnisse, ein geheimnisvolles Schauen der Weltseele, wie sie vor dem Sündenfall gewesen und am Ende der Zeiten wieder sein wird: ein ewiges und voll-

kommenes Abbild der göttlichen Weisheit, Güte und Schönheit. Die Natureindrücke lösen in begnadeten Augenblicken das wundervolle Erlebnis und die Vorahnung der kommenden All-Einheit aus, wecken in der Seele das Bestreben, „nach höchstem Dasein mächtig vorzudringen“ — es wäre aber ganz verfehlt, dabei an unsere gegenwärtige der Sünde und dem Tod verfallene Wirklichkeit zu denken. Den zukünftigen Sieg der mit dem Ewig-Weiblichen vereinigten Weltseele feiert der Dichter:

O Erde Herrscherin, du siehst die Stirn mich neigen
Vor deiner Fülle, der mein flammend Herz verwandt,
Das durch des duft'gen Blütenschleiers Farbenreigen
Des Erdenlebens Schauer wundersam empfand.

Des Himmels Gnadenleuchten stieg in glüh'nder Wonne
Zu mir hernieder auf des Mittags heißem Strahl,
Mich grüsste vollen Chors das stille Licht der Sonne,
Der freie Strom, der Wald, vielrauschend dort im Tal.

Ich seh' die Erdseele mit ew'gem Licht zusammen
Frei das Mysterium der Vereinigung vollziehn,
Und alles Lebensleid im Brand der Liebesflammen —
Gleich schemenhaften Dampf und Rauch vorüberfliehn.

Am alten Ort

Und gedenke alles des Wegs, durch den dich der Herr, dein Gott, geleitet hat diese vierzig Jahre in der Wüste... Er demütigte dich, und ließ dich hungern und speiste dich mit Manna... Deine Kleider sind nicht veraltet an dir und deine Füße sind nicht geschwollen diese vierzig Jahre...
Deuteron. VIII 2—4.

Zwölf Jahre floh'n dahin verwegener Passionen,
An quälerischen Träumen reich, an Sorgen bang,
Sieg gab's und Anfechtung versuchlicher Dämonen,
Im Rausch verbrachte Stunden und im Arbeitsdrang.

Dem Ew'gen Preis! — der in den vierzig Wüstenjahren
Es Israel verlie'hn, daß alt nicht ward sein Kleid, —

Daß sel'ge Hoffnungen das Herz sich durfte wahren,
Der Bronnen stark blieb seiner Schöpferkraft und weit.

O Herrin Erde! — Rührung übermannt mich wieder,
Und Zärtlichkeit der Liebe zieht mich hin zu dir,
Aus Wald und Fluß erschallt's in Klängen junger Lieder,
Hält alles Ew'ge doch in ihnen treu zu mir.

Einst gab's — ich weiß es! — einen Tag, den wolkenlosen,
Wo jubelnd aus den Höh'n ein Lichtstrom sich ergoß,
Und geisterhaft aus jenes Parkes wilden Rosen
Ein Blick geheimnisvoller Augen Blitze schoß.

Die Geister schwanden, doch der Glaube bleibt bestehen,
Sieh, wie die Sonne aus Gewölk dort plötzlich loht.
O Erde Herrscherin! — Dein Reiz wird nicht vergehen,
Lichtheldin, siege machtvoll über Grab und Tod.

Am Saima-See.

Hoch wallt der See auf in ruhlosem Wogenbraus,
Wälzt sich, dem Meere gleich, brandend heran,
Unschlaht'ge Urkraft, wie tobt sie sich lärmend aus,
Feindlichem Schicksal sagt Fehde sie an.

Nie nach dem Sinn je Granitfesseln waren ihm!
Seligkeit beut ihm Unendlichkeit nur.
Träumt's von der Urzeit geschwundenen Jahren ihm,
Neu gern als Sintflut beherrscht' er die Flur.

Wilder Gefang'ner, schlag um dich im Wellenschaum,
Gutwill'gen Sklaven droht ewige Schmach,
Einst, mächt'ge Urkraft, erfüllt sich dein Zukunftstraum,
Wenn sich die Gasse der Freiheitsstrom brach.

Vis ejus integra si versa fuerit in terram

Der nur in Wahrheit ist Liebling der Götter, der nimmer das Haupt sich
Schmücken durfte mit Myrten, dem nur in Träumen die goldne

Königin winkte Cytherens mit zärtlicher Hand. Doch wer arm an
Gaben der Musen und Grazien, — er möge den Samen des Kronos
Tief im Herzen verbergen, mit finstren Gedanken ihn nährend.
Früher dann muß oder später hervorbrechen heimlich die Flamme,
Aufblitzend, brünstig die Erde erfassend in riesiger Lohe.
Was unser Busen begrub, was vergebens nach Form und Gestalt rang,
Stolze Geistespassionen, die Zartheit unendlicher Liebe,
Alles vereint zur unbeugsamen Kraft sich, die magisch und machtvoll
All' die Gedanken der Menschheit umfaßt im gewaltigen Strome,
Golden die Kette dann schließt, die Himmel und Erde verbindet.

In das Gebiet der Mystik des „Ewig-Weiblichen“ gehört auch das rätselhafte Gedicht:

Das Ewig-Weibliche.

(Ein Mahnwort an die Meeresteufel).

Meerteufel haben mich liebgewonnen,
Rennen mir nach auf den Fersen geschwind,
Bin ihrer Treibjagd weder entronnen
Im Archipel, noch am finnischen Strand.

Klar ist's, sie wollen zu Tode mich jagen,
War's doch von jeher ihr saub'res Metier.
Gott mit euch Teufel! — doch laßt euch's nur sagen,
Daß ich zum Auffressen nicht mich versteh'.—

Besser ja wär'es, ihr ließet euch raten,
Hab' manch' ein Sprüchlein für euch schon bereit,
Liebste, entscheidend nur sind eure Taten,
Ob Gottes Viehzeug ihr nun wieder seid.

Denkt an das Meer noch von Paphos und jene
Insel der Amathusia — Geburt,
Wo ihr erstmalig im Leben die Träne
Unerwarteten Kummers erfuhrt!

Denkt an die Rose im Schaum auf den Meeren,
Wogenumblaut und im purpurnen Glanz,
Denkt an den herrlichen Leib dort der Hehren —
Wie ihr entsetzt ward und furchtverwirrt ganz.

Angst vor der Schönheit nicht braucht euch zu lähmen,
Die in der Erstlingskraft hold zu euch spricht:
Flüchtig nur wilde Bosheit zu zähmen,
Sie zu bezwingen — vermag sie ja nicht.

Bald hat zur Schönheit in ihrer Vollendung
Sich der Geheimpfad euch Teufel enthüllt,
Höllensaat streut ihr des Tods und der Schändung
Flugs in das herrliche Göttergebild.

Sieh, es erschien unvergänglichen Leibes
Ewige-Weiblichkeit uns in der Zeit,
Und in dem Lichtstrahl des göttlichen Weibes
Einten das Meer und der Himmel sich weit.

Was Aphrodite — die Schönheit an Wonne
Städten und Wäldern und Meeren gebracht,
Hat e w ' g e Schönheit zu vollerer Sonne,
Mächt'ger, lebend'ger und reiner entfacht!

Nie soll zu ihr euch der Zugang gelingen!
Teufel, seid klug! — euer Lärm sei verpönt.
Nicht aufzuhalten und niederzuringen
Ist, wonach schmachtend die Schöpfung sich sehnt.

Teufel, ihr stolzen, mit Frau'n disputieren
Geht Mannspersonen doch wider das Blut,
Laßt aus dem Grunde nun alles Parlieren,
Strecket die Waffen und seid wieder gut! —

ZWEITES KAPITEL

DIE ZERSTÖRTE EINHEIT

ABFALL DER GEISTERWELT VOM GÖTTLICHEN URGRUNDE

Droga ducha, płynącego z prochu przez ziemię, przez stworzenia niższe, przez ciała ludzkie...

Chód ducha od prochu ziemi aż do ducha jasnego i niknącego w Bóstwie...

Celem, myślą pańską życia naszego jest wyrobienie Ducha, a zatem mieszczenie w tonie Bożym całego jego stworzenia. Z prochu postępem wieków wyrabia się to, co w nas żyje i co dalej ku Bogu postępować ma. W kim ta iskra się obudzi, ten jest przyszły dziedzic chwały pańskiej, bo z głazu i z piasku do najwyższych cherubinów postępuje to, co w zwyczajnej mowie zowiemy D u c h e m.

M i c k i e w i c z.

1. Fall der Weltseele.

Das all-eine schöpferische Leben der Gottheit verwirklicht sich von Ewigkeit in drei Subjekten oder Hypostasen. Als die Macht, die im unveränderlichen Willensakt die ewige Idealwelt erzeugt, ist das absolute Wesen — Gott der Vater, als Vernunft, diese Welt geistig erfassend, ist es — Gott das Wort (der Logos), als die Kraft, dieser Idealwelt das ewige, innere Leben mitteilend, ist es — der hl. Geist.

Die ewige, in der Gottheit beschlossene Welt, in ihrer Beziehung zu der realisierenden göttlichen Macht betrachtet, enthüllt sich gleichfalls von drei Seiten: im Verhältnis zu dem wirkenden Willen ist sie das unbedingte Gute, im Verhältnis zur sie erfassenden Vernunft ist sie die Wahrheit, im Verhältnis zum sie belebenden Geiste—ist sie die Schönheit. In der Welt findet die Gottheit den realen und vollständigen Ausdruck ihrer schöpferischen Macht. In diesem Sinne bezeichnet Solowjew die Welt als das lebendige Ebenbild der Gottheit. Gott als Seiender, der seinen Inhalt in der Einheit realisiert und die Vielheit in sich beschlossen hält, ist ein lebendiger Organismus. Dieser Organismus stellt in sich ein vollkommenes, lebendiges und unteilbares Ganzes dar, das einerseits das all-eine, allgemeine Leben für alle in ihm aufgehenden Elemente, andererseits das Zentrum dieses Lebens besitzt. Im Verhältnis zur Welt der idealen Urbilder des Seins lassen sich notwendiger Weise in Gott zwei Einheiten unterscheiden: erstens, die uranfängliche Einheit Gottes selbst, als der schöpferischen Grundlage der ewigen Welt und zweitens, die abgeleitete, von Gott in dieser Welt, als dem lebendigen Ebenbilde der Gottheit, gesetzte Einheit. —

Das innere Zentrum dieses göttl. Ebenbildes, der lebendige Urquell ewiger, im idealen Kosmos wirkender Kräfte, die in seiner (Gottes) abgebildeten Einheit leben — ist die

Weltseele. Bis zu ihrem Sündenfalle lebt die Weltseele ein einheitliches Leben mit der götflichen Allweisheit, in ihr tritt das göttliche Wesen, in der ewigen, idealen Schöpfung wiederholt und immer von Neuem hervorgebracht — in Erscheinung. — Wenn die grundlegende Eigentümlichkeit der Gottheit in ihrer absoluten Freiheit besteht, so muß auch für die Weltsseele, als ihrem lebendigen Ebenbilde, die Freiheit eine radikale Bestimmung und Eigenschaft sein. — Die Weltseele kann entweder in ihrer uranfänglichen Einheit mit ihrer göttlichen Grundlage verbleiben oder diese Verbindung zerreißen, indem sie sich selbst zum Mittelpunkt und zum Endzweck ihres Daseins erklärt.

Die Weltseele vollzog den Akt des Abfalls von ihrer Grundlage völlig freiwillig. Die Verbindung mit ihrem göttlichen Urquell aufhebend — war es ihr Wille, sich selbst an Gottes Stelle zu setzen. Doch dieser Bruch zerstörte eben den Sinn der Existenz der Weltseele, jene grundlegende Bedeutung und Bestimmung ihres Daseins, welche darin besteht, daß sie als lebendiges Ebenbild Gottes erscheint, das mit Ihm ein gemeinsames Leben lebt. —

Der Fall der Weltseele verursachte den Beginn der Zerstückelung unserer sichtbaren Welt.

2. Entstehung der sichtbaren Welt.

Der Autor der umfangreichsten Arbeit über die Philosophie Solowjews, Fürst E. N. Trubetzkoj bemerkt, daß in der Schrift „Rußland und die Oekumenische Kirche" der Gedanke vom Sündenfalle der Weltseele im Vergleich zu den früheren Werken unseres Denkers ein wenig abgeschwächt, jedoch keineswegs bei Seite geschoben erscheint, weil Solowjew den Sündenfall, der die Selbstbejahung der außergöttlichen, chaotischen Existenz involviert, nach wie vor für den Ausgangpunkt des kosmogonischen Prozesses zu halten fortfährt.*)

In der Tat tritt zwischen den „Vorlesungen über das Gottmenschentum" und dem Buch „Rußland und die Oekumenische Kirche" ein gewisser Unterschied zu Tage, auf den wir

bereits hingewiesen haben: der Fall der Weltseele erweist sich in dem letzten dieser Werke nicht nur als ihr eigner freier Willensakt, sondern auch als eine Frucht göttlicher Genehmigung. Gott läßt den Sündenfall zu, weil er weiß, daß die All-Einheit des göttlichen Lebens eine völligere und vollkommenere Verwirklichung in einer von diesem Leben abgefallenen und dann wieder zu ihm aus freien Stücken zurückgekehrten Welt findet, als in einer Welt, die von Anbeginn und ein für alle Mal mit ihm verschmolzen bleibt. Das Ende des Weltprozeßes rechtfertigt alle Uebel und alle Leiden, die notwendiger Weise mit der Existenz des Lebens in aller Welt verbunden sind, bis zu jenem Zeitpunkt, wo es sich mit seinem Urquell wieder vereinigt. — Doch wir überlassen Solowjew selbst das Wort, der im vierten Kapitel des dritten Buches seiner Schrift „La Russie et l'Église Universelle" — unter der Ueberschrift „die Weltseele als Grundlage der Schöpfung, des Raumes, der Zeit und der mechanischen Kausalität" folgende glänzende Auseinandersetzung seiner Ansichten über die Entstehung unserer sichbaren Welt gibt.

Nach den obigen Betrachtungen — so meint Solowjew — können wir es verstehn, was es mit der „Lust" der ewigen Allweisheit auf sich hat, von der sie in der hl. Schrift zu uns redet. „Sie hatte ihre Lust daran, die zahllosen Möglichkeiten aller außergöttlichen Wesen vor Gott hervorgehen und sie immer von neuem in seiner Allmacht, seiner unbedingten Wahrheit und unendlichen Barmherzigkeit aufgehen zu lassen. — In dieser Lust seiner wesenhaften Allweisheit fühlt es der Einige und Dreifaltige Gott, indem Er die Macht des möglichen Chaos unterdrückt, seine Finsternis erleuchtet und seinen Abgrund durchdringt, in Seinem Innern und bestätigt es sich selbst von Ewigkeit her, daß Er mächtiger, wahrer und besser sei, als alles Dasein ausser Ihm. In dieser Lust Seiner All-Weisheit erschließt es sich Ihm, daß alles Positive der Tat und dem Rechte nach Ihm gehört, daß Er von Ewigkeit her in sich über einen unendlichen Schatz aller realen Kräfte, aller Wahrheitsgedanken, aller Gaben und jeder Gnade verfügt.

Mit den beiden ersten substantiellen Eigenschaften der Gottheit — könnte sich Gott auf Seine immanente Selbstoffenbarung,*) auf die Lust seiner Allweisheit beschränken: als der Allmächtige, Gerechte und Wahrhaftige könnte Er sich freilich zu dem Siege über das anarchische Sein in sich genügen lassen in der inneren Zweifellosigkeit seiner unbedingten Superlativität. Doch das wäre für Seine Gnade und Barmherzigkeit unzureichend. Im Besitz dieser dritten Eigenschaft vermag die Göttliche Allweisheit sich nicht mit einem rein idealen Objekte zu begnügen, sie kann nicht bei der Realisierung eines einfach nur möglichen Lustgefühls Halt machen. Ist Gott in Seiner Allmacht und in Seiner Wahrhaftigkeit Alles, so will Er vermöge Seiner Liebe, daß Alles Gott sei. Er will, daß außer Ihm eine andere Natur da sei. die stufenweise das werde, was Er von Ewigkeit her ist, — das absolut All-Eine. Um das Ziel dieser Göttlichen Universalität zu erreichen, um in das freie und gegenseitige Verhältnis zu Gott einzutreten, muß diese Natur von Gott abgetrennt und doch zu gleicher Zeit mit ihm vereint sein. Getrennt im Bezug auf ihre reale Basis, welche die Erde ist und vereinigt — in ihrem idealen Gipfelpunkt — dem Menschen. Besonders im Hinblick auf die Erde und den kommenden Menschen hat auch die ewige Allweisheit ihre Lust im Angesichte Gottes kund getan: „ich spielte auf seinem Erdboden und meine Lust ist bei den Menschenkindern". (Sprüche Salom. 8,31).

Wir wissen, daß die Möglichkeit der Existenz des Chaos, das von Ewigkeit in Gott sein Dasein fristet — durch Seine Allmacht unterdrückt, durch Seine Wahrhaftigkeit verurteilt und durch seine Gnade für nichtig erklärt wird. Doch Gott liebt das Chaos auch in seinem Nichtsein und Er will, daß durch diese Liebe das Letztere existiere, denn Er weiß — das rebellische Dasein (l'existence rebelle) zur Einheit zurückzuführen, er vermag die endlose Leere mit dem Ueberflusse seines Lebens zu erfüllen. Darum gibt Gott dem Chaos die Freiheit. Er hält mit der Gegenwirkung Seiner Allmacht ihm gegenüber zurück im ersten Akt des göttlichen

Seins, dem Element des Vaters und führt damit die Welt aus ihrem Nichtsein heraus“ *).

3. Autonomie Gottes und Heteronomie der aussergöttlichen Welt.

„Wenn wir nicht auf die Idee der Gottheit selbst verzichten wollen — können wir nicht außer Gott ein Dasein als reale und positive Existenz zugeben. Ein Außergöttliches kann in Folge dessen nichts Anderes sein, als das umgewandte und umgekehrte Göttliche. (L'extra-divin ne peut être autre chose que le divin transposé ou renversé). — Und das vor allem erblicken wir auch in den spezifischen Formen der endlichen Existenz, die unsere Welt von Gott trennen. — In der Tat diese Welt hat außer Gott sich auf dem Wege der Ausdrucksformen der Ausdehnung, der Zeit und der mechanischen Kausalität gestaltet. Doch diese drei Bestimmungen stellen nichts Reales noch Positives vor, sie sind nur eine Negation oder Verunstaltung der göttlichen Existenz in ihren Hauptkategorien. —

Wir unterschieden in Gott 1. seine absolute Objektivität, die durch seine Substanz oder Wesenheit (essence) dargestellt erscheint und die das All in seiner ungeteilten Einheit ist, — 2. seine unbedingte Subjektivität oder Seine innere Existenz, die sich in ihrer Ganzheit darstellt durch die drei unteilbaren Hypostasen, die sich gegenseitig bedingen und ergänzen, endlich 3. seine freie Relativität oder sein Verhältnis zu dem, was nicht Er selbst ist, das anfangs sich in der Lust der göttlichen Allweisheit, dann in der Schöpfertätigkeit (und, wie wir in der Folge sehen werden, in der Menschwerdung) darstellt. Der allgemeine Charakter des göttlichen Seins in diesen drei Kategorien oder von diesen drei Gesichtspunkten in's Auge gefaßt — ist seine Autonomie oder die vollkommene Autokratie, die Abwesenheit jeder äußeren Bestimmung. —

Gott ist autonom in seiner objektiven Substanz, denn als in sich selbst alles besitzend, kann Letztere sich durch nichts bestimmt sehen; Er ist autonom in seiner subjektiven Existenz, denn diese besitzt eine unbedingte Fülle in ihren drei

gleich ewigen und hypostasierten Phasen, die zugleich die ganze Gemeinschaft des Daseins umfassen; endlich ist Er autonom in Seiner Beziehung zu dem, was nicht Er ist, denn dieses Andere bestimmt sich zum Dasein — nach dem alleinigen freien Akt des göttlichen Willens. Auf diese Weise sind die drei von uns bezeichneten Kategorien nur verschiedene Formen und Ausdrucksweisen göttlicher Autonomie. Und darum finden wir in der Erdenwelt, die ja nur das umgekehrte Abbild (image renversé) der Gottheit ist, die drei entsprechenden Formen irdischer Heteronomie: Ausdehnung, Zeit und mechanische Kausalität" *).

4. Formen irdischer Heteronomie: Ausdehnung, Zeit, mechanische Kausalität.

„Wenn der objektive und substantielle Ausdruck für die göttliche Autokratie alles in der Einheit ist (omnia simul in uno), so besteht hingegen die heteronome Objektivität der Ausdehnung darin, daß ein jeder Teil der außergöttlichen Welt von allen übrigen getrennt ist: das bedeutet — das Verbleiben eines jeden außerhalb des Ganzen und des Ganzen außerhalb eines jeden Teils, das ist die Umkehrung der Totalität — la totalité à l'envers.

Somit stellt unsere Welt, sofern sie aus ausgedehnten Teilen besteht, die Umkehrung göttlicher Objektivität dar. Ebenso liegen die Dinge, wenn die subjektive Autonomie der göttlichen Existenz ihren Ausdruck in der gleichen Aktualität und in der inneren, unauflösbaren Verbindung der drei Bestimmungen dieser Existenz findet, die sich gegenseitig vervollständigen, aber einander nicht folgen, — hier stellt die heteronome Zeitform uns im Gegenteil die unbestimmte Aufeinanderfolge von Momenten dar, die ihre Existenz sich gegenseitig streitig machen. Ein jeder dieser Momente ist genötigt, um die Aktualität zu genießen, alle übrigen auszuschließen, und alle diese Momente unterdrücken einander, statt sich gegenseitig zu vervollständigen, und ein jeder stellt sich auf den Platz des anderen, so daß es nie zur Totalität und vollkommenen Fülle des Daseins kommen kann.

Endlich offenbart sich, wie die schöpferische Freiheit Gottes der endgültige Ausdruck Seiner Autonomie ist, auch die Heteronomie der außergöttlichen Welt endgültig in der mechanischen Kausalität, kraft derer die äußere Wirksamkeit des gegebenen Geschöpfs niemals das unmittelbare Resultat seines inneren Akts bietet, sondern sich notwendig durch Verkettung materieller Ursachen und Bedingungen bestimmen läßt, die vom handelnden Wesen unabhängig sind.

Das abstrakte Prinzip der Ausdehnung besteht darin, daß zwei Objekte, zwei Teile des Ganzen zu gleicher Zeit nicht ein und dieselbe Stelle einnehmen können und daß gleicherweise ein Objekt, ein Teil des Ganzen, nicht gleichzeitig an zwei verschiedenen Stellen sich befinden kann. Das ist das Gesetz der Teilbarkeit oder der objektiven gegenseitigen Ausschließung der Teile des Ganzen untereinander.

Das abstrakte Prinzip der Zeit besteht darin, daß zwei innere Zustände des Subjekts (die Bewußtseinszustände nach der zeitgenössischen Terminologie) nicht in einem aktuellen Momente zusammenfallen können und daß gleicherweise der einzelne Zustand des Bewußtseins sich nicht als aktuell identischer im Verlauf zweier verschiedener Zeitmomente der Existenz zu erhalten vermag; das ist — das Gesetz der fortwährenden Trennung der inneren Zustände eines jeden Subjekts.

Endlich entsteht, übereinstimmend mit dem abstrakten Prinzip der mechanischen Kausalität, nicht ein Akt und nicht ein Phänomen willkürlich oder aus sich selbst heraus, sondern bestimmt sich völlig durch den andern Akt oder das Phänomen, das wieder selbst nur das Resultat des dritten ist u. s. w.; hier handelt es sich um das Gesetz des rein äußeren und zufälligen Verhältnisses der Phänomene".*).

5. Die Weltseele als das Substrat der erschaffenen Welt.

„Es ist leicht einzusehen, daß diese drei Gesetze nur das allgemeine Bestreben zum Ausdruck bringen, das auf die Zerstückelung oder Zersetzung des Körpers des Weltalls

gerichtet ist, um es jeder inneren Verbindung und seine Teile jeder Solidarität zu berauben. Diese Anstrengung oder diese Tendenz stellt das wesentliche Kernstück der außergöttlichen Natur oder des Chaos dar. — Eine Anstrengung aber setzt den Willen voraus und ein Willen zwingt zur Annahme eines Subjekts oder einer Seele. Wie die Welt, welche diese Seele hervorzubringen sich anstrengt, etwas ganz Zerstückeltes und Isoliertes ist, das nur durch ein äußeres Band zusammengehalten erscheint, — wie diese Welt das Gegenteil und die Gegenseite der göttlichen Universalität ist, so ist die Weltseele selbst der Gegensatz oder Antitypus der wesentlichen göttlichen Allweisheit. — Diese Weltseele ist ein Geschöpf und zwar das erste von allen Kreaturen, materia prima und das wahrhafte Substrat unserer erschaffenen Welt. Es kann in der Tat nun einmal nichts außer Gott real und objektiv existieren; eine außergöttliche Welt kann nichts anderes sein, als die göttliche, objektiv-verdrehte und umgekehrte Welt; sie ist ja nur ein falscher Aspekt oder eine illusorische Vertretung (réprésentation) göttlicher Universalität. Aber auch selbst für diese illusorische Existenz ist ein Subjekt nötig, das auf falschem Gesichtspunkt fußend, in sich ein entstelltes Bild der Wahrheit erzeugt. Dieses Subjekt kann weder Gott, noch Seine wesentliche Allweisheit sein, darum muß notwendiger Weise als Prinzip der Schöpfung im eigentlichen Sinne — ein verschiedentliches Subjekt — die Weltseele angenommen werden. Als kreatürliches Wesen hat sie in sich kein ewiges Dasein, doch existiert sie in Gott von Ewigkeit her im Zustande reiner Potenz (puissance) als der verborgene Grund der ewigen Allweisheit. Diese mögliche und zukünftige Mutter der außergöttlichen Welt entspricht — als ideale Ergänzung — dem ewig aktuellen Vater der Gottheit. —

In ihrer Eigenschaft der reinen und unbestimmten Potenz besitzt die Weltseele einen doppelten und veränderlichen Charakter (ἡ ἀόριστος δυάς): sie vermag die Existenz außer Gott für sich zu verlangen, sie kann sich auf den falschen Standpunkt der chaotischen und anarchischen Existenz stellen, — aber sie kann auch sich vor Gott nieder-

werfen, sich aus freien Stücken zur Anhängerschaft des göttlichen Wortes bekennen, die ganze Schöpfung zur vollkommenen Einheit führen und sich mit der ewigen Weisheit identifizieren.

Doch um dieses Ziel zu erreichen, muß die Weltseele gleich von Anfang an in einer Realität verharren, die sie von Gott unterscheidet. Der ewige Vater hat sie darum mit Zurückhaltung des Aktes Seiner Allmacht geschaffen, die von Ewigkeit her die blinde Begierde des anarchischen Daseins niederhielt. Dieses Begehren, zum Akt sich auswachsend, eröffnete der Seele die Möglichkeit auch eines entgegengesetzten Begehrens, und auf diese Weise erhielt die Seele selbst, als solche, eine unabhängige Existenz, chaotisch in ihrer unmittelbaren Aktualität, aber doch geeignet nach ihrer Umwandlung in ihr Gegenteil überzugehn".*).

6. Sehnsucht der Weltseele nach der verlorenen Einheit. „Die Säulen der Erde".

„Die Idee des Chaos aufnehmend, ihr eine (für sie) relative Realität verleihend, kommt die Seele zum Wunsche, sich von diesem disharmonischen Dasein zu befreien, das ohne Sinn und Zweck im Abgrund der Finsternis hin und her wogt. — Nach allen Seiten durch finstere Kräfte hin und her gezerrt, die sich ihre ausschließliche Existenz gegenseitig streitig machen, zerrissen, zerstückelt, in den Staub einer Unmenge unzählbarer Atome umgewandelt, leidet die Weltseele unter einer zwar verworrenen, jedoch tiefen Sehnsucht nach Einheit. Mit dieser Sehnsucht zieht sie die Wirksamkeit des Wortes (der tätigen Gottheit oder der Gottheit in ihrer Offenbarung) an sich heran. Das Wort erschließt sich ihr von Anfang an in der allgemeinen und unbestimmten Idee des Universums, der einheitlichen und unteilbaren Welt. Diese ideale Einheit, die sich auf der Grundlage chaotischer Ausdehnung verwirklicht, nimmt die Form unbestimmtes Raumes oder der Unermeßlichkeit an. Alles was durch die Seele im Zustande chaotischer Entzweiung in der Vorstellung hervorgebracht, dargestellt oder erschaffen war,

— vermag nicht aufzuhören Alles zu sein und endgültig seine Einheit aufzugeben; und wollen nun einmal seine Teile sich nicht ergänzen und in positiver und lebendiger Vereinigung gegenseitig durchdringen, so sind sie doch genötigt, wenn auch nur sich gegenseitig ausschließend, nichtsdestoweniger zusammenzubleiben, in der formalen Einheit unbestimmter Raumausdehnung zu existieren — als völlig äußerliche und leere Abbildung einer substantiellen und objektiven Totalität Gottes. —

Doch der Seele genügt diese äußere Unermeßlichkeit nicht; Sie möchte auch noch die innere Totalität des subjektiven Daseins erfahren. — Diese Totalität, die ewig in der göttlichen Drei-Einigkeit herrscht, ist für die chaotische Seele durch die unbestimmte Aufeinanderfolge zufälliger und gleichgültiger Momente verdeckt, die man die Zeit nennt. Diese falsche Unendlichkeit, die die Seele mit ihren Ketten belastet, erweckt in ihr die Sehnsucht nach Wahrheit, und auf diese Sehnsucht reagiert das göttliche Wort mit der Eingebung einer neuen Idee.

Durch diese ihre Wirkung auf die Seele spiegelt sich die oberste Dreieinigkeit im Strome der unbestimmten Dauer wieder — in der Form der drei Zeiten. Beim Wunsche, die Wirklichkeit in ihrer Ganzheit (actualité totale) zu realisieren, ist die Seele genötigt, jeden gegebenen Moment ihres Daseins mit der mehr oder weniger verdunkelten Erinnerung an die Vergangenheit ohne Anfang und mit der Erwartung der mehr oder weniger unsicheren Zukunft ohne Ende zu vervollständigen.

Und wie die tiefe und unbewegliche Grundlage dieses veränderlichen Verhältnisses, erweisen sich die drei Hauptzustände der Seele selbst in ihrer dreifachen Position im Verhältnis zur Gottheit, welche Position für sie in der Form der drei Zeiten festgestellt ist. Der Zustand ihrer uranfänglichen A b s o r p t i o n in der Einheit des ewigen Vaters, ihr ewiges Verbleiben in Ihm als reine Potenz oder einfache Möglichkeit, — von nun an bestimmt er sich als die V e r g a n g e n h e i t der Seele; der Zustand ihrer Trennung von Gott in der blinden Kraft des chaotischen Begehrens

stellt ihre Gegenwart dar; und die Rückkehr zu Gott, ihre Wiedervereinigung mit Ihm erscheint als der Gegenstand ihrer Strebungen und Anstrengungen — als ihre ideale Zukunft.

Wie das göttliche Wort im anarchischen Zustande der Trennung der ausgedehnten Teile die formale Einheit des Raumes für die Seele wieder herstellt und auf dem Hintergrunde der chaotischen Ablösung der Momente die ideale Dreiheit der Zeiten schafft, — so offenbart Es (das Wort) auf der Basis mechanischer Kausalität die konkrete Verbindung des Ganzen im Gesetz der universalen Anziehungskraft, die durch eine innere Gewalt alle in ihrer Zerstückelung zerstreuten Teile der chaotischen Wirklichkeit zusammenfügt, damit aus ihnen ein fester und beharrender Körper hervorgehe, die erste Materialisierung der Weltseele uud die erste Grundlage für die Tätigkeit der wesentlichen Allweisheit. —

So wird hier der Seele durch die blinde und chaotische Anstrengung eine Existenz aufgebürdet, die endlos getrennt in ihren Teilen, ausschließlich sukzessiv in ihren Momenten und mechanisch bestimmt in ihren Phänomenen ist; auf dem Wege gegenteiligen Verlangens derselben Seele, die nach Einheit und Universalität strebt und auf dem Wege der Einwirkung des göttlichen Wortes, das diesem Begehren antwortend entgegenkommt, — d. h. also auf dem Wege der vereinigten Aktion dieser drei Beweger erlangt die niedere oder außergöttliche Welt ihre relative Realität oder — in der Sprache der Bibel ausgedrückt — werden festgelegt „die Säulen der Erde“. Doch wird sowohl von der Bibel wie von der theosophischen Vernunft in der Idee der Schöpfung die niedere Welt von der höheren, die Erde vom Himmel nicht getrennt.

Wir sahen in der Tat wie die Ewige Allweisheit Möglichkeiten irrationalen und anarchischen Daseins hervorrief, um ihnen die entsprechenden Offenbarungen der Macht, Wahrheit und Gnade gegenüberzustellen. Diese göttlichen Gegenwirkungen, die im immanenten Leben Gottes nur die Lust am Spiel darstellen, — wachsen sich aus zu behar-

renden und werden reale Wesenheiten, wenn die widergöttlichen Möglichkeiten, die sie hervorrufen, aufgehört haben, bloße Möglichkeiten zu sein. — Auf diese Weise entspricht notwendig der Schöpfung der niederen und chaotischen Welt — die Erschaffung der höheren und himmlischen Welt: „Am Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde." (Gen. 1. 1.)*)

DRITTES KAPITEL

DIE WIEDERHERSTELLUNG DER UREINHEIT

DIE RÜCKKEHR DER GEISTERWELT ZU GOTT

Меня, во мракъ и пыли
Досель влачившаго оковы,
Любови крылья вознесли
Въ отчизну пламени и слова;
И просвѣтлѣлъ мой темный взоръ,
И сталъ мнѣ виденъ міръ незримый,
И слышитъ ухо съ этихъ поръ,
Что для другихъ неуловимо.
И съ горней выси я сошелъ,
Проникнутъ весь ея лучами,
И на волнующійся долъ
Взираю новыми очами.
И слышу я, какъ разговоръ
Вездѣ немолчный раздается,
Какъ сердце каменное горъ
Съ любовью въ темныхъ нѣдрахъ бьется.
Съ любовью въ тверди голубой
Клубятся медленныя тучи,
И подъ древесною корой,
Весною свѣжей и пахучей,
Съ любовью въ листья сокъ живой
Струей подъемлется пѣвучей.
И вѣщимъ сердцемъ понялъ я,
Что все, рожденное отъ Слова,
Лучи любви кругомъ лія,
Къ Нему вернуться жаждетъ снова.
И жизни каждая струя,
Любви покорная закону,
Стремится силой бытія
Неудержимо къ Божью лону.
И всюду звукъ, и всюду свѣтъ,
И всѣмъ мірамъ одно начало,
И ничего въ природѣ нѣтъ,
Что бы любовью не дышало.

Ал. Толстой.

Mein dunkles Aug' hat sich erhellt,
Mein Ohr lauscht unhörbaren Zielen,
Ich schau' die unsichtbare Welt,
Die unerhaschbar für die Vielen.
Durchleuchtet ganz von ihrem Strahl
Steig' ich hinab von Bergeshöhen
Und darf in's wogend grüne Tal
Nun neugebor'nen Blickes sehen. —
Nun wird ein Raunen wandellos
Mir unaufhörlich zugetragen,
Ich hör' das Herz im eh'rnen Schoß
Der Bergwelt mir in Liebe schlagen, —
Seh' liebend in des Himmels Blau
Die Wolken ballen sich zum Reigen —
Und durch der Bäume Rinden rauh
Den singenden lebend'gen Tau
In Liebe zu den Blättern steigen.

Nun weiß des Sehers Herz es ja,
Daß Alles, was vom Wort geboren,
Der Liebe Strahlen fern und nah
Verschenkend, sehnsuchtsvoll verloren
Zur Heimkehr drängt zurück zu Ihm,
Dem Liebe folgt laut inn'rem Zuge,
Unbändig mit dem Ungestüm
Der Urwelt hin zu Gott im Fluge

Klangfülle rings und Flut des Lichts,
Ein Urprinzip im Weltgerüste; —
So gibt's denn in der Schöpfung nichts,
Das nicht in Liebe atmen müßte.

Alexej Tolstoj.

I Der vormenschliche Weg zur All-Einheit.

(Kosmogonischer Prozess)

1. Die Rückkehr des aufrührerischen und zerstückelten Daseins zur Fülle des all-einen Lebens.

Die Allweisheit ruft angesichts Gottes zahlreiche Möglichkeiten des außergöttlichen Daseins hervor und verschlingt sie in ihrer Allmacht, in ihrer unbedingten Wahrheit und Güte. In diesem Spiel seiner Allweisheit offenbart sich Gott von Ewigkeit her als das mächtigere, wahrhaftigere und bessere unter allen möglichen Wesen außer Ihm und als der, in welchem von Ewigkeit her die Schatzkammer aller realen, positiven Kräfte, aller wahren Ideen und aller guten Gaben beschlossen ist. Ein solches Spiel mit bloß idealen Möglichkeiten, eine solche ausschließlich innere Gottesoffenbarung — kann Gott nicht befriedigen; er erfährt damit und offenbart darin nur seine Allmacht und seine unbedingte Wahrheit. Seine Güte oder Liebe verlangt, daß aus dem Chaos, das von Ewigkeit her durch die göttliche Allmacht niedergehalten ward, eine andre Natur hervorbreche, die in ihrer allmählichen Entwicklung das werden möge, was Gott von Ewigkeit her ist, d. h. die lebendige und völlige All-Einheit. Die allumfassende göttliche Liebe umfängt auch das Chaos in seinem Nichtsein und wünscht sein Dasein, denn sie besitzt Kräfte, die die aufrührerische Existenz zur völligen Einheit zu bringen und die endlose Leere mit dem Ueberfluß ihres Lebens zu erfüllen verstehen.

„Die hervorbringende Ursache (ἀρχὴ τῆς γενήσεως) der Schöpfung ist der Willensakt, laut welchem sich Gott der Unterdrückung der möglichen Wirksamkeit des Chaos durch seine Allmacht enthält oder aufhört, dieser Möglichkeit auf dem Wege einer besonderen Kraft, die seiner ersten Hypostase gegenwärtig ist, entgegenzuwirken und sich auf die Gegenwirkung der zweiten und der dritten Hypostase

auf dem Wege der Gerechtigkeit uud der Barmherzigkeit, der Wahrheit und der Gnade beschränkt" *).

Die Welt entsteht, weil die erste Hypostase der hl. Dreieinigkeit, Gott der Vater — der eben deshalb recht eigentlich als der Weltschöpfer verehrt wird — sich in der ihm besonders zukommenden Eigenschaft (qualité spécifique), die in der unbedingten Allmacht besteht, der Gegenwirkung gegenüber dem möglichen Chaos enthält. Daraus ergibt sich aber nun, daß die Sphäre der göttlichen Gegenwirkungen von den beiden anderen Hypostasen gebildet wird.

In der unsichtbaren Welt, die diese Gegenwirkungen der zweiten und der dritten Hypostase der hl. Dreieinigkeit umfaßt, unterscheidet Solowjew erstens das System der schöpferischen (direkten) Gegenwirkungen des Wortes, oder des Sohnes, welche die ideale oder inteliligible Welt im eigentlichen Sinne ausmachen, die Sphäre der reinen Vernunftwesen (intelligences), der objektiven Ideen, der hypostasierten göttlichen Gedanken; und zweitens — das System der Gegenwirkungen des heiligen Geistes, die konkreter, subjektiver und lebendiger sind und die die geistliche Welt, die Sphäre der reinen Geister und Engel bilden.

„In dieser schöpferischen Sphäre des Wortes und des hl. Geistes läßt sich die göttliche Substanz, die wesentliche Allweisheit nach ihrer wahren Eigenschaft bestimmen und erscheint sie als hellstrahlendes und himmlisches Wesen, das von der Finsternis der irdischen Materie geschieden ist.

Die Sphäre, die dem Vater zukommt, ist das absolute Licht, das Licht für sich, das keine Beziehung zur Finsternis hat. Der Sohn oder das Wort — ist gleichsam das geoffenbarte Licht, d. i. das weiße Licht, das die äußeren Gegenstände beleuchtet, ohne sie zu durchdringen, indem es sich auf ihrer Oberfläche wiederspiegelt. Endlich ist der hl. Geist der Strahl, welcher — gebrochen durch das außergöttliche Medium — sich zerlegt und über dieser Mitte das himmlische Spektrum der sieben ersten Obergeister schafft — gleichsam wie ebensoviel Farben des Regenbogens.

Die reinen Vernunftwesen (les intelligences) die die Welt

der Ideen bilden, sind unbedingt beschauliche (kontemplative), leidenschaftslose und unveränderliche Geschöpfe. Als die Fixsterne an den Himmeln der unsichtbaren Welt sind sie über alle Wünsche, jeden Willen, aber auch folglich über jede Freiheit erhaben. Die reinen Geister oder Engel besitzen ein subjektiveres Dasein, das völliger und konkreter ist. Außer der intellektuellen Anschauung sind ihnen die Affekte und Willenszustände bekannt und sind sie im Besitz der Bewegungsmöglichkeit und Freiheit." *)

2. Die Freiheit der reinen Geister, die ein für alle Male ihr Verhältnis zur Gottheit bestimmen.

Die Freiheit dieser reinen Geister unterscheidet sich wesentlich von jener, die wir auf Grund unserer inneren Erfahrung kennen. Unabhängig von Raum- und Zeitbedingungen, in den Mechanismus des materiellen Lebens nicht eingeflochten, bestimmen die Engel ein für alle Mal durch einen einheitlichen inneren Akt ihres freien Willens ihr Schicksal. Die Vollkommenheit ihres Wissens, ihrer Kraft und ihrer Freiheit verlangt, daß der Willensakt, der über ihr Verhalten zur Gottheit entscheidet, ein einziger und unwiderruflicher bleibt.

„Die innere Entscheidung ihres Willens, der keiner äußeren Hemmung begegnet, ruft unverzüglich alle ihre Folgen hervor und erschöpft die Freiheit des Willens. Der reine Geist, der sich selbst frei für Gott bestimmt hat, tritt sofort auch in das Herrschaftsbereich der göttlichen Allweisheit ein und wird zum organischen und untrennbaren Gliede der Gottheit: Liebe zu Gott und freiwillige Teilnahme an der göttlichen Wirksamkeit bilden von nun an seine Natur. Der Geist, der sich seinerseits im gegenteiligen Sinne bestimmt, kann übrigens seinen Entschluß auch nicht rückgängig machen. Denn er hat ihn im vollen Bewußtsein dessen, was er tat, vollzogen und konnte darum auch nur das empfangen, was er gewünscht hatte. Er wünschte sich von Gott loszureißen, denn in ihm entstand eine Abneigung Gott gegenüber. Diese Abneigung konnte nicht den

geringsten Grund haben, denn in Gott befindet sich ja nicht der Schatten irgendwelchen Uebels, der ein feindliches Gefühl ihm gegenüber rechtfertigen oder erklären könnte; diese Feindschaft ist der einfache und reine Akt des Geisteswillens, der seine alleinige Grundlage in sich selbst besitzt und für keine Abänderung zugänglich ist; die Feindschaft wirp zur Natur selbst oder zum Wesen des gefallenen Engels. In seiner sittlichen Tat von irgend welcher Ursache und irgend welchen äußeren Zeitumständen unabhängig, unbedingt sich selbst beherrschend, ist der widergöttliche Wille notwendiger Weise ewig und unwiderruflich. Das ist der endlose Abgrund, in den sich der aufrührerische Geist stürzt und von woher er seine Strahlen auf seine Art zu versenden vermag, durch das natürliche Chaos hindurch, durch die physische Schöpfung und bis zu den Grenzen der göttlichen Welt. — Wußte er es doch gut genug, indem er sich gegen Gott auflehnte, daß er des Gebietes für seine Wirksamkeit nicht ermangeln würde, denn der göttliche Wille hatte damals bereits die Weltseele aus dem Nichtsein hervorgerufen, indem Er in ihr die chaotische Sehnsucht — die Grundlage und den Stoff der gesamten Schöpfung — erweckt hatte. Diese Weltseele ist das völlig unbestimmte und unbeschränkte Prinzip (ἄπειρον καὶ ἀόριστον), und sie wird in gewissem Maße allem, was aus ihr hervorgeht, diesen Charakter mitteilen. So tritt ein ungeheures, gemischtes Mittel-Gebiet in Erscheinung, das zwischen Gott und seinem Widersacher in einem schwankenden Verhältnis verbleibt, diesem Letzteren die Mittel darbietend, seinen Haß zu nähren, seinen Aufruhr zu verwirklichen und seinen Kampf fortzusetzen. Sein Dasein wird in Folge dessen nicht etwa unbeweglich und leer sein, für ihn ergibt sich eine reiche und mannigfaltige Wirksamkeit, aber ihre allgemeine Richtung und die innere Beschaffenheit von allem, was er tut, — muß von vorneherein durch seinen ursprünglichen Willens-Akt bestimmt erscheinen, der ihn von Gott trennt. Diesen Akt abzuändern und zu Gott zurückzukehren — ist für ihn unbedingt unmöglich"*).

3. Solowjew und Origenes.

Solowjews Lehre von der endgültigen Wahlentscheidung der reinen Geister für oder wider Gott bildet einen der Grundpfeiler seiner gesamten Weltanschauung, der recht oft übersehen wird. Man stellt nämlich die Ansichten des „russischen Origenes", wie ihn A. Nikolskij („Русскій Оригенъ XIX вѣка, Вл. С. Соловьевъ. — Вѣра и разумъ. — Май — Декабрь 1902 г.) nennt, mit den Ideen des großen alexandrinischen Lehrers zusammen, die von der Apokatastasislehre gekrönt werden, und findet in ihnen die weitgehendste Uebereinstimmung. Die Verwandtschaft beider Weltanschauungen ist in der Tat sehr groß: bereits die allgemeine Anlage ist beiden Denkern gemeinsam, denn sowohl Solowjew als Origenes betrachten das gesamte Weltgeschehen als einen qualvollen Weg, den die von Gott abgefallenen Geister zurücklegen müssen, bevor sie zur verlorenen Fülle und Einheit des Daseins wieder gelangen. Während aber für Origenes keine unverrückbare Grenze zwischen Gott und den am tiefsten gesunkenen Teilen seiner Schöpfung besteht — denn schließlich soll die gesamte Kreatur zum vollkommenen Urquell ihres Lebens zurückkehren — ist bei Solowjew die Trennung der aufrührerischen reinen Geister von Gott unwiderruflich.

4. Chaos und Kosmos.

Im göttlichen Gedanken waren die höhere und niedere Welt, Himmel und Erde sich als ein Ganzes ergänzend geschaffen, da als Grundlage dieser und jener Welt oder als ihr gemeinsames Prinzip die wesentliche göttliche Allweisheit erscheint, die die unbedingte Einheit von allem in sich birgt. Der Endzweck der Schöpfung besteht von Anfang an in der vollen und vollkommenen Vereinigung von Himmel und Erde oder, was dasselbe ist — in der Verwirklichung des universalen Gottesreiches. In genetischer Ent-

wicklungsordung kann aber das Gottesreich nur die endgültige Vollendung des kosmogonischen und historischen Prozesses sein. Dieser verwirklichten Einheit geht notwendiger Weise eine Teilung von Himmel und Erde voraus: die durch einen Abgrund von der höheren Welt getrennte Erde verharrt in einem chaotischen, in höllische Finsternis versenkten, öden und unfruchtbaren Existenzzustande.

„Die Aufgabe lag darin, diesen Abgrund auszufüllen, diese Finsternis zu durchleuchten, diesen unfruchtbaren Schoß zu befruchten und endlich auf dem Wege vereinten Zusammenwirkens beider Welten — ein halb himmlisches und halb irdisches Sein in's Leben zu rufen, fähig in seiner Einheit die vereinte Schöpfung zu umfassen und sie mit Gott zu verbinden durch ein freies und lebendiges Bindeglied, das in dem geschaffenen Ebenbilde die ewige Allweisheit der Gottheit verkörperte. Der kosmische Prozeß verläuft in der sukzessiven Einigung der niederen oder irdischen Welt, die im Anfang im Zustande des Chaos und der Uneinigkeit als T o h u w a b o h u erschaffen wurde. In diesem Prozesse lassen sich, wie uns die hl. Berichterstattung des Genesis-Buches offenbart, — zwei grundlegende Faktoren oder zwei hervorbringende Beweger unterscheiden, — der eine ist unbedingt aktiv — G o t t in seinem Sohne und seinem Geiste — und der andre, zum Teil mit der eigenen Macht die göttliche Ordnung und vorläufigen Entwürfe unterstützend und sie verwirklichend— zum Teil nur das rein passive und materielle Element darstellend. —

Es wird in der Tat, wenn es sich um Erschaffung der Pflanzen und Tiere handelt, berichtet: „da sprach Gott: «die Erde lasse junges Grün sprossen, samentragende Pflanzen und Fruchtbäume, welche je nach ihrer Art Früchte auf Erden erzeugen, in denen sich Same zu ihnen befindet. Und es geschah so». Und weiter: «da ließ die Erde junges Grün aufgehen, samentragende Pflanzen je nach ihrer Art» (1 Mose I,11,12). Und noch weiter: „da sprach Gott: «die Erde bringe hervor lebendige Wesen, je nach ihrer Art, Vieh und kriechende Tiere und wilde Tiere je nach ihrer Art.» Und es geschah so".(I 24). So ist es denn in die Augen fallend, paß

Gott nicht unmittelbar die mannigfaltigen Erscheinungen des physischen Lebens schafft, sondern daß Er nur die hervorbringende Kraft dieses Erde benannten wirksamen Faktors d. h. der irdischen Natur, der ersten Materie, der Seele der niederen Welt in den von Ihm für sie bestimmten Dienst stellt, sie lenkt und ordnet. Diese Seele ist ihrer inneren Natur nach nur eine unbestimmte und ordnungslose Kraft, aber doch eine Kraft, die fähig ist nach der göttlichen Einheit zu streben und die nach der Verbindung mit dem Himmel dürstet. Auf dieses Verlangen antwortet nun auch das Wort und der Geist Gottes mit seiner Wirksamkeit, indem der unkundigen Seele immer mehr und mehr die vollkommenen Formen der Vereinigung des Himmlischen mit dem Irdischen eingeflößt werden, so daß sie zu ihrer Verwirklichung inmitten der niederen Welt erweckt wird. Da aber die Seele dieser Welt in sich eine unbestimmte Zweiheit (ἀόριστος δυάς) darstellt, so ist sie auch der Wirkung des widergöttlichen Prinzips zugänglich, das — als nicht in der Lage sich die höhere Allweisheit unterzuordnen, ihr niederes Gegenbild — die Weltseele — zu bezwingen sucht, damit sie so genötigt werde, im Chaos und Zwiespalt zu verbleiben und statt die Einheit des Himmels mit der Erde in harmonischen und ordnungsmäßig sich vollziehenden Formen zu verwirklichen — ordnungswidrige und phantastische Mißgeburt-Ungeheuer ins Leben zu rufen. Auf diese Weise stellt der kosmische Prozeß, von der einen Seite betrachtet — eine friedliche Begegnung, Liebe und Eheverbindung zweier wirkender Faktoren, des himmlischen und irdischen, von der anderen Seite den Todeskampf des göttlichen Wortes mit dem Höllenprinzip um die Macht über die Weltseele dar. Hieraus folgt, daß das Werk der Schöpfung, als ein zwiefach komplizierter Prozeß, seine Vorwärtsbewegung nur langsam und stufenweise zu vollziehen vermag. —

Daß die Schöpfung nicht ein unmittelbares Werk Gottes sei, das spricht die Bibel, wie wir sahen — vollkommen bestimmt aus. Und ihre hl. Worte werden in vollem Maße durch die Tatsachen bestätigt. Wenn die Erschaffung unserer physischen Welt gradeaus und ausschließlich von

Gott selbst ausginge, so wäre sie ein unbedingt vollkommenes Werk, — ein friedevolles und harmonisches Erzeugnis nicht nur im Ganzen, sondern auch in jedem seiner Teile.

Doch die Wirklichkeit bestätigt eine solche Idee bei weitem nicht. Nur von Seinem Gesichtspunkt aus, der alles mit einem Blick sub specie aeternifatis umfaßt — konnte Gott die Schöpfung als vollkommen bezeichnen — «es war sehr gut» (Genesis I 31). Was die einzelnen Teile des Werkes betrifft, die für sich betrachtet sein wollen, so verdienen sie im Munde Gottes eine nur relative Anerkennung oder gar keine. Hierin wie in allem Uebrigen befindet sich die Bibel in völligem Einklange mit der menschlichen Erfahrung und der wissenschaftlichen Wahrheit.

Wenn wir die Erdenwelt in ihrem gegenwärtigen Zustande zu prüfen beginnen und namentlich ihre geologische und paläontologische Geschichte genauer betrachten, die bis in unsere Tage durch gute Urkunden belegt ist, entdecken wir in ihr das charakteristische Bild eines mühseligen Prozesses, welcher durch die heterogenen Prinzipien bestimmt ist, die keineswegs sehr rasch und nur auf dem Wege großer Anstrengungen zur stabilen und harmonischen Einheit gelangen. Hier gibt's auch nicht die geringste Analogie mit einer unbedingt vollkommenen Schöpfung, dem unmittelbaren Werk eines einzigen göttlichen Künstlers (artifex)**). Unsere kosmische Geschichte vergleicht Solowjew mit den qualvollen Geburtswehen: «notre histoire cosmique est un enfantement lent et douloureux». „Wir erblicken in ihr klare Anzeichen eines inneren Kampfes: Erschütterungen und harte Kämpfe, blinde Tastversuche, aufgegebene erste Entwürfe mangelhafter Schöpfungen, ungeheuerliche Fehlgeburten. — Alle diese antidiluvianischen Ungeheuer, Megaterien, Plesiosaurier, Ichtyosaurier, Pterodaktyler u.s.w. — können sie zur vollkommenen und unmittelbaren Schöpfung Gottes gehören? — Wenn jede Art dieser Ungeheuer „sehr gut“ wäre, warum sind sie denn endgültig von unserer Erde verschwunden, indem sie ihren Platz besser gelungenen und harmonischeren Formen überlassen haben?

Die Schöpfung ist ein stufenweise fortschreitender, mühseliger Prozeß — diese biblische und philosophische Wahrhen ist zugleich eine Tatsache naturwissenschaftlicher Erkenntnis. Dieser Fortschritt besteht in einer immer tieferen und völligen Einigung der materiellen Elemente und anarchischen Kräfte und in der Verklärung des Chaos zum Kosmos, zum lebendigen Körper, der einer Verleiblichung der göttlichen Allweisheit zu dienen vermag.“*)

5. Raumwirklichkeit als äusserliches und leeres Bild der göttlichen Ureinheit.

Die Vielheit der chaotisch zerstreuten, weil von der göttlichen All-Einheit abgefallenen Elemente, die fremd und undurchdringbar einander gegenüberstehen, kommt, wie wir schon gehört haben, in der Raumwirklichkeit zum Ausdruck. In dieser Wirklichkeit wird jedes einzelne Wesen durch alle anderen ausgeschlossen oder ausgestoßen: eben dadurch, daß es sich diesen äußeren Einwirkungen widersetzt, indem es die dazu notwendigen Kräfte der Beharrung und der Undurchdringlichkeit entwickelt, — kann es irgend einen bestimmten Platz im Raume einnehmen.

Eine solche mechanische Wechselwirkung der Elemente untereinander führt zu dem höchst zusammengesetzten System von äußeren Kräften, von Stoß und Gegenstoß, von Druck und Bewegung, das unsere stoffliche Welt bildet. Aber sogar in dieser Zerstreuung ihrer Elemente und Kräfte verliert die Welt das Bild der Einheit nicht ganz. Können seine Teile sich nicht gegenseitig in einem lebendigen und positiven Ganzen durchdringen und ergänzen, so sind sie gezwungen zusammen zu bleiben und in der formalen Einheit des unendlichen Raumes zu köexistieren. Wir haben hier ein Bild, das allerdings ganz äußerlich und leer — aber immerhin ein Bild der göttlichen substanzialen Ureinheit ist. Und der Zustand, der sich in diesem Bilde spiegelt, ist die erste Ueberwindung des Urchaos und damit auch die erste Stufe auf dem Wege zur Gottheit.

6. Die Zeiteinheit.

Das äußere Bild der All-Einheit befriedigt die Weltseele nicht: sie will nicht nur die äußere, sondern auch die innere Ganzheit des Daseins, die innere Fülle des einheitlichen, ewig in Gott triumphierenden Lebens erfahren. Diese Totalität und Fülle des vollkommenen inneren Lebens zerstört für die Weltseele die Aufeinanderfolge der einander ausschließenden Zeitmomente: die Weltseele ist nicht im Stande s o f o r t mit einem Male die ganze Fülle des Seins in sich aufzunehmen, sondern muß sich ihr in einer ununterbrochen sich ablösenden Reihenfolge von Momenten nähern. Diese die wahre Fülle des Lebens ausschließende Reihenfolge, stellt in sich die s c h l e c h t e Unendlichkeit dar, von der sich die nach der Fülle des Seins strebende Seele zu befreien wünschen muß. Auf dieses Sehnen antwortet das göttliche Wort, indem es in der Weltseele eine neue Einheit schafft, die Einheit der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, die sich über den Alles forttragenden Strom des vergänglichen Daseins erhebt. In der Form der drei Zeiten, die die unbedingte Isoliertheit und Hinfälligkeit aller Momente der Zeitreihe überwinden, spiegelt sich die göttliche Drei- Einigkeit wieder: jeden in der Gegenwart gegebenen Moment ergänzt die Seele durch die Erinnerung an die Vergangenheit und durch die Erwartung der Zukunft.

Die V e r g a n g e n h e i t entspricht der uranfänglichen, substantiellen Einheit der Seele mit Gott, die G e g e n w a r t ist erfüllt von ihrer chaotischen, von Gott isolierten Existenz, — die Rückkehr zu Gott und die Wiedervereinigung mit Ihm bildet die ideale Z u k u n f t der Weltseele und aller durch sie und in ihr vereinten Wesenheiten.

7. Die mechanische und die dynamische Einheit.

Ebenso wie in den beiden ersten Erscheinungsformen unserer Wirklichkeit, dem Raum und der Zeit, spiegelt sich die Einheit der Welt als Ganzes in der dritten Form wieder — der m e c h a n i s c h e n K a u s a l i t ä t. Die Einheit und der Zusammenhang der Erscheinungen drückt sich hier

in ihrer allgemeinen Abhängigkeit voneinander aus. Dieselbe Einheit spiegelt sich wieder und tritt in der allgemeinen Schwerkraft hervor, die aus dem uranfänglichen Chaos den einheitlichen materiellen Körper des Weltalls schafft. „Das ist nun die mechanische Einheit des Universums. Teile des Weltalls werden, obwohl sie in ihrer gegenseitigen Beziehung äußere bleiben, nichts desto weniger durch eine unzerreißbare Kette zusammengehalten — die Anziehungskraft. Wie sie sich auch hartnäckig in ihrem Egoismus sträuben, dieser wird doch Lügen gestraft durch den unüberwindlichen Drang, der sie aufeinander stößt und der eben die ursprüngliche Offenbarung des kosmischen Altruismus ist. Die Weltseele gelangt zu ihrer ersten Realisierung, als der universalen Einheit und begeht ihre erste feierliche Vereinigung mit der göttlichen Allweisheit.

Geweckt durch das schöpferische Wort, strebt die Weltseele zu einer noch vollkommeneren Einheit; und in diesem ihrem Bestreben befreit sie sich von den Banden der wägbaren Maße und verwandelt ihre Kraft in die neue verfeinerte und verdünnte Materie, die die Benennung des Aethers empfängt. Das Wort bemächtigt sich dieser idealisierten Materie als vorzüglicher Trägerin seiner gestaltenden Wirksamkeit; es verbreitet die unwägbaren Ströme, sie in alle Teile der Welt versprengend; es bedeckt alle Glieder des kosmischen Körpers mit einem Aethernetz; es deckt die relativen Unterschiede dieser Teile auf, bringt sie in das richtige Verhältnis zueinander und schafft so die vollkommenere und idealere zweite Einheit — die dynamische, welche in Licht, in der Elektrizität und in allen unwägbaren Größen in Erscheinung tritt, die bloß als Spielkarten und Umwandlungen einer und derselben wirkenden Kraft sich darstellen“*).

8. Hauptstufen der kosmischen Entwicklung.

Eine jede neue Einheit stellt eine neue, vollkommenere Stufe in der Entfaltung der Weltseele und des von ihr belebten Weltganzen dar. Im kosmischen Evolutionsprozesse un-

terscheidet Solowjew folgende drei Hauptstufen: die erste, wo die kosmische Materie vermöge der Wirkung der Anziehungskraft sich zu den großen kosmischen Körpern zusammenballt — die Gestirn- oder Astralepoche; die zweite, wenn diese Körper zur Basis für die Entwicklung komplizierter Kräfte werden — der Wärme, des Lichts, des Magnetismus, der Elektrizität, des Chemismus und zugleich ein zusammengesetztes und harmonisches System von Körpern, wie unser Sonnensystem bilden; und endlich die dritte Epoche, wo in den Grenzen eines solchen Systems gewisse Glieder wie z. B. unsere Erde die materielle Basis abzugeben beginnen für solche Gestaltungen, in welchen an Stelle des bisher herrschenden Gegensatzes der wägbaren, trägen undurchdringlichen Materie zum unwägbaren, ewig beweglichen, alles durchdringenden Aether—die konkrete Verschmelzung der einigenden Form mit den durch sie bezwungenen materiellen Elementen im organischen Leben zu erscheinen beginnt.

Die göttliche Allweisheit offenbart auf den niederen Stufen der Weltevolution ihre einigende Kraft nur in Form des äußeren Gesetzes, das dem Zerfall und der Uneinigkeit der Elemente die Grenze setzt: auf den höheren Stufen des kosmogonischen Prozesses verwirklicht sie nach und nach eine neue positive Vereinigung dieser Elemente in der Form des absoluten Organismus oder der inneren All-Einheit. „Auf dem dunklen Grunde des Zwiespalts und des Chaos zeichnet die unsichtbare Kraft die lichten Muster des universalen Lebens und ordnet die getrennten Züge des Welt-Alls in wohlgestaltete Gebilde"*). Die einigende, im allgemeinen Chaos verhüllte Kraft ringt sich aus dem materiellen Dunkel empor und bemächtigt sich allmählich der Weltseele.

Die Anziehungskraft drängt unterschiedslos sämtliche Bestandteile des Weltganzen und bildet aus dem Weltall einen großen Körper. Ihr folgen die physikalischen Kräfte der Wärme, des Lichts und der Elektrizität, in welchen Teile des Weltkörpers in verschiedenem Grade zugänglich und durchdringlich werden; weiter folgt die Kraft

der chemischen Affinität (stofflichen Wahlverwandtschaft), welche die Elemente des Weltkörpers unter sich in eine bestimmte Verbindung bringt; dann erscheint die plastisch formende Kraft, die die verschiedenartigsten Stoffe zur Einheit des lebendigen Organismus zusammenführt und endlich offenbart sich in diesen selben Organismen die Kraft des Geschlechtsinstinkts, der das Absonderungsbedürfnis der Individuen überwindet. Allenthalben überholt und fügt die aktive Wahrheit der Einheit die falschen Bestrebungen der Zwietracht fest zusammen und weist sogar in den Erscheinungen des äußersten Egoismus einen ihm entgegenwirkenden Sinn auf.*)

„Die Weltseele, die Erde, erblickt im Strahlenglanz des Aethers das Idealbild ihres himmlischen Geliebten, ohne sich mit ihm wirklich zu vereinigen. Dennoch hat sie fortwährend das Bestreben nach dieser Vereinigung, sie möchte sich nicht auf die Betrachtung des Himmels und der blitzenden Gestirne beschränken, nicht in die ätherischen Ströme versenken — sie (die Weltseele) absorbiert das Licht, sie wandelt es in lebendiges Feuer um und erbrütet als Frucht dieses Neuen Bundes in ihrem Schoße eine jede Lebeseele in beiden Reichen — dem der Pflanzen und Tiere. — Diese neue Einheit — die organische Einheit, ist darin vollkommener, als sie formgebend ist und mit Hilfe einer aktiveren, universelleren Seele einen komplizierteren Körper regiert. — In der Pflanzenwelt offenbart sich das Leben objektiv in seinen organischen Formen, in den Tieren fühlt es sich außerdem in seinen Bewegungen und subjektiven Affekten, im Menschen gelangt es zum Verständnis seines unbedingten Prinzips.

Die Erde, die am Anfang leer, von Finsternis bedeckt und mißgestaltet war, damit sie schließlich stufenweise vom Licht umfaßt werde, Form und Gliederung erhalte, — die Erde, welche erst in der dritten kosmischen Entwicklungs-Epoche in unbestimmter Weise es fühlte und unruhig wie im Traume ihre schöpferische Kraft in den Formen des Pflanzenlebens zum Ausdruck brachte, diesen ersten Verbindungen von Erdenstaub und Himmelsschönheit — die

Erde, die in dieser Welt der Pflanzen zum ersten Mal aus sich heraustritt, um dem himmlischen Einfluß zu begegnen, trennt sich von sich selbst in der freien Bewegung der Vierfüßler und erhebt sich in dem Luftfluge der Vögel über sich hinaus — die Erde, ihre lebendige Seele in zahllosen Geschlechtsarten des pflanzlichen und tierischen Lebens ausbreitend, konzentriert sich schließlich — kehrt zu sich selber zurück und kleidet sich in eine Form, die es ihr ermöglicht, Gott von Angesicht zu Angesicht zu begegnen und unvermittelt von ihm den Odem des geistlichen Lebens zu empfangen"*).

Die ewige Allweisheit findet im Menschen das Subjekt, in welchem und durch das sie sich völlig zu verwirklichen vermag. „Ich habe meine Lust — so heißt es bei ihr — vorzüglich an den Menschenkindern".

II. Der menschliche Weg zur All-Einheit.

(Der theogonische Prozess).

Ce processus théogonique, la création de l'Homme trinitaire, de l'Homme-Messie ou de l'Homme-Dieu, par lequel la Sagesse divine s'incarne dans la totalité de l'univers.
S o l o w j e w.

Mensch. alles liebet dich, um dich ist's sehr gedrange:
Es laufet all's zu dir, daß es zu Gott gelange.
A n g e l u s S i l e s i u s.

1. Der Mensch als wahrer Mittler zwischen Gott und der Welt.

„Da bildete Jahwe Gott den Menschen aus Erde vom Ackerboden".

„Wenn die Erde im Allgemeinen als die Seele der niederen Welt bezeichnet werden kann, so weist der E r d e n s t a u b auf den Zustand der Erniedrigung oder Zerknirschung dieser Seele hin, wo sie der Selbstbehauptung und Selbstüberhebung in dem blinden Verlangen nach dem anarchischen Dasein entsagt, wo sie, mit Fernhaltung aller Einflüsterungen der Hölle und in völliger Demut — auf jeden Widerstand und Kampf gegen das himmlische Wort Verzicht leistend, die Fähigkeit erlangt, Seine Wahrheit zu ermessen, sich seiner Wirksamkeit anzuschließen und in sich die Grundlagen des Gottesreichs zu legen. — Dieser demutsvolle Zustand, diese unbedingte Empfänglichkeit der irdischen Natur sind objektiv in der Schöpfung des Menschen ausgedrückt (humus — humilis — homo); die sinnliche und vorstellende Seele der physischen Welt wird zur vernünftigen Seele der Menschheit. Nachdem sie den inneren Zusammenhang mit der Himmelswelt erreicht, zur Anschauung des intelligiblen Lichts emporgehoben, vermag sie durch

das Bewußtsein und die Vernunft alles Seiende in idealer Einheit zu umfassen. Als Universalwesen seiner Idee nach, in seiner Vernunftkraft (als Ebenbild Gottes) soll der Mensch in der Tat Gott ähnlich werden, seine Einheit in der Fülle der Schöpfung aktiv verwirklichen. Als Sohn der Erde, dem ihm von ihr verliehenen, niederen Leben gemäß, muß er ihr dieses Leben, vom Licht und Leben schaffenden Geiste verklärt, — wiedergeben. Wenn durch ihn, in Folge seiner Vernunft, die Erde sich bis zum Himmel erhoben hat, so wird der Himmel, in Folge seiner Wirksamkeit, sich niederneigen und die Erde erfüllen; durch ihn muß die ganze außergöttliche Welt ein lebendiger Körper, eine vollkommene Verleiblichung der göttlichen Weisheit werden"*).

Mit der Erscheinung des Menschen endet die kosmogonische Periode in der Entwicklung der Weltseele oder was dasselbe ist — in ihrem stufenweisen Aufsteigen zu Gott und beginnt die theogonische Periode: der Mensch, ein irdisches und zugleich himmlisches Wesen, erscheint als das die beiden Welten verbindende Glied, und so kann sein Wesen in diesem seinen Doppelbestande als Erden-Gott bezeichnet werden.

Im kosmogonischen Prozesse vereinigt sich die göttliche Weisheit immer enger mit der Weltseele und überwindet dadurch in immer steigendem Maße das Chaos der stofflichen Welt: dieser Fortschritt führt zur Erschaffung des menschlichen Organismus. Nachdem in dieser vollkommenen Form in der Natur eine äußere Hülle für die göttliche Idee geschaffen worden ist, beginnt ein neuer Stufenaufgang, der als Entwicklungsprozeß der göttlichen Idee selbst bezeichnet werden kann, in welchem das Prinzip der inneren All-Einheit sich in der Form von Bewußtsein und Freiheit des Handelns verwirklicht. Im Bewußtsein als der reinen Ausdrucksform der All-Einheit findet zum ersten Male die innere Vereinigung der Weltseele mit dem göttlichen Logos statt. Da der Mensch einerseits als ein Glied in der unendlichen Kette, die das Leben der Natur umfaßt, mit diesem Leben unlöslich verbunden erscheint, und da er in seinem Bewußtsein die Fähigkeit be-

sitzt, die Vernunft, das heißt den inneren Zusammenhang, die Ordnung und den Sinn alles Seienden zu erfassen, so erscheint er in der Idee gewissermaßen als alles und in diesem Sinne dürfen wir ihn als das zweite All-Einige, als Bild und Gleichnis Gottes betrachten. Aufs innigste mit göttlicher Wirklichkeit und mit dem natürlichen Dasein verbunden, erscheint der Mensch, als wahrer Mittler zwischen Gott und der Welt; in ihm und durch ihn vollzieht sich der Uebergang des all-einigenden göttlichen Prinzips in die Vielheit der Elemente: er ist der nächste und unmittelbare Erbauer und Ordner des Weltalls.

2. Der zweite Sündenfall — der Fall des Menschen.

„Als Vermittler zwischen dem Himmel und der Erde, war der Mensch zum Messias der ganzen Welt im voraus bestimmt, um diese vom Chaos zu erlösen, sie zur Einigung mit Gott zu führen und so die ewige Allweisheit in den Formen der Schöpfung zu verkörpern. Dieser Beruf legte dem Menschen einen dreifachen Dienst auf: er sollte Priester Gottes, der König der niederen Welt und der Prophet ihrer unbedingten Vereinigung sein — als Priester Gottes, ihm seinen persönlichen Willkürwillen, den menschlichen Egoismus zum Opfer bringend, als König der niederen Natur, sie sich dem göttlichen Gesetze gemäß unterordnend; als Prophet der Vereinigung im Streben nach bedingungsloser Ganzheit des Daseins, sie stufenweise auf dem Wege beständigen Zusammenwirkens zugleich von Gnade und Freiheit verwirklichend, immer mehr und mehr die außergöttliche Natur bis zu ihrer universellen und vollständigen Integrität — ἡ ἀποκατάστασις τῶν πάντων — umschaffend und umbildend. Sich Gott unterwerfen und die Natur beherrschen, um sie zu erretten — das ist in einigen wenigen Worten — das messianische Gesetz“*).

Der Mensch hat die hohe, ihm zugefallene Aufgabe abgelehnt: anstatt sie im Bunde mit der Gottheit voll zu verwirklichen, hat er es vorgezogen — und dies ist der zweite verhängnisvolle Sündenfall der Weltseele — bloß

die eigene Herrschaft über die niedere Natur anzustreben und dieselbe unmittelbar durch sich selbst zu erreichen. Damit aber hatte der Urmensch die von Gott bestimmte Ordnung übertreten und die Folge des Weltverlaufs unterbrochen.

„Er wünschte sich mit der niederen Natur kraft seines Eigenwillens willkürlich zu verbinden, in der Voraussetzung auf diesem Wege sich die bedingungslose königliche Macht, eine unbegrenzte, der göttlichen gleiche Selbstherrschaft anzueignen. Er wollte seine königliche Macht nicht seinem Hohenpriestertum unterordnen und ward daher ungeeignet, seiner wahrhaften Aufgabe zu genügen: seinen prophetischen Beruf zu erfüllen. — Das verworrene Streben nach einer Vereinigung mit der niederen Natur mußte notwendig den Menschen in ein untergeordnetes Abhängigkeitsverhältnis von ihr versetzen; und als unvermeidbare Folge mußte der Mensch die unterscheidenden Züge der materiellen und außergöttlichen Welt annehmen und sich nach dem Vorbilde und der Aehnlichkeit dieser Letzteren umbilden.

Der tatsächliche Charakter der Natur außer Gott gelangt zum Ausdruck; 1. durch die unbestimmte Vielheit im Raume oder durch die unendliche Teilung der Einzelteile; 2. durch die unbestimmte Veränderung in der Zeit und die endlose Trennung der Momente und, als Resultat dieser doppelten Zerteilung, 3. durch die Umwandlung jeder Kausalität in Mechanismus. Dieses Vermögen der endlosen Teilung und der Allerweltshader, der den tatsächlichen Charakter des Chaos bildet, ist in der Schöpfung durch die Wirkung des einigenden Wortes in Grenzen gehalten; auf chaotischer Grundlage erbaut das göttliche Wort das geordnete Ganze — den Kosmos. Doch ist in der niederen Natur (vor Erscheinung des Menschen) der Urgrund des Chaos nicht unterdrückt, er beharrt vielmehr wie das Feuer unter der Asche als herrschende Tendenz, bereit beim ersten Anlaß wieder zu erwachen. — In dieser Eigenschaft ging auch die Macht des Chaos auf den gefallenen Menschen über; man pflegt so gewöhnlich den natürlichen Menschen zu nennen, was eigentlich der chaotische Mensch ist. In dieser Menschheits-

masse unterscheiden wir deutlich die grundlegenden Züge der außergöttlichen Natur. Die endlose Spaltung der materiellen Teile im Raume drückt sich im Menschengeschlecht in der unbestimmten und anarchischen Vielheit der mitexistierenden Individuen aus; der endlosen Absonderung der in der Zeit isolierten Momente entspricht im Dasein des Menschengeschlechts der unbestimmte Wechsel der Generationen, die sich die Gegenwart streitig machen und in der Reihenfolge sich gegenseitig ersetzen; endlich geht der materielle Mechanismus der physischen Welt in die Menschheit in Form der Heteronomie oder der Unvermeidlichkeit des Schicksals über, wodurch der Wille des Menschen der Macht der Dinge, sein inneres Wesen dem beherrschenden Einfluß der Umwelt und der Zeitverhältnisse unterworfen wird." *)

3. Die Fesseln des Raumes, der Zeit uud der mechanischen Kausalität, als Vorbedingungen der Erlösung.

Bis zum Sündenfall des Menschen erschien die menschliche Erkenntnis durch die Idee der Alleinheit bestimmt und kam damit die innere organische Verbindung zum Ausdruck, die alles Existierende zu umfassen vermochte. Die Sünde vernichtet dieses Bindeglied, und in ihm verliert der Mensch das ordnende Prinzip seiner inneren Welt, worauf sein Bewußtsein sich in ein Chaos verwandelt, in eine simple und leere Formensache, die nach einem Inhalt sucht, der sie ausfüllen könnte; ein absoluter Inhalt ist somit dem Menschen nicht als Gabe zu Teil geworden, wohl aber als Aufgabe, als ein Endzweck, den er im quälenden Läuterungsprozesse zu erreichen hat.

„Der Fall des Menschen vermochte seine Berufung wohl zu verzögern, aber nicht völlig aufzuheben. Die wohltätigen Fesseln des Raumes, der Zeit und der mechanischen Kausalität, obgleich sie ihn von der Erreichung des obersten Zieles fernhielten, waren doch auch gleichzeitig das Hindernis, es bedingungslos und endgültig aus dem Auge zu verlieren. Die unbegrenzte Vielheit der Individuen ist die

erste Vorbedingung für die Erlösung der Menschheit. Denn wenn der eine Teil dieser Vielheit auch immer mehr und mehr die Erbsünde ausbreitet, ihre Last mit immer neuen Verbrechen vergrößert, so sind doch stets einige Gerechte da, um die Wirkung des Bösen abzuschwächen und die Umwelt für eine zukünftige Erlösung vorzubereiten; dank dieser unbegrenzten Vermehrung wurde Abel durch Seth ersetzt und trat an die Stelle Sauls — ein David. — Der unbegrenzte Wechsel in den Geschlechtern ist die zweite Vorbedingung der Erlösung: sie verschwinden nicht, ohne daß ein Jedes etwas zurückließe, das das Werk seiner Nachfolger erleichtert, indem es eine vollkommenere historische Form ausbildet, die den wahrhaften Bestrebungen der menschlichen Seele mehr Befriedigung verleiht. Auf diesem Wege offenbarte sich das, was weder durch Eva noch Thamar, weder in Rahab noch Ruth und Bathseba in Erscheinung treten konnte, in der „Fülle der Zeiten" — durch Maria.

Endlich ist die Heteronomie unserer Existenz die dritte Vorbedingung für die Erlösung, die nicht minder notwendig als die beiden anderen Voraussetzungen ist. Denn wenn der menschliche Wille, der gute sowohl wie der böse, eine unmittelbare Wirkung hätte, so käme für die Menschheit und die Schöpfung das unabwendbare Ende. Der Brudermörder Kain hätte nicht gezögert, sich in den Abgrund der Hölle zu stürzen, bevor er die Stadt erbaut und die Fundamente der alten Zivilisation gelegt hätte; der fromme Seth hätte sich zum Himmel erhoben oder wenigstens zu seinen Vorhallen, wie sein Bruder Abel, ohne den Vorfahren Christi das Leben zu schenken; und die niedere Welt, die Erde — ihrer zentralen Einheit und Wirkung beraubt, — verfiele von Neuem in den trostlosen Zustand jenes Tohu wabohu, in welcher sie sich bis zur Schöpfung befand. Und Niemand bliebe dann mehr übrig für die Freude und Lust der ewigen Allweisheit.

Ist unsere Unterjochung unter die Bedingungen der materiellen Welt die Folge und die Strafe für die Sünde, so

sehen wir, daß diese Strafe eine Wohltat und daß diese notwendige Folge des Uebels das notwendige Mittel des unbedingten Guten ist."*)

4. Der zweite Adam — der vollkommene Gottmensch.

„Wie die chaotische Erde der kosmogonischen Wirkung des Wortes sich nicht zu entziehen vermochte, das sie in die ins Gleichgewicht gebrachte, erhellte und lebendige Welt umgewandelt hatte, so mußte auch das menschliche Chaos, das durch den Sündenfall Edens geschaffen wurde, der theogonischen Wirkung (l'opération théogonique) desselben Wortes sich unterordnen, dessen Bestreben auf die Wiedergeburt des Chaos zur geistlichen Menschheit gerichtet war, die in realer Verbindung unter sich vereinigt, durch die göttliche Wahrheit aufgeklärt, ein ewiges Leben leben sollte. Das Bild des Menschen-Messias, vom ersten Adam abgelehnt, ist in der natürlichen Menschheit keineswegs untergegangen, sondern nur in den Zustand latenter Potenz übergeführt worden: es verblieb der Menschheit, als Lebenskeim — semen mulieris (id est Sophiae) — sich teil- und stufenweise verwirklichend, um endlich im zweiten Adam sich zu verkörpern."**)

Der zweite Adam ist kein anderer als der zweite geistige Stammvater des vollkommenen Menschengeschlechts — Jesus Christus — der vollkommene Gottmensch. Er ist in seiner Eigenschaft als Hoherpriester, König und Prophet das Ebenbild der vollkommenen Drei-Einheit, das sich auf der Erde verwirklicht. —

Der theogonische Prozeß, der es zur Erzeugung dieses dreieinigen Menschen kommen läßt, des Menschen-Messias oder Gottmenschen, dieser Prozeß, kraft dessen die göttliche Allweisheit sich in der gesamten Weltschöpfung verkörpert, verläuft gemäß der Ordnung der Zeiten in drei Stufen: 1. in einer Reihe messianischer Vorbereitungen (anticipations messianiques) innerhalb der natürlichen Menschheit bis auf Christum, 2. in der Erscheinung des individuellen Messias in der Person Jesu Christi, 3. in der messianischen Verklärung der gesamten Menschheit oder der Entwicklung einer christlichen Welt. —

A. Die messianischen Vorbereitungen in der vorchristlichen Menschheit.

§ 1. Die messianische Vorbereitung im sozialen Leben.

Bis auf Christum war die Menschheit eines realen Zentrums beraubt und spaltete sich in Folge dessen in sich bekämpfende Teil-Stämme, Städte und Völkerschaften. In einigen dieser Teile trat zuweilen das Bestreben nach Herrschaft über die ganze Welt hervor, und dieser Drang, abgesehen von den wilden und mißgestalteten Formen, die er im Allgemeinen annahm, erwies sich als das unklare Vorgefühl und die Vorwegnahme zukünftiger Einheit. Doch unabhängig davon, ob dieser oder der andere der vereinzelten Teile der Menschheit darnach strebte, sich alle übrigen Teile unterzuordnen und konsequenter Weise zu einer Einigung in Form einer Universalmonarchie zu gelangen; in jedem dieser Teile tritt von Anfang an irgend eine keimartige Verwirklichung der messianistischen dreieinigen Form zu Tage, jeder von ihnen macht den Versuch innerhalb der engen Grenzen seines sozialen Lebens die ganze Fülle des menschlichen Daseins zu umfassen und auszuschöpfen. Diese dreieinige Form des sozialen Lebens wurzelt in der Natur des Menschen selbst: jede menschliche Existenz gestaltet sich 1. aus durch Tradition bewahrten Tatsachen der Vergangenheit, 2. aus Handlungen, die durch Forderungen der Gegenwart hervorgerufen sind, und 3. aus Bestrebungen um einen besseren Zustand, die mehr oder weniger von einem Vollkommenheitsideale der Zukunft bestimmt sind. Im sozialen Leben erscheint die Vergangenheit durch die abgetretenen Geschlechter dargestellt, die Gegenwart — durch die Menschen des heutigen Tages und endlich verkörpern sich die natürlichen Bestrebungen für die Zukunft im kommenden Geschlecht. —

1. Die soziale Dreieinheit.

Die dreieinige Ausdrucksform in diesem ununterbrochenen Wechsel der Geschlechter besitzt augenscheinlich eine rein relative und ihrem Wesen nach illusorische Bedeutung. In Gott als dem absoluten Wesen verbleiben alle drei Hypostasen der Dreieinigkeit ewig in völliger und vollkommener Herrschaft über sich selbst: der Vater bleibt im Sohn der Sohn im Vater und beide zusammen verbleiben im hl. Geiste, „in welchem sich das göttliche Sein endgültig seiner selbst bemächtigt und diesen Herrschaftsbesitz in vollkommener Weise genießt"*), wogegen der Mensch die aktuelle Beherrschung der Ganzheit seiner Existenz nicht zu vollziehen vermag, da jene für ihn immer mehr oder weniger ein Desiderium der fernen Zukunft bleibt: diese Zukunft kann aber nicht ein Gegenstand des Besitzes im eigentlichen Sinne sein, sondern nur das Objekt des Trachtens und Strebens. Daher stellt die trinitarische Form in unserem materiellen oder animalischen Leben ihrem Wesen nach sich eher als Symbol denn als Wirklichkeit dar: das natürliche Leben ist bestrebt, den unaufhaltbaren Strom der Zeit zu hemmen, ein für alle Mal die bestimmten Beziehungen festzusetzen, doch erreicht dieses Streben niemals sein Ziel: ein jedes Geschlecht kommt mit unausweichlicher Notwendigkeit aus der Vergangenheit, verharrt nur auf einen Augenblick in der Gegenwart, um sich mit unaufhaltbarer Kraft in die Zukunft zu stürzen; die Zukunft wird Gegenwart, um dann im Nichtsein und in der Vergessenheit der Vergangenheit zu verschwinden.

„Ein jedes Geschlecht trachtet darnach, der ganzen Gegenwart Herr zu werden, doch da ein jedes das gleiche Recht auf diesen Besitz hat, so vermag nicht eines dieses Ziel in Wirklichkeit zu erreichen; und alle werden eins nach dem anderen nach fruchtlosen Anstrengungen, den Strom des Zeitgeschehens aufzuhalten — von ihm verschlungen. Doch dieser fortdauernde Wechsel in der Geschlechterfolge schöpft das gesamte menschliche Dasein nicht aus. Hier haben wir's nur mit der animalischen Menschheit zu tun,

aber es gibt noch eine soziale Menschheit, die noch nie durch eine materielle Wirklichkeit sich eingeschränkt sah und sich nie daran genügen ließ, der realen Tatsache der Existenz nachzujagen und sie festzuhalten. Die menschliche Gesellschaft hat bereits auf den niedersten Stufen immer der Tatsache ein Prinzip und der Wirklichkeit eine Idee untergelegt. Der gegenwärtige Augenblick, die Wirklichkeit pflegt für die menschliche Gesellschaft niemals weder blos mechanische Folge-Erscheinung der Zeit zu sein, ein reines postea ihrer Vergangenheit, noch auch ein rein mechanisches und zeitloses Antezedens, das bloße antea ihrer Zukunft: diese Wirklichkeit ist stets mit zwei anderen Bestimmungen durch ein inneres und geistiges Bindeglied verknüpft, welches ihre Vergangenheit und Zukunft ordnend zurechtstellt und, wenn auch den Strom des materiellen Daseins nicht aufhält, so wenigstens diesen Strom in das ihm bestimmte Bett leitet und die schlechte Unendlichkeit der natürlichen Zeit zum System der historischen Entwicklung umgestaltet. In jeder menschlichen Gesellschaft, wie barbarisch sie auch sein mag, existieren außer den materiellen Interessen des Augenblicks und höher als diese die religiöse Tradition und das prophetische Ideal. Statt dessen, daß die Vergangenheit — etwa nach Art jener Wilden, die ihre altgewordenen Eltern erschlagen und auffressen — schonungslos verdrängt wird, erhält sie sich in kindlicher Pietät in der Tradition, als Grundlage und bleibende Sanktion der Wirklichkeit; und die Zukunft, statt ein Gegenstand der Furcht und eines erbarmungslosen Schicksals zu sein — nach Art des Kindesopfers in den Flammen des Egoismus, das vom glühenden Molochgötzenbilde verzehrt wird — fühlt sich berufen und stellt sich dar als das wahre Ziel und die wahrhafte Grundlage des gegenwärtigen Daseins, als seine Freude und Krone. So sehen wir an der Spitze jeder menschlichen Gesellschaft eine Dreieinigkeit regierender Klassen, die teils mit der natürlichen dreifachen Wechselbeziehung der Geschlechteraufeinanderfolge verbunden, aber niemals mit ihr identifiziert erscheinen“* .

2. Das Priestertum und der Kriegerstand.

„Auf dem ersten Platze steht die Geistlichkeit oder das heidnische Opferpriestertum, die den Vätern des alten Geschlechts entspricht. Und in der Tat wurde anfänglich der oberpriesterliche Dienst im Leben der zerstreuten Völker von den Familienvätern vollzogen und der häusliche Feuerherd diente als Hauptaltar. Uebrigens stellte auch sogar in diesem Urstande der Vater etwas Großeres dar als die spezielle Tatsache naturhafter Vaterschaft, er war in seiner hohenpriesterlichen Würde mit der unbedingten Tatsache göttlicher Vaterschaft verbunden, mit jenem ewig Vergangenen, das der Vielerleiheit von Wesenheiten vorangegangen war und ihnen als Vorbedingung gedient hatte. Im Unterschiede von der Tierwelt erschien in der Person der menschlichen Väter die materielle Erzeugung als gesellschaftliche Einrichtung und religiöse Machtautorität. Und war der Vater Priester, der Vermittler zwischen Gegenwart und Vergangenheit, so vereinigte sich der abgeschiedene Ahne bei seiner Rückkehr in die unsichtbare Welt mit der absoluten Vergangenheit selbst, mit der ewigen Gottheit und wurde zum Gegenstand des Kultus. Der Ahnenkultus ist in der Tat ein Gesamt-Element der Religion. Auf diese Weise verknüpfte das Priestertum der unmittelbaren Vergangenheit die lebenden Väter und Priester, die menschliche Gegenwart mit der entfernteren und allgemeineren Vergangenheit, mit den geheimnisvollen Tatsachen, die mit unbedingter Notwendigkeit unserer Existenz vorausgehen und sie bestimmen.

Auf dem zweiten Platze erblicken wir die Kriegerklasse, die durch Kraft und Kühnheit der Gesellschaft die realen Mittel ihrer Existenz sichert und den täglichen Bedürfnissen der gegebenen Minute Genüge leistet. Diese Klasse ergänzt sich natürlich der Hauptsache nach aus den Söhnen der Familien, aus dem gegenwärtigen Geschlecht. Und obgleich auch das alte Geschlecht an den Kriegsunternehmungen Anteil nahm, so waren doch nicht Priamos und Nestor, sondern Hektor und Achilleus die Heer-

führer, den ersten Platz zugleich den alten Vätern abtretend, da ja doch alles darauf ankam, die Wohlgeneigtheit der Götter auf dem Wege der Opfer zu gewinnen. Auf diese Weise entspricht das Verhältnis zwischen den zwei ersten Hauptklassen der Gesellschaft in ausreichendem Maße der Beziehung zwischen den beiden Geschlechtern des natürlichen Lebens in Gegenwart und Vergangenheit. Doch wenn diese Analogie weiter fortginge, wenn die Zukunft des sozialen Körpers auch im kommenden Geschlechte oder vorzugsweise in ihm — in der Nachkommenschaft vorgestellt erschiene, die ihre Voreltern in derselben Weise ersetzte, wie sie selbst durch die eigene Nachkommenschaft ersetzt werden würde u. s. w., so mußte sich die soziale Existenz mit der schlechten Unendlichkeit des natürlichen Lebens vermischen, sie wäre nicht mehr Geschichte und Fortschritt, sondern blos ein ewiger zweckloser Wechsel. So liegt's aber in der Tat keineswegs"*).

3. Die Propheten.

„In jeder Gesellschaft gab's von Alters her außer den Priestern und Kriegern eine Kategorie von Menschen aller Altersstufen, Geschlechtsunterschiede und Lebensumstände, die die menschliche Zukunft in Entzückungszuständen vorwegzunehmen vermochten und, auf die Bestrebungen jener Gesellschaft, in deren Mitte sie lebten, antwortend, regierten. Im natürlichen Leben erscheint die dritte Bestimmung, statt daß sie die wirkliche Einheit des zweiten und dritten wäre, im Wesentlichen blos als ihre einfache Wiederholung. Das kommende Geschlecht repräsentiert die Zukunft blos in trügerisch vorübergehender Weise, ähnlich, wie in der unbestimmten Reihenfolge das eine Glied keine größere Bedeutung einem jeden anderen gegenüber besitzt. In der Ordnung der natürlichen Aufeinanderfolge der Dinge bedeutet das Erscheinen des neuen Geschlechts nach dem alten noch nicht, daß es damit an und für sich ihnen schon vorausgeeilt und dem Ideale oder der Vollkommenheit schon näher gekommen wäre. Infolgedessen fordert

der wahre gesellschaftliche Fortschritt, unabhängig vom endlosen Wechsel der Geschlechter, daß als wirkliche Vertreter der Zukunft auch Leute da seien, die im geistigen Leben einen wirklichen Schritt voraus getan haben, die geeignet sind, das Streben ihrer Zeitgenossen zu befriedigen und der gegebenen Gesellschaft ihr Ideal in dem Maße vorzuführen, als sie dieses zu erfassen und jene Sehnsucht ins Leben umzusetzen vermag.“*). Diese Männer einer Ideal-Zukunft nennt Solowjew mit dem allgemeinen Namen Propheten.

Oft versteht man unter dieser Bezeichnung Jemanden, der die Zukunft voraussagt. Nun besteht zwischen der Wahrsagerin und dem wahren Propheten annähernd derselbe Unterschied, „wie zwischen dem Hetman einer Räuberbande und dem gesetzlichen Oberhaupte eines großen Reichs oder zwischen dem Vater der Urfamilie, der den Seelen der Ahnen das Opfer darbringt und dem Papst, der seinen Segen urbi et orbi erteilt und den Seelen im Fegefeuer den Himmel öffnet. Doch abgesehen von diesem Unterschiede, der mit dem geringeren oder umfangreicheren Kreise der Tätigkeit zusammenhängt, gilt's noch eine andere Unterscheidung zu treffen. — Man kann die Zukunft nicht nur mit Worten, sondern auch mit der Tat voraussagen, indem man Zustände und Beziehungen partiell in Entzükkungs-Extase vorwegnimmt, die nichts mit der gleichzeitigen Lage der Menschheit zu tun haben. Das ist nun Prophetentum im eigentlichen Sinne des Wortes, das außerdem noch eine unbestimmte ganze Reihe von Abarten und Stufen aufweist.

Der afrikanische Zauberer z. B. nimmt die Macht für sich in Anspruch, nach Wunsch Regen und heiteres Wetter hervorzurufen. Diese höchste Macht des menschlichen Willens über die Kräfte und Erscheinungen der materiellen Natur ist etwas dem menschlichen Wesen Eigentümliches, soweit es sich in völliger Einigung mit der schöpferischen und allmächtigen Gottheit befindet. Diese Einigung, unserem gegenwärtigen Zustande im Allgemeinen fremd, ist lediglich das ideale Ziel, die entfernte Zukunft, der wir zu-

streben; und der Nießbrauch jener Macht, die in Beziehung zu dieser Zukunft steht, ist die Vorwegnahme der Zukunft oder der prophetische Akt. Die Gabe jedoch des Zauberers, der sich nicht im Besitz der sittlich-religiösen Vorbedingungen der übernatürlichen Macht befindet ist nicht wahres Prophetentum; und wenn er auch tatsächlich Gebrauch von ihr macht, so geschieht das nur auf rein empirischem Wege. Andererseits falls diese magische Kraft auch sogar nur eine spitzbübische Prätension wäre, bleibt sie nichts desto weniger eine Vorwegnahme — wennngleich auch nur im Wunsch und Streben — eines höheren Zustandes und einer idealen Zukunft, die dem Menschen beschieden ist. Und gehen wir vom afrikanischen Zauberer zum wahren christlichen Wundertäter über, — wie es der hl. Franz von Assisi war — so finden wir in seinen Wundern diejenige Macht des menschlichen Wirkens wirksam, die auch der Zauberer des wilden Volksstammes besitzt oder sich über die Kräfte der äußeren Natur gewaltsam anmaßt. Diese Macht ist in beiden Fällen begrenzt. Denn die wundertätige Kraft der größten Heiligen war weder in ihrer Dauer beständig, noch universal in ihrer Anwendung. Doch der gewaltige Unterschied liegt eben darin, daß der Heilige die wichtigste innere Vorbedingung der übernatürlichen Macht für den Menschen kennt und sie in der sittlichen Einigung mit der Gottheit besitzt. Auf diese Weise ist seine auf sittlicher Ueberlegenheit gegründete Macht das wahre und direkte, wenn auch nur schwache Abbild göttlicher Allmacht, die nicht die blinde Kraft, sondern die logische Folge der substantiellen Vollkommenheit darstellt, die dem absoluten Wesen gegenwärtig ist. — In dem Maße als der Heilige an dieser Vollkommenheit teilnimmt, ist er auch der göttlichen Macht teilhaftig, indem er in sich die Vorwegnahme unseres Endzustandes, die nicht nur tatsächlich, sondern auch innerlich wahr, in sich selber vollkommen, wenn auch äußerlich nicht vollständig ist.

Vergleichen wir nun auf einem ganz anderen Gebiete des prophetischen Dienstes den großen griechischen Weisen mit dem hebräischen Naba (Seher)! Platon gibt uns in

seinem „Staat" das Idealbild einer menschlichen Gemeinschaft, die sich auf den Grundlagen der Gerechtigkeit und Vernunft organisiert. — Dieses Ideal ist eine inspirierte Vorwegnahme der Zukunft, die sich teilweise in der europäischen mittelalterlichen Gesellschaft seiner Zeit auch verwirklicht hat. So war also Platon ein Prophet, doch er war es nur in jenem Sinne, wie der afrikanische Zauberer ein Wundertäter war: er verfügte nicht über die wahrhaften Vorbedingungen, auf Grund derer allein sein Ideal eine Verwirklichung finden konnte, und er kannte sie nicht einmal. Er begriff es nicht, daß für einen gerechten und vernunftgemäßen Aufbau des sozialen Daseins Gerechtigkeit und menschliche Vernunft allein unzureichend sind und daß das Ideal der gerechten und weisen Gesellschafsordnung, die der Philosoph erdacht, erst durch die entsprechende sittliche Mitwirkung von Seiten dieser Gesellschaft selbst fruchtbar gemacht werden muß. Um sich entsprechend dem Ideal des Guten aufzuerbauen, müßte die Gesellschaft, wie sie nun einmal vom Bösen geknechtet ist, — erst erlöst und wiedergeboren werden. Abstraktes Nachdenken aber erlöst noch nicht. Der Idealismus Platons besaß, obgleich die soziale Wahrheit entzückt bereits vorwegnehmend noch nicht den Weg, auf dem sie zu erreichen gewesen wäre, und so vermochte er seinem Projekte kein Leben einzuhauchen. Darin besteht auch der grosse Unterschied zwischen der philosophischen Prophetie der Hellenen und dem religiösen Prophetentum der Hebräer. Der israelitische Seher, dem sich die Wahrheit vermittelst persönlichen Verhältnisses zum lebendigen Gott — dem Gott der Geschichte — enthüllte, eignete sich in Entzückungen die ideale Zukunft nicht auf dem Wege abstraktes Denkens an, sondern durch die Seele und das Herz. Er bahnte den Weg, er erweckte Leben. In seiner Prophetie lag, wie bei Platon, das Ideal vollkommenen Gesellschaft beschlossen, doch entfernte sich dieses Ideal nach ihm nie von der inneren Vorbedingung, die für seine Verwirklichung bestimmend gewesen wäre, der freien und tatkräftigen Einigung der Menschheit mit Gott. Und die wahren Seher wußten sicher-

lich, daß diese Einigung auf dem Wege eines langen und komplizierten gottmenschlichen Progresses sich vollziehen müsse, in einer Reihe wechselseitiger Auswirkungen und im steten Zusammenhange mit Gott und dem Menschen.

Und sie wußten nicht nur darum im Sinne eines allgemeinen Prinzips, sondern sie sprachen es auch offen in jedem gegebenen Augenblicke aus, daß die Menscheit in ihrem zeitweiligen Zentralorgan — dem hebräischen Volk —dafür tatkräftig einzutreten habe, daß es mit Erfolg an der Vorwärtsbewegung des gottmenschlichen Werkes teilnehme. Ihre (der hebräischer Seher) Wirksamkeit war eine vollständige, denn einerseits wiesen sie auf das unbedingte Ziel in der fernen Zukunft hin und andererseits gaben sie für den gegenwärtigen Augenblick das wirksame Mittel an die Hand, das die Menscheit diesem Ziele näher bringen konnte.

Unter dem allgemeinen Terminus der Prophetie alle menschlichen Vorausnahmen einer idealen Zukunft zusammenfassend, geben wir uns auf diese Weise Rechenschaft über den tatsächlichen gewaltigen Unterschied, der nicht nur die dämonischen Beschwörer, sondern größtenteils auch die erhabenen Genien der Menschenwelt von den wahrhaftigen Propheten des lebendigen Gottes unterscheidet."*)

§ 2. Die messianischen Vorbereitungen der vorchristlichen Welt in Religion und Philosophie.

1. Indische Religionsphilosophie.

In Folge der Wirkung des Göttlichen Wortes ziehen sich die getrennten Teile des menschlichen Geschlechts zusammen und einigen sich in einzelnen Kirchen und Staaten: wenn in der uranfäglichen Gesellschaft ein jeder Familienvater Priester und jeder Sohn Krieger ist, so isolieren sich im Lauf der Zeiten Priesterschaft und Kriegsheer von einander und bilden besondere soziale Körperschaften.

„Während inzwischen die zerstückelten und verstreuten Elemente des geistlichen und natürlichen Körpers der

Menscheit sich so unter der Wirkung des historischen Wortes in der partiellen Einheit der Kirchen und den Keimanfängen staatlicher Ordnung sammelten, entfaltete die Seele der Menschheit, im breiterem Maßstabe die Phasen des kosmogonischen Prozesses wiederholend, ihre Anstrengungen, um damit in immer nähere Verbindung mit dem Geiste der ewigen Allweisheit zu gelangen. In Indien trat die Seele der Menschheit anfangs in den Gründungen der Weisen und Heiligen des orthodoxen Brahmaismus in Erscheinung, dann in der Lehre des orthodoxen Weisen K a p i l a, des Begründers der Sankhya-Philosophie und endgültig in der neuen Religion des B u d d h a S a k j a-M u n i, die das Absoluteer kannte und haupsächlich in seiner negativen Form, als den Gegensatz zum außergöttlichen Zustand und zur Natur der Welt lieb gewann. Hier empfand diese Seele erstmalig so tief die Eitelkeit des materiellen Lebens, es entstand in ihr ein unbezwingbarer Abscheu vor diesem Scheinleben, das eher ein Tod, als ein Leben war und sich einmal unaufhaltsam verschlingen mußte, weil sie für sich weder Erfüllung ihrer Wünsche noch irgend welche Befriedigung zu finden vermochte.

Doch der Abscheu vor dem lügnerischen Leben enthüllte noch nicht das wahre Leben. Und die Seele der Menschheit in ihrer i n d i s c h e n Erscheinung, obgleich sie in vollkommener Zweifellosigkeit und mit staunenswerter Kraft es bestätigt hatte, daß das Absolute nicht in der materiellen Welt zu finden und daß es weder Natur noch Welt sei, — war nicht destoweniger unfähig zu erkennen und es auszusprechen, w o es denn zu finden sei und w a s es denn wäre. Statt nun aber jenes Unvermögen einzugestehen und nach seiner Ursache zu forschen, erkannte die indische Weisheit in ihrer Ohnmacht als das letzte Wort der Wahrheit, und verkündigte es, daß das Absolute im N i c h t s e i n bestehe und daß es das nicht Existierende — das Nirwana sei.

Indien diente in der Person seiner Weltweisen einige Zeit hindurch der universalen Seele der Menschheit zum nationalen Organ, als diese letztere die Eitelkeit des natür-

lichen Daseins erkannte und sich von den Fußschellen des blinden Begehrens frei gemacht hatte. Es war in der Tat ein universaler Akt dieser Seele, als dieser Gedanke und dieses Gefühl sich Buddhas und seiner Jünger bemächtigte, und sie es zu bestätigen begannen, daß das Absolute nicht ein Etwas und nicht etwas aus dem in der Natur Daseienden wäre. Es war für die Seele der Menschheit notwendig, erst durch diese negative Wahrheit hindurch zu gehn, bevor es sich um die Aufnahme der positiven Idee des Absoluten handeln konnte. Doch die Weisheit oder vielmehr der Unverstand des Ostens besteht darin, daß er die relative und vorbereitende Wahrheit für die volle und endgültige nimmt.“*)

In die Betrachtung des Nichtseins versunken — hat Indien die positiven, schöpferischen Kräfte seiner Seele eingeschläfert und ist in seiner Entwicklung stehen geblieben. Die Völker, die die Religion des Nirwana annahmen, erwiesen sich als ausserhalb der Vorwärtsbewegung der Menschheit stehend. Die Welseele ließ sie bei Seite liegen und begann bei anderen Nationen nach den geistigen Organen zu suchen für ihre neuen Vereinigungen mit dem göttlichen Wesen.

2. Die dualistische Religion des Ostens.

In der indischen Weltanschauung verhüllt sich ein tiefer innerer Dualismus und Widerspruch. „Wenn hier nur die unbedingte und unendliche Geistigkeit für wahr gehalten wird—(wie sie auch immer heissen mag: Paramatma, Brahma, Puruscha, Nirwana) — so ersteht im Gegensatz zu dieser alleinigen, unbedingten Geistigkeit ein vielfaches und fliessendes Dasein der Natur, über das sich nur das Bewußtsein erhoben hat. — Es ist wahr, dieses Dasein wird für eingebildet gehalten und als Trug und Luftspiegelbild gedeutet. (Maja.) Dennoch — sei es als Illusion oder Trug — es existiert jedenfalls und zwar hartnäckig. Ganze Reihen von Buddhas, die die Eitelkeit des endlichen Daseins (des Sansara) erkannt hatten, sind zum Nirwana gelangt, aber das

Sansara wogt immerfort auf und nieder und betrügt listig den Menschen, und Maja brütet ohne Aufhören immer wieder neue verführerische Bilder in ihrem trügerischen Schleier aus. Wenn wir diesen Schleier der Maja d. h. die materielle Sinnenwelt als Trug ansehen, so bedeutet das noch keineswegs, daß sie etwa überhaupt nicht existiert (dann wäre ja auch kein Betrug möglich!), sondern daß dieses Leben etwas des Daseins Unwürdiges sei, etwas, das nicht sein sollte. Das, was nicht da sein sollte und das dennoch existiert und hartnäckig dasteht und auf seinem Dasein besteht — ist das Uebel. Das gegebene Dasein der Welt und des Menschen als Trug — ist das Uebel. Im Gegensatz zu diesem Weltübel bestimmt sich das wahre, übernatürliche Prinzip als das Gute. Auf diese Weise setzt sich an die Stelle des spekulativen, metaphysischen Gegensatzes zwischen der übernatürlichen Wahrheit und dem lügnerischen Sein, der ethisch-sittliche Gegensatz von Gut und Böse. — An Stelle von Buddha und Maja, Nirwana und Sansara treten Ormuzd und Ahriman. Dem praktischen und aktiven Charakter dieser neuer Prinzipien entsprechend, erscheint auch ihr Gegensatz als aktiver Kampf. Dieser Kampf entscheidet sich endgültig mit dem Siege des guten Prinzips, und dem Menschen steht eine Wahl bevor: entweder im Dienste des Ormuzd mit ihm zusammen zu siegen oder gemeinsam mit seinem Gegner unterzugehen. Kampf und Sieg vollziehen sich nicht im Menschen und nicht um des Menschen willen; die Sache wird mit eignen Kräften und für die eignen Zwecke des guten und bösen Prinzips geführt und der Mensch kann sich nur dem einen oder anderen zugesellen und ihre Schicksale teilen. Diese dualistische Anschauung bildet bekanntlich die Grundlage der Zend-Religion und der iranischen Kultur, an welche mehr oder weniger die übrigen Organisationen Vorder-Asiens Anschluß finden."*)

3. Die Idee des ewigen Lebens und der Auferstehung in der ägyptischen Religion.

Die dualistischen Religionen des Ostens leugnen die tatsächliche Selbstständigkeit des Menschen. Es ist wahr, der

Mensch erscheint hier nicht nur als Betrachter, sondern auch als wirkender Faktor der Weltgeschichte; doch der Charakter seiner Aktivität ist ein rein untergeordneter und dienstbarer: der Mensch ist nur ein Teilnehmer am Kampfe der höheren Mächte der auf der einen Seite von Ormuzd, auf der anderen Seite von Ahriman ausgefochten wird. Alles hängt im Kampf davon ab, daß er dem Prinzip des Guten zum Siege verhilft. Wenn das Böse Prinzip alles in's Verderben stürzt und tötet, aber das Gute alles rettet und belebt, so muß auch der endgültige und völlige Sieg der guten Gottheit über die böse allen seinen Geschöpfen das ewige Leben verleihen.

Die Idee des Lebens und des ewigen Lebens liegt der ägyptischen Religion und Kultur als ihr Fundament zu Grunde. Aegypten hat mit allen seinen Kräften das Leben als Offenbarung eines guten Gottes liebgewonnen, und darum wurde ihm der Tod ein Gegenstand seiner Hauptsorge. Es lehnte aufs entschiedenste jede Aussöhnung mit dem Tode ab, denn es glaubte an einen lebendigen Gott.

Die ägyptische Gottheit ist nicht ein einsamer und in sich versunkener Allgeist Brahma, der kein Gegenüber besitzt, aber auch nicht der strenge Ormuzd, der als sein Gegenüber nur den im schonungslosen Kampfe allein auf ihn einwirkenden Gegner kennt; die ägyptische Gottheit trägt eine positive Möglichkeit lebendiger Beziehungen in sich, sie besitzt eine ewige Natur, als Lebens- und Entwicklungs-Prinzip; dank dieser Natur, als ihrem weiblichen Prinzip, offenbart sie sich selbst in ewiger Neugeburt und entfaltet sich in einer Götter-Trias, die in lebendiger Verbindung mit sich steht.

Das Leben ist im allgemeinen die Vereinigung des geistigen Prinzips mit der Materie oder der Natur, eine Inkarnation des Geistes, eine Vergeistigung der Materie. Für den Menschen kommt das Werk des Lebens vor allem erst in der natürlichen, animalischen Geburt in Betracht. Doch verleiht diese Geburt noch kein ewiges Leben. Auf den Befehl der Natur sich vermehrend, dient der Mensch sowohl dem Gott des Lebens, als auch dem Gott des Todes;

dem Agatho-Dämon und dem Kako-Dämon. Aber es entspricht das keineswegs seinem Willen. Die Unzulänglichkeit der physischen Geburt erklärt sich daraus, daß der Mensch hier nicht die Materie beherrscht und sie nicht zu seinem Werkzeug macht, sondern im Gegenteil sich ihr zu Zeiten passiv hingibt und selbst ihr Werkzeug wird. So hat denn der Mensch seine Erkenntnis- und Willenstätigkeit auf die äußere Materie zu richten, sich ihrer zu bemächtigen und in ihr das höhere geistige Prinzip zu verkörpern oder mindestens ihr eine ewig dauernde Form aufzuprägen. Das ist Sache des Schöpfer- und Künstlertums im breitesten Sinne des Wortes, und das wurde die religiöse und Lebensaufgabe des Aegypters, nach dieser Seite wandte sich sein letztwilliges Streben und Trachten. War der Inder in der Religion spekulativer Betrachter, der Iranier kämpfender und handelnder Kraftmensch, so war der Aegypter hier hauptsächlich Künstler. Der Endzweck dieser Kunst war seiner Ansicht nach der Sieg über den Tod, die Verewigung des Lebens, die Belebung des Toten. Wie der Architekt und der Bildhauer-Zeichner verlieh er dem Stoff ewige ideale Formen. Diese im Verlauf von Jahrtausenden ausdauernden Formen stellen in sich den ersten Sieg über den Tod dar; in ihnen findet sich kein wirkliches Leben, aber dennoch handelt es sich hier um den Sieg des lebendigen Menschengeistes über den toten Stoff. Als entscheidender Sieg des Lebens erscheint der Ackerbau, welcher in unveränderlicher Ordnung aus der toten Erde lebendige und lebenspendende Pflanzen hervorbringt.

Hier wandelt sich die tote Erde selbst durch die Wirkung des lebendigen Geistes zum Mittel des Lebens und ernährt durch sich selbst die Lebenden. Der Ackerbau war die Hauptkunstfertigkeit der Aegypter; aber auch in ihm drückt sich der Triumph des Lebens nicht voll und dauerhaft genug aus. Und doch vermochte trotz der in Aegypten in voller Blüte stehenden Priestermedicin (einer neuen Lebenskunst) und trotz deren Hilfe im Hinblick auf den Tod der Lebenden — der Aegypter sich mit diesem Fehlschlage nicht auszusöhnen und wünschte nicht, den toten Körper

der toten Erde anzuvertrauen, sondern bewahrte die Leichen der Menschen und Tiere sorgfältig bis auf die allgemeine Auferstehung. Nur in dieser tatsächlichen Wiederbelebung alles Gestorbenen, in der Wiederherstellung und geistigen Wiedergeburt alles Fleisches konnte der Aegypter den höheren und endgültigen Zweck des Daseins erblicken, dessen vollkommene Verwirklickung er vom künftigen geheimnisvollen Wirken Gottes selbst erwartete. Diese große religiöse Idee einer allgemeinen Auferstehung oder Wiederherstellung aller Dinge (ἀποκατάστασις τῶν πάντων) ist eine spezifisch ägyptische Idee"*).

4. Die hellenische Weisheit. Die Offenbarung der Wahrheit im reinen Denken und in der reinen Schönheit.

Der religiöse Mensch des Ostens erhob sich auf der letzten Stufe seiner geistigen Entwicklung zur Idee einer allgemeinen Auferstehung von den Toten, doch suchte er, nach erfolgter Vergottung der Idee des Lebens, resultatlos nach den Wegen, um sie tatsächlich dem alles forttragenden Strome des vergänglichen Lebens zu entziehen; es erwies sich ihm hier die Idee der allgemeinen Auferstehung nur als unklares Vorgefühl und nicht als wirklicher Weg zur völligen und endgültigen Verewigung des Lebens. Die Verewigung des Lebens läßt sich allein und ausschließlich nur in der Vereinigung mit der Göttlichen Weisheit erreichen; diese Vereinigung war für die Völker des Ostens jedoch schon darum unmöglich, wei die Offenbarung der Göttlichen Welt selbst auf dieser Stufe als äußerst unvollkommen sich erwies und durch Beimischung von Gebilden sinnlicher Vorstellung und durch naive Uebertragung rein menschlicher Kräfte und Verhältnisse in das Gebiet des absoluten Seins entstellt war.

Die folgende Stufe in der Entwicklung der Weltseele hatte die Aufgabe, diese Verunstaltungen abzuwerfen, um die Offenbarung des Absoluten in den Schöpfungen der reinen Schönheit und des abstrakten Gedankens zu suchen, der den Erdenstaub von seinen Füßen geschüttelt hatte. Im Schaffen

der erleuchteten Weltweisen, Dichter und Künstler Griechenlands erkannte und gewann die Weltseele das Absolute nicht wie das Nichtsein der Buddhisten lieb, nicht wie den nie endenden Kampf des guten und des bösen Prinzips, in welchem die Religion des Ormuzd und des Ahriman die Grundlage unserer Wirklichkeit erblickt, nicht wie die vergeblich nach wahrer Unsterblichkeit seufzende Idee des Lebens, die die Aegypter begeistert, — sondern als das ewige System der intellelligiblen Wahrheiten, die in den Ideen des Guten, Wahren und Schönen gipfeln und sich hier auf Erden in den sinnlichen Ausdrucksformen der Schönheit widerspiegeln.

„Der Schülerin Aegyptens — Hellas genügte ihre religiöse Künstlerschaft nicht, und sie rief die freie menschliche Kunstfertigkeit ins Leben. In einer Zeit, als das Schaffen des Ostens ganz und gar im Götterdienste aufging, waren in Griechenland diese Götter selbst ein Erzeugnis der Dichter; nach dem Zeugnis Herodots erfuhren die Griechen nur von Homer und Hesiod die Namen und Taten der Götter. Die griechische Poesie diente direkt der Erhebung und dem Preise des menschlichen Prinzips vor dem der Gottheit. Wie unbedeutend sind doch in der Ilias, wo die Olympier sich so viel mit menschlichen Dingen abplacken, alle ihre Anstrengungen angesichts der einen Entscheidung des Achilleus, auf dessen Eingreifen oder Feiern sich alle Blicke der Menschen und Götter konzentrieren! Wie kläglich erscheint der boshafte, aber so ohnmächtige Götterkönig im Hinblick auf den Menschen, den Titanen Prometheus und wie nichtig mutet uns die Autorität unmenschlichen Gesetzes an angesichts des menschlichen Gefühls einer Antigone.

Die Kraft des menschlichen Prinzips in der freien Kunstfertigkeit verkündend, schuf Griechenland auch die freie Philosophie. Der Inhalt der philosophischen Hauptlehren ist hier nicht neu: diese Ideen waren ja auch dem Osten bekannt. Doch der Plan, die Prinzipien aller Dinge nur in rein theoretischem Interesse zu erforschen und jene Form des freien Philosophierens, die wir in den Dialogen Platons und in den Werken des Aristoteles finden, — das

war doch etwas Neues, der direkte Ausdruck der Selbsttätigkeit des menschlichen Verstandes, wie ein solcher im Osten weder bisher noch nachher jemals erschienen ist.

Die Energie des freien menschlichen Prinzips hat sich vom Persischen Einfall her für Griechenland abgeklärt und ein üppiges Erblühen der klassischen Kultur herfvorgerufen; doch erwies sie sich für das innere Uebel als ohnmächtig. Die menschliche Kunstfertigkeit erschien blos als Schmuck des Lebens, ohne es umzuschaffen, während auf seinem Grunde jene dunkle Kraft zurückblieb, jenes Uebel der menschlichen Natur, welches in der griechischen Geschichte in jenen fortwährenden inneren Zwistigkeiten der Städte untereinander und im ununterbrochenen bis zur tierischen Grausamkeit sich steigernden harten Kampfe der Parteien und Klassen im Inneren eines jeden Staates sich dokumentierte. Und es ist keineswegs verwunderlich, daß das gesellschaftliche Leben der hellenischen Städte ein trauriges Bild der Gewalttätigkeit und der Uneinigkeit bot, wo die beständige Grundlage dieses freien Lebens — die Sklaverei war. Der Mensch als Künstler war dem gesellschaftlichen Uebel gegenüber machtlos; ohnmächtig ihm gegenüber auch der Mensch — als Denker.“*)

Der hellenische Idealismus war eine große Wahrheit, eine positivere und vollständigere als alles in dieser Hinsicht von der Weltseele vorher Erreichte, aber es war noch nicht die vollkommene, endgültige Wahrheit. Die ideale Welt, die in der Philosophie des Größten der Hellenen, Platons meist völlig abschließend dargestellt ist, wird hier vom rein theoretischen und ästhetischen Gesichtspunkt untersucht; das Reich der Ideen war für den Griechen lediglich ein Gegenstand der Anschauung, es trat in den äußerlichen Formen plastischer Schönheit in die Erscheinung, und verblieb folglich jenseits der Grenzen des wirklichen Lebens. Damit offenbarte die obere Welt ihre Ohnmacht im Verhältnis zur niederen Welt: der unbedingt innerhalb seiner Grenzen geschlossene Kreis der ewigen und unabänderlichen Ideen vermag nicht die böse, irdische Wirklichkeit zu durch-

dringen und sie innerlich umzugestalten. Doch ist die Ohnmacht mit der unbedingten Wahrhaftigkeit und Göttlichkeit der höheren Welt unvereinbar.

„Das intelligible Licht der höheren Welt soll in dieses moralische und praktische Leben der niederen Welt hinüberströmen; der göttliche Wille soll auf der Erde wie in den Himmeln zur Verwirklichung gelangen. Das Wort Gottes ist nicht nur die Sonne der Wahrheit, die sich im ruhelosen Strom des natürlichen Lebens spiegelt, — es ist auch noch der wohltätige Engel, der zu diesem Strome herniedersteigt, um seine Wasser zu reinigen und unter dem Schlamme der Leidenschaften und dem Sande menschlicher Verirrungen die Quelle lebendigen Wassers zu erschliessen, das in die Ewigkeit quilt. Die griechische wie die indische Weisheit wollte endgültig auf jener Stufe der Wahrheit stehn bleiben, die sie erreicht hatte. Das letzte Wort dieser griechischen Weisheit, die Philosophie des Neo-Platonismus, bestand noch auf einer anderen weiteren Forderung als selbst Platon, dem rein theoretischen und kontemplativen Charakter des Alltagsl-lebens. Nach Plotin soll der wahrhafte Weise jedem praktischen Zwecke, jeder Tätigkeit und jedem gesellschaftlichen Interesse fremd gegenüber stehn. Er muß der Welt entfliehen, um sich zunächst auf dem Wege abstrakter Meditation bis zur intelligiblen Welt zu erheben und dann durch die Extase vom namenlosen Abgrund der absoluten Einheit verschlungen zu werden. Der Proteus menschlicher Irrungen ist in seiner Tiefe ein gleichartiges Wesen, und diese Identität offenbart sich im Besondern in den endgültigen Resultaten der Systeme, die dem Anschein nach so ungleichartig sind. So unterscheidet sich auch das neoplatonische restlose Aufgehen im unaussprechlichen Absoluten vom buddhistischen Nirwana nur durch die Form des Wortausdrucks“*).

5. Das römische Rechts- und Freiheitsprinzip.

„Doch auch griechische Kunstfertigkeit und Philosophie vermochten nur für eine Zeitlang vom bösen Leben abzu-

lenken, ohne auf die Grundlage dieses Lebens — den menschlichen Willen einzuwirken. Dem künstlerisch veranlagten und dem Denker- Menschen mußte der Mensch des starken Willens und der praktischen Vernunft zu Hilfe kommen. Der für den Augenblick herrschende Römer gab der Welt den Frieden und rechtfertigte seinen Ruf:

Machtvoll unter den Völkern, gerecht, die Frommen [beschützend,
Beugend die Stolzen...

Der menschliche Wille (die Freiheit) als Prinzip des Rechts — das ist die Idee Roms. Das Gesetz des Lebens beruht im Willen des Menschen. Um aber gesetzlich zu sein, muß dieser Wille ein einziger sein, denn viele Willen befinden sich im Widerspruch miteinander. Nur der Wille eines Einzigen, vor dem alle gleich sind, kann Gesetz und Autorität sein. Die Vielherrschaft bringt nichts Gutes mit sich: Einer soll Herscher sein. Wenn aber der Wille des einen Menschen für die anderen Gesetz ist, so fragt es sich, was er denn für seinen Träger ist? Wenn er keinen höheren über sich anerkennt, so ist er autonom und seine Herrschaft — reine Willkürherrschaft. Der Wille ist der Mensch selbst und die auf den Menschen als Prinzip gegründete klassische Kultur erreicht ihren vollen Ausdruck in der Vergottung des Menschen selbst—in der Apotheose des Imperators. Die antike Welt, an den Idealen der Kunst und den Ideen der Philosophie keine Genüge findend, dürstete darnach, sich einer lebendigen Kraft unterzuordnen, die in sich den Menschen selbst darstellt — und sie erhob den Cäsar zum Gegenstand göttlicher Anbetung. Für den Cäsar waren keine besonderen Eigenschaften notwendig, in ihm erblickte man auch nicht den Vertreter gewisser höherer Kräfte: er selbst war der oberste Gott, weil über ihm niemand und nichts Höheres vorhanden war. Ein so vollkommener, autonomer Mensch konnte nur einer sein. Jeder konnte Cäsar werden, aber im gegebnen Momente war es nur der Eine.

Der Westen, der an das menschliche Prinzip glaubte und ihm Anbetung zollte, suchte den vollkommenen Menschen. Die Schönheit menschlicher Form und die Höhe des menschlichen Gedankens, die sich in Hellas gezeigt hatte, genügte

ihm nicht; — er schürfte tiefer, indem er die Vollkommenheit im Menschen selbst suchte d. h. in seiner bedingungslosen Freiheit oder Autonomie. Tiberius und Nero haben es der Welt bewiesen, welche Vollkommenheit im Menschen selbst steckt. Als Weltherrscher, die jeder äußerlichen Bestimmung und Einschränkung überhoben waren, offenbarten sie in ihrer Person die menschliche Natur in ihrer unbedingten Freiheit. Diese unbedingte Freiheit erwies sich als Sinnlosigkeit. Die Welt, die die Vollkommenheit im Menschen suchte, vergöttlichte den Menschen selbst und erblickte in ihm — ein rasendes Tier. Es zeigte sich in völliger Klarheit, daß die Vollkommenheit des Menschen nicht in ihm selbst liege"*).

6. Forderung einer realen Gottesoffenbarung im Osten. Alexandrinische Religionsphilosophie.

„Mittlerweile suchte andererseits der Osten, der die Vollkommenheit im Menschen nicht anerkannte, den vollkommenen Gott und erkannte ihn — in Indien als vollkommene Unendlichkeit, als vollkommenes Licht und das absolute Gut — in Iran, als das vollkommene Leben — in Aegypten. Der Osten erreichte das Ziel der großen Begierde, in Wirklichkeit diese vollkommene Gottheit zu schauen und zu fühlen, diese Unendlichkeit, dieses Licht und Leben, die sich ihm nur in der Anschauung der Vernunft oder in mythischen Inkarnationen offenbarten. Die göttlichen Kräfte verkörperten sich von altersher in der Welt, aber ihre Inkarnationen erfolgten im Wasser und im Feuer, im Donner und Blitz, in den Körpern von Tieren und in menschlichen Gestalten. Es erschienen Gottmenschen, Söhne Gottes und erlösten Menschen und Völker, doch retteten sie sie von Ungeheueru und wilden Feinden und verliehen ihnen stoffliche Gaben — das Feuer und Gold, das Brot und den Wein. Diese mythischen Gottmenschen, Krischna und Osiris, Attis und Melkart, die ihre göttlichen Kräfte nur im menschlichen Leibe verkörperten, verschwanden zusammen mit ihren Körpern nach Vollendung ihrer phy-

sischen Heldentat und hinterließen nur eine sagenhafte Erinnerung an sich selbst. So wurde die Forderung einer realeren Gottesoffenbarung und einer ununterbrochenen Mittlerschaft zwischen Gott und Mensch aktuell. In Alexandrien — auf aegyptischem Gebiete, wo wir die letzte Phase des religiösen Gedankens des Ostens sich vollziehen sahen, — auf dem von der freien hellenischen Aufklärung befruchteten Boden Aegyptens, — arbeitet sich zum Ausgang der alten Welt eine Anschauung empor, welche die vollkommene Gottheit in ihrer ganzen Reinheit darstellte, als das überzeitliche Gut, das das Leben in sich trägt, und welche damit zugleich — und zwar in der Kraft dieser Vorstellung von der Gottheit, als vollkommener in sich selbst — eine fortdauernde Mittlerschaft zwischen ihr und unserer Welt fordert; denn die unendliche Vollkomenheit der Gottheit macht sie an und für sich für uns unzugänglich und ruft die Notwendigkeit eines Mittlers hervor, andererseits mußte aber ohne diesen Mittler unsere Welt -- der fortdauernden Unvollkommenheit überliefert — die Reinheit der Gottheit trüben. Wenn aber Gott die vollkommene Unendlichkeit und Fülle ist, so kann er nicht durch die Grenzen unserer Natur gehemmt werden. Er muß sich auch in uns offenbaren. Ist die Gottheit das vollkomene Gut, so erlöst sie den Menschen nicht nur von physischen Uebeln durch die äußere heroische Tat, sondern auch vom geistigen Uebel durch die innere Vereinigung mit der sittlichen Kraft des Menschen selbst. Ist endlich die Gottheit das vollkommene Leben, so heilt, belebt und stellt sie durch eigne Einwirkung unsere sterbliche Natur wieder her. Die Gottheit bloß unter der Erscheinung menschlichr Aeußerlichkeit zu schauen ist unzureichend; es ist vielmehr nötig, daß sie sich in realer Weise vermenschlicht d. h. nicht nur den menschlichen Leib mit sich vereinigt, sondern auch sein inneres Wesen, seine vernünftige Seele, seinen Willen und seine sittliche Aktivität sich zu eigen macht.

Der Westen hatte in der Apotheose des Cäsars die Willkür d. h. den Eigenwillen des Menschen zur Gottheit erhoben, doch erwies sich dieser Wille als leer in sich selbst

und bar jedes sittlichen Inhalts: daraus ergab sich die Forderung eines neuen Inhalts, die Forderung statt eines ins Imaginäre gesteigerten menschlichen Wesens in seiner tatsächlichen Vergottung die der Vereinigung des Menschen s e l b s t mit der wahrhaftigen Vollkommenheit des lebendigen Gottes. Um dieselbe Zeit gelangte auch der Osten zur Forderung einer Inkarnation des vollkommenen Gottes, und der Osten fühlte, daß der vollkommene Gott seine Vollkommenheit nur im vollkommenen Menschen zu offenbaren vermöge. Und der lügnerische Mensch-Gott des Westens, der Cäsar, und die mythischen Gottmenschen des Ostens — riefen gleicher Weise den wahren Gottmenschen herbei.“*)

7. Die positive Offenbarung der religiösen Wahrheit im hebräischen Volk.

In den Religionen des Ostens tritt die tiefste Unterordnung des menschlichen Prinzips unter das göttliche zu Tage; doch war diese Unterordnung nur eine passive, da das menschliche Prinzip der Freiheit und Selbständigkeit beraubt war. Anderseits fand der Westen, dem es beschieden war, das rein menschliche Prinzip der Freiheit zur höchsten Entwicklungsstufe zu führen — nicht den Weg zum lebendigen Gott und vermochte nur den „unbekannten Gott“ anzubeten. (Acta Apost. XVII. 23.) Nur e i n Volk der alten Welt — das hebräische — vereinigte in seiner Religiosität das lebendige und intensive Gefühl seiner unzerreißbaren Verbindung mit Gott und eine hohe Energie des menschlichen Prinzips, das sich seiner sittlichen Freiheit bewußt war. Diese in der Religionsgeschichte der Alten Welt einzig dastehende Vereinigung erklärt es auch, warum die positive Offenbarung sich ihr nationales Organ im hebräischen Volke erlesen hatte.

„Das Leben und die Religionsgeschichte der Menschheit konzentrierte sich in diesem einzigartigen Volke, weil es allein den l e b e n d i g e n Gott im Absoluten suchte, den Gott der Geschichte: die endgültige Zukunft der Menschheit war in diesem Volke vorbereitet und enthüllt, weil dieses

Volk allein in Gott nicht nur den sah, der er ist (den Seienden), sondern auch den, der da sein wird (den Kommenden), Jahwe, den Gott der Zukunft. Die Erlösung kam von den Hebräern und konnte nur von ihnen kommen, weil nur sie allein die wahre Erlösung verstanden — nicht als ein Verschlungenwerden durch das Nirwana infolge eines sittlichen und physischen Selbstmordes, nicht in der Abstraktion des Geistes in der reinen Idee—auf dem Wege theoretischer Anschauung, sondern in der Heiligung und Neugeburt des gesamten menschlichen Wesens und seiner ganzen Existenz auf dem Wege lebendiger sittlich-religiöser Aktivität, im Glauben und in Werken, im Gebet, in der Arbeit und in der Barmherzigkeit.

Wenn die Inder und Hellenen bei den Teil-Aspekten der Gottheit stehen blieben, die sie für das Ganze zu halten so töricht waren, und auf diese Weise di eWahrheit in Irrtum verkehrten, so erlangten die Hebräer durch Vermittlung ihrer Religion der Offenbarung — den lebendigen Keim des Göttlichen Wesens in seiner vollen und endgültigen Wahrheit."*)

Selbstverständlich war ihnen diese Wahrheit noch nicht in ihrer ganzen Vollkommenheit enthüllt: ihre uranfänglichen Offenbarungen waren noch sehr weit von Vollendung entfernt und hatten eine überaus langandauernde weitere Entwicklung nötig; nichtsdestoweniger waren die Offenbarungen der alttestamentlichen Religion real und wahr.

„Das war nicht der ferne Widerschein oder der zerstreute Strahlenglanz einer göttlichen Idee, die den Geist eines einsamen Weisen erleuchtete, das waren die wesenhaften Offenbarungen der Göttlichen Allweisheit selbst, die durch persönliche Wirkung des Wortes und des hl. Geistes hervorgerufen und an die ganze Nation in ihrer sozialen Existenzform gerichtet waren. Die Göttliche Weisheit ging nicht blos in das intellektuelle Verständnis der Israeliten über, sie nahm auch von ihren Herzen und ihren Seelen Besitz und offenbarte sich ihnen zugleich in sinnlichen Formen."*)

„Von der Glaubenstat des Erzvaters Abraham bis zur gleichen Glaubenstat der Maria von Nazareth ist die gesamte hl. Geschichte der Hebräer gewissermaßen ein gott-

menschlicher Prozess, eine beständige persönliche und sittliche Wechselbeziehung des Menschen zu seinem lebendigen Gotte, und diese Geschichte vollendet sich faktisch in der persönlichen Vereinigung des lebendigen Gottes mit dem gesamten Wesen des Menschen — mit seiner vernünftigen Seele und dem materiellen Körper.“*)

In der Geschichte Israels, wie sie sich im Alten Testamente spiegelt, — sehen wir eine doppelte Reihe Göttlicher Manifestationen: die erste Reihe hat es mit den Erscheinungen für die subjektive Erkenntnis zu tun, in welchen Gott zur Seele seiner Gerechten, der Patriarchen und Propheten spricht; die zweite Reihe besteht in den objektiven Erscheinungen, in welchen sich die Kraft und die Herrlichkeit Jehovas vor dem gesamten Volke offenbart und die auf materiellen Gegenständen ruhen bleibt, wie z. B. auf dem Brandopferaltar oder über der Bundeslade in der Stiftshütte.

8. Messianische Erziehung des jüdischen Volkes.

„Dieser Doppel-Prozess sittlicher Erneuerung und der äußeren Gottesoffenbarungen mußte sein Ziel erreichen; diese beiden theogonischen Strömungen mußten einander begegnen und in der Hervorbringung eines individuellen Wesens koinzidieren, eines Wesens, das unbedingt heilig und rein nach Seele und Leib — Gott in sich nicht nur sittlich, sondern auch physisch zu verkörpern und in seiner einheitlichen Wesenheit sowohl Jakob mit seinem Bethel-Stein, als auch Moses mit seiner Stiftshütte und Salomo mit seinem Tempel zu umschließen fähig war.

Alle (oder fast alle) Völker besassen in ihren Religionen die Idee des göttlichen Weibes und des göttlichen Mannes; der jungfräulichen Mutter und des Gottes-Sohnes, der auf die Erde niedergestiegen war, um den Kampf mit den Mächten des Bösen anfzunehmen, um zu leiden und zu siegen. Doch es kann nicht geleugnet werden, daß diese universalen Welt-Ideen nur inmitten des hebräischen Vol-

kes in den beiden historischen Persönlichkeiten der Jungfrau Maria und Jesu Christi sich inkarniert und real hypostasiert haben"*).

Diese in ihrer Art einzigartige Erscheinung setzt notwendig auch einen in seiner Art einzigartigen Weg in der Richtung zu ihr voraus — eine besondere Vorbereitung und Erziehung des für ein so hohes Ziel auserwählten Volkes: bestimmt sich doch eine jede Theophanie nicht nur durch die direkte Wirksamkeit der Gottheit, sondern auch durch die Eigentümlichkeit der Umwelt, die sie empfängt. In dem nationalen Charakter der Hebräer nimmt Solowjew drei Haupt-Besonderheiten wahr: eine tiefe Religiosität, die bei den edelsten Vertretern Israels: den Propheten, Märtyrern und Aposteln die Gottergebenheit bis zur völligen Selbstaufopferung steigert; zweitens, eine völlig außerordentliche seinen Kräften entsprechende Entwicklung des Personal-Prinzips (den Humanismus), der sich in äußerster Anspannung des Selbstgefühls, des Selbstbewußtseins und der Selbsttätigkeit ausprägt; und drittens, einen stark entwickelten religiösen Materialismus, den man um Verwechselungen vorzubeugen lieber Korporalismus nennen könnte.

Diese drei sich scheinbar ausschließenden Prinzipien im jüdischen Volke leben nicht nur nebeneinander fort, sondern gehen sogar in der Einheit seines nationalen Charakters eine nahe Verbindung miteinander ein.

„An die Einheit Gottes glaubend, sah der Hebräer die religiöse Aufgabe des Menschen niemals darin, sich etwa mit der Gottheit zu verschmelzen und in ihrer Einheit aufzugehn. Ja er erkannte in Gott eine solche negative und abstrakte Alleinheit und Gleichförmigkeit garnicht einmal an. Abgesehen von einigen mystischen Vorstellungen spätester Kabbalisten und der pantheistischen Philosopie des Hebräers Spinoza, erblickte — im allgemeinen gesprochen — das Judentum in Gott immer nicht etwa die endlose Leere eines universalen Substrats, sondern die unendliche Fülle (das Pleroma) des Seins, die das Leben in sich birgt und den anderen das Leben verleiht. Von allen äußeren Einschränkungen und Bestimmungen befreit, aber nicht in allgemeiner

Gleichförmigkeit verschwimmend, bestimmt sich der wahrhafte Gott selbst und erscheint als vollkommene Persönlichkeit oder absolutes Ich. Damit übereinstimmend kann auch die Religion nicht eine Vernichtung des Menschen in der universellen Gottheit bedeuten, sondern nur die persönliche Wechselbeziehung zwischen dem göttlichen und menschlichen Ich. Und eben darum, weil das hebräische Volk sich für ein solches Verständnis Gottes und der Religion als geeignet erwiesen, konnte es das auserwählte Gottesvolk werden.

Der Bündnisvertrag oder das letztwillige Vermächtnis Gottes an Israel macht das Zentrum der hebräischen Religion aus. Eine einzigartige Erscheinung in der gesamten Weltgeschichte, denn bei keinem anderen Volke hat jemals die Religion eine solche Form der Allianz oder eines Bundes zwischen Gott und dem Menschen angenommen als zwischen zwei Wesen, die, wenn auch nicht an Kräften gleich, so doch sittlich der gleichen Art sind." *)

Im selbständigen sittlichen Wesen des Menschen findet Gott das würdige Objekt für seine Tätigkeit: das persönliche Wesen Gottes fordert für seine volle Offenbarung — die freie Persönlichkeit des Menschen.

„In dem Maße, als der durch sich selbst seiende und sich selbst bestimmende Gott über die Welt herrscht und die unpersönliche Wesenheit der Welterscheinungen überragt, ist auch die geheiligte Religion des Judentums eine höherstehende als alle naturalistischen und pantheistischen Religionen der Alten Welt. In diesen Religionen haben weder Gott noch der Mensch ihre Selbständigkeit bewahrt: der Mensch war hier ein Sklave ihm unbekannter und fremder Gesetze, die Gottheit erwies sich letzten Endes (in der künstlerischen Mythologie der Griechen) als Spielball der menschlichen Phantasie. In der jüdischen Religion dagegen sind von Anbegin an in gleicher Weise beide Seiten festgehalten worden: sowohl die göttliche wie die menschliche. Unsere Religion nimmt ihren Anfang in einem persönlichen Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen im Alten Bunde Abrahams und Moses' und

bestätigt sich in der engsten persönlichen Vereinigung Gottes mit dem Menschen im Neuen Bunde Jesu Christi, in welchem beide Naturen ungeteilt aber auch unvermischt beisammen sind. Diese beiden Testamentsbündnisse sind nicht zwei verschiedene Religionen, sondern nur zwei Stufen einer und derselben gottmenschlichen Religion oder — um dies in der Sprache der Deutschen Schule auszudrücken — es sind zwei Momente eines und desselben gottmenschlichen Prozesses. Diese einzig wahre, gottmenschliche, hebräisch-christliche Religion geht ihren geraden, königlichen Weg mitten durch zwei äußerste Verirrungen des Heidentums, wo einmal der Mensch von der Gottheit verschlungen wird (in Indien), ein anderes Mal die Gottheit selbst sich in den Schatten des Menschen verwandelt (in Griechenland und Rom).

Der wahre Gott, der Israel erwählt hat und von ihm erwählt worden ist, ist ein starker Gott, der durch sich selbst seiende, der heilige Gott; der starke Gott erwählt sich den starken Menschen, der mit ihm zu kämpfen vermag; der in seinem Sein von niemanden abhängige Gott offenbart sich nur der sich selbst erkennenden Persönlichkeit; der hl. Gott vereinigt sich nur mit dem Menschen, der die hl. Reinheit sucht und sich für die aktive sittliche Tat als geeignet erweist. Das menschliche Unvermögen sucht die Gotteskraft, doch ist das die Schwachheit des starken Menschen: der von Natur schwächliche Mensch ist auch für eine starke Religiosität nicht tüchtig. Ebenso wenig vermag ein unpersönlicher, charakterloser Mensch von gering entwickeltem Selbstbewustsein nicht die Wahrheit des freien unabhängigen Göttlichen Daseins so zu begreifen, wie es begriffen werden muß. Endlich muß für einen Menschen, bei dem die Freiheit sittlicher Selbstbestimmung gelähmt erscheint, der sich als unfähig zum Beginn einer Aktion aus sich heraus erweist und als untüchtig, einen Sieg zu erringen, um mit vieler Mühe zur Heiligkeit zu gelangen, — für einen solchen Menschen muß die göttliche Heiligkeit stets etwas Aeußerliches und Fremdes bleiben, — er wird nie der „andere Göttliche“ (der Gottes Freund —

другъ Божій) werden können. Von hier aus wird es uns klar, daß die wahre Religion, die wir beim Volke Israel finden, die Entwicklung der freien menschlichen Persönlichkeit, seines Selbstgefühls, seines Selbstbewustseins und der Selbsttätigkeit nicht nur nicht ausschließt, sondern im Gegenteil direkt fordert.

Israel war in seinem Glauben groß, aber für einen grossen Glauben ist es auch nötig über große geistige Kräfte in sich zu verfügen. Seinerseits offenbart sich die Energie des freien menschlichen Prinzips am besten besonders im Glauben. Ueberaus verbreitet ist das Vorurteil, als ob der G l a u b e die Freiheit des menschlichen Geistes einengt, dagegen das positive W i s s e n die Freiheit erweitert. Doch dem Wesen der Sache nach geht's gerade umgekehrt. Im Glauben übertritt der menschliche Geist die Grenzen des Tatbestandes der gegebenen Wirklichkeit und bejaht die Existenz solcher Dinge, die ihm nicht ihre Anerkennung a b n ö t i g e n, — er erkennt sie aus freien Stücken an. Der Glaube ist eine Helden-Tat des Geistes, der sich durch unsichtbare Dinge überführen läßt. Der glaubende Geist wartet nicht erst passiv die Einwirkung des äußeren Gegenstandes ab, sondern geht ihm kühn entgegen; er folgt nicht sklavisch den Erscheinungen, sondern er kommt ihnen zuvor: er ist frei und handelt aus eigner Kraftinitiative. Als eine freie Tat des Geistes besitzt der Glaube einen sittlichen Wert und ein Verdienst. „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben". In der empirischen Erkenntnis dagegen ist unser Geist, dem äußeren Faktum sich unterordnend, leidend und unfrei. Hier gibt's kein Heldentum der Tat und kein sittliches Verdienst. Selbstverständlich ist dieser Gegensatz von Glaube und Erkenntnis nicht ein unbedingter. Denn der Glaubende überzeugt sich stets so oder anders von dem Gegenstande seines Glaubens, und andererseits übernimmt das positive Wissen auf Glauben hin immer etwas, was nicht empirisch bewiesen werden kann, wie z. B. die objektive Realität der physischen Welt, die Stabilität und die Universalität der Naturgesetze, die Untrüglichkeit unserer Erkenntnismittel u. s. w. Nichtsdestoweniger ist es zweifellos, daß

als der vorherrschende Zug auf dem Glaubensgebiete die Aktivität und unsere Geistesfreiheit, dagegen auf dem Gebiete der empirischen Erkenntnis — die Passivität und Abhängigkeit in Erscheinung tritt. Für Anerkennung oder Vergewisserung in Betreff eines von außen gegebenen Faktums bedarf es nicht der Selbständigkeit und Energie des menschlichen Geistes: sie ist nötig, um an das zu glauben, was noch nicht zum sichtbaren Faktum geworden ist. Das klar zu Tage Tretende und Gegenwärtige setzt sich mit Anerkennung an und für sich durch; die Kraft des Geistes betätigt sich darin, daß das Kommende vorausgeahnt, das Geheime und Verborgene erkannt und bekannt gemacht wird. Darum erweist sich die höhere Energie des menschlichen Geistes in den israelitischen Propheten nicht im Gegensatz zu ihrem religiösen Glauben, sondern grade als seine kraftvolle Stütze." *)

In diesem Glauben tritt noch eine weitere wesentliche Eigentümlichkeit zu Tage, die ein Solowjew wie kaum ein anderer einzuschätzen vermochte, weil sie mit ausschließlicher Kraft auftretend, auch in der Sphäre seines religiösen Empfindens lag. — Die gläubigen Hebräer wünschen nicht, daß ihr Gott im überweltlichen Gebiete verbleibe, sie dürsten darnach und fordern die ungesäumte Inkarnation ihres Ideals auf Erden, als die von außen herkommende und sichtbare Kundgebung der Gottheit: daraus erklärt sich auch ihre Sorge für den göttlichen Tempel als die materielle Behausung der Macht und Herrlichkeit des Herrn, und hierin nun, im ungeduldigen und leidenschaftlichen Begehren, das Göttliche Prinzip in der Wirklichkeit zu realisieren, wurzelt das Wesen dieses eigenartigen religiösen Korporalismus, der so bezeichnend für das jüdische Volk ist und den man notwendiger Weise vom praktischen Materialismus scharf zu unterscheiden hat, der sich bei allen Völkern findet und vom wissenschaftlichen und philosophischen Materialismus, der nun einmal nicht auf dem Boden Israels, sondern auf dem Gebiete griechisch-römischer Bildung erwachsen ist.

Die Geistigkeit Gottes und die Göttlichkeit des Menschengeistes anerkennend, verstanden es die Hebräer nicht, diese Prinzipien von ihrem materiellen Ausdruck ihrer Verwirklichung, ihrer körperlichen Form und Einkleidung zu trennen: sie erkannten ein Ideal nicht an, das unfähig gewesen wäre, die Wirklichkeit zu durchdringen, zu unterwerfen und geistig zu verklären, sie lehnten einen Geist ab, der sich nicht der Materie als seiner Hülle und seines Werkzeuges bediente. Nach der Meinung Solowjews waren sie gleich weit sowohl vom Materialismus entfernt, der alles Geistige negiert, als auch vom abstrakten Spiritualismus, der sich zur Materie gleichgiltig und entfremdet verhält. Noch weiter von ihnen lag der östliche Dualismus enfernt mit seiner Furcht und der Feindschaft der gesamten materiellen Welt gegenüber. Die äussere Natur war für den Hebräer weder Teufel noch Gottheit, sondern nur die des gottmenschlichen Geistes unwürdige Behausung.

Diesen Aufenthaltsort zum würdigen Tempel des Höchsten Wesens zu machen, indem in ihm das Reine vom Unreinen, das Heilige vom Lasterhaften getrennt werde, — das ist die Idee der heiligen Leiblichkeit, und die Sorgen um ihre Verwirklichung nehmen im Leben Israels einen ganz außerordentlichen Raum ein: die Idee der geistigen und heiligen Leiblichkeit bildet eins der wichtigsten Verbindungsglieder zwischen der alttestamentlichen Religion und dem Christentum.

„Auf diese Weise entsprachen die drei Haupteigenschaften des hebräischen Volkes in ihrer vereinten Wirksamkeit direkt der hohen Bedeutung dieses Volkes und förderten die Vollendung der Werke Gottes in seiner Mitte. Mit starkem Glauben an den wahrhaften Gott zog Israel die Gotteserscheinungen und Offenbarungen zu sich hernieder; im Glauben aber auch an sich selbst vermochte Israel in ein persönliches Verhältnis von Angesicht zu Angesicht Jehowas zu treten, mit ihm einen Bund zu schließen und nicht wie ein passives Instrument ihm zu dienen, sondern als tatkräftiger Bundesgenosse ihm zur Seite zu stehen; endlich

bereitete Israel, als Kraftstütze jenes aktiven Glaubens zur endgiltigen Realisierung seines geistigen Prinzips weiter strebend, durch die Läuterung der materiellen Natur in seiner Mitte die reine und heilige Wohnstätte für die Inkarnation des Gott-Wortes vor".*)

9. Drei Stufen in der Entwicklung der alttestamentlichen Religion.

„Das ganze Alte Testament stellt die Geschichte der persönlichen Beziehungen des sich offenbarenden Gottes, des Logos oder Jehovas, mit den Vertretern des jüdischen Volkes, seinen Patriarchen, Feldherren und Propheten, dar. In diesen persönlichen Beziehungen, die die Religion des Alten Testaments ausmachen, treten drei aufeinanderfolgende Stufen hervor. Die ersten Vermittler zwischen dem jüdischen Volke und seinem Gotte, die alten Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob glauben an einen persönlichen Gott und leben in diesem Glauben. Die auf sie folgenden Vertreter des Judentums, der Gottschauer Moses, David, „der Mann nach dem Herzen Gottes" und Salomo, der Schöpfer des großen Tempels, empfangen wirkliche Offenbarungen eines persönlichen Gottes und bemühen sich, diese Offenbarungen in das öffentliche Leben und den religiösen Kult ihres Volkes einzuführen. Durch ihre Person schließt Jehova einen gewissen äußeren Bund oder Vertrag mit Israel von Person zu Person. Die letzte Reihe der Vertreter des Judentums, die Propheten, erkennen das Ungenügende dieses äußeren Bundes und ahnen daher einen anderen Bund voraus, den sie verkünden: die innere Vereinigung der Gottheit mit der menschlichen Seele in der Person des Messias, des Sohnes Davids mit dem Sohne Gottes; und diesen Messias ahnen sie voraus und verkünden ihn, nicht als den höchsten Vertreter nur des Judentums, sondern als ein „Zeichen unter allen Heiden", als Vertreter und als Haupt der ganzen wiedergeborenen Menschheit.

Wenn auf diese Weise die Umgebung, in der die Menschwerdung des göttlichen Prinzipes stattfinden sollte, durch den nationalen Charakter des Judentums bestimmt war, so

mußte dagegen der Zeitpunkt von dem allgemeinen Gange der Geschichte abhängen. Als die ideelle Offenbarung des Wortes in der griechisch-römischen Welt erschöpft war und für die lebendige Seele sich als ungenügend erwiesen hatte, als der Mensch, ungeachtet der bisher noch nie gesehenen ungeheuren Kulturreichtümer, sich vereinsamt fühlte in einer öden und armseligen Welt, als überall Zweifel an der Wahrheit und Widerwille gegen das Leben auftraten und die besten unter den Menschen verzweifelt zum Selbstmord griffen, als andererseits, gerade weil die herrschenden ideellen Prinzipien sich als radikal unzulänglich erwiesen hatten, das Bewußtsein auftauchte, daß die Idee überhaupt für den Kampf mit dem Bösen im Leben ungenügend sei, da entstand die Forderung, daß die Wahrheit in einer lebendigen, persönlichen Kraft verkörpert werden müsse, und als die äußere Wahrheit, die von allen Leuten und dem Staate anerkannte Wahrheit, sich tatsächlich in einer lebenden Persönlichkeit, in der Person des vergotteten römischen Cäsar, konzentrierte, da erschien auch die göttliche Wahrheit in der lebendigen Person des Mensch gewordenen Gottes, in Jesu Christo"*).

B. Die Erscheinung des Gott-Menschen in der Person Jesu Christi.

1. Christus—der Mittelpunkt der Weltgeschichte.

Die Vereinigung der Weltseele mit dem ewigen Lichte des Göttlichen Logos erfolgt in der Person Jesu Christi. Seine Verkörperung bedeutet nichts anderes als die Erscheinung des neuen geistigen Menschen, des zweiten Adam. Verstehen wir unter dem ersten Adam die all-einige Persönlichkeit, welche die gesammte natürliche Menschheit umfasst, so ist auch der zweite Adam nicht nur diese eine individuelle Persönlichkeit, sondern eine universelle, in sich die ganze wiedergeborene geistige Menschheit umfassende Wesenheit. In der Sphäre des ewigen göttlichen Seins ist Christus der ewige geistige Mittelpunkt des universellen Organismus. Durch den Sündenfall taucht dieser Organismus in den Strom der vergänglichen Erscheinungen hinab, verfällt dem Gesetze des äußeren Daseins, in welchem Sünde und Tod herrschen. Der Sinn des kosmischen Geschehens besteht in der Wiederkehr zur vorzeitlichen Einheit, die Gott mit seiner Schöpfung verbindet: durch Mühsal und Leiden muß die kosmische Menschheit das, was sie in der Ewigkeit verloren, in der Zeit wieder aufrichten, nämlich ihre innere Einheit mit Gott und der Natur. Christus, als das wirkende Prinzip dieser neuen Einheit, als ihr lebensvoller Anfang, mußte zu ihrer idealen Wiederherstellung in den Strom der Erscheinungswelt herniedersteigen, mußte sich ihren Gesetzen unterwerfen, um aus dem Mittelpunkte der Ewigkeit zum Mittelpunkte der Weltgeschichte zu werden, indem er im bestimmten Moment, als die Zeit erfüllt war, erschien. „Der böse Geist des Widerstreites und der Feindschaft, der ewig Machtlose gegen Gott, der im Beginne der

Zeit den Menschen bezwungen hat, er soll in der Zeiten Mitte vom Sohne Gottes und Sohne der Menschheit, als dem Erstgeborenen aller Geschöpfe, bezwungen werden, um an der Zeiten Ende aus der ganzen Schöpfung ausgestoßen zu werden, denn solches ist der eigentliche Sinn der Menschwerdung.“*) Die Befreiung des Menschen von der Macht des Bösen und seine allmählich fortschreitende Vergeistigung, die sich dadurch vollzieht, daß er sich das göttliche Prinzip zu eigen macht und es in sich entwickelt, das bildet den eigentlichen Gang seiner geschichtlichen Entwicklung. Wäre die Weisheit des All-Einen in der lebendigen Person des Mensch gewordenen Gottes nicht erschienen, so wäre das ganze Weltgeschehen jedes Sinnes beraubt und die ganze Wirklichkeit nichts weiter als ein Reich des Bösen, der Täuschung und des Todes. Dieser Welt die wahre Erlösung zu bringen, vermochte nur der wahre und einzige Sohn Gottes, in dem die ganze Fülle und Vollkommenheit des All-Einen uns leibhaftig geoffenbaret worden ist.

Emmanuel.

Schon ist im Zeitendunkel jene Nacht versunken,
Wo, müd' des Kriegeslärms, von dem die Erde starrt,
Sie in des Himmels Armen ruhte schlummertrunken
Und in der Stille „Gott mit uns“ geboren ward.

Unmöglich wäre manches wohl in unsren Tagen,
Zum Sternenhimmel blicken Kön'ge heute schwer,
Und was die Engel singen und von Gott uns sagen —
Die Hirten auf den Fluren hören es nicht mehr.

Doch unzerstörbar bleibt im Zeitenstrom und unverloren
Uns jenes Ewige, das dort die Nacht erhellt,
Heut' wird das Wort in deiner Seele neu geboren,
Das in der Krippe einst geboren ward der Welt.

Ja! — Gott ist mit uns! — nicht im blauen Zelt da droben,
Nicht jenseits der Myriaden Welten grenzenlos,
Nicht in des Feuers Glut, noch in des Sturmes Toben,
Nicht in der schlafenden Erinnerung Jahrhundertschoß.

Hier ist er — heute, — in der Flucht geschäft'ger Stunden
Herr bist du des Geheimnisses im Lärm und Spott
Des Lebenswirrwarrs, denn das Böse ist gebunden
Und machtlos, — wir sind ewig,—und mit uns ist Gott!

Die Nacht der Geburt des Herrn.

Sei'n durch Verbrechen auch Jahrhunderte entehrt, die [schlimmen
Und gäb's in weiter Welt nichts mehr, was makellos und hehr,
Den Zweifel niederringen müssen doch Gewissens-Stimmen,
Und was die Menschenseele einst entflammt', erlischt nicht [mehr
Nicht hat vergeblich einst so Großes sich begeben,
Nicht ist vergebens Gott erschienen in der Zeit,
Zur Erde neigte nicht umsonst sich himmlisch Leben,
Das Hallentor erschließend uns der Ewigkeit.

Im unsichtbaren Weltbewußtsein tief, ein Quell im Sande,
Lebt noch, nicht ganz erstickt, der Wahrheit heil'ger Drang,
Und über den Ruinen der Jahrhundertschande
Ertönt ihr Heroldsruf wie Grabesglockenklang.

Geboren ward das Licht, von Finsternis verschmähet,
Das dennoch über Bös und Gut sein Richterurteil spricht,
Nicht aus der äuß'ren Macht — kraft Wahrheit nur ergehet
Auch über ihn, den Fürsten dieser Welt, nun das Gericht.

Saima, 1891.

2. Die Erlösung der Welt durch Christi Menschwerdung. Ihre Notwendigkeit vom Standpunkte der All-Einheitslehre.

Die lateinischen Theologen des Mittelalters, die die christliche Lehre mit den juristischen Begriffen des alten Rom durchsetzten, haben die bekannte rechtswissenschaftliche Theorie der Erlösung ausgebaut, in der sie als bürgschaftliche Sühne für das verletzte göttliche Recht aufgefasst wird. Diese Auffassung hat, wie bekannt, mit besonderer Feinheit Anselmus von Canterbury ent-

wickelt; sie erhielt sich in verschiedenen Umgestaltungen auch in späterer, katholischer Theologie und ging in den Protestantismus über. Ein Funken Wahrheit kann dieser Lehre nicht abgesprochen werden; leider aber ist dieser Funken durch so grobe und unwürdige Vorstellungen vom Wesen des Göttlichen und seinen Beziehungen zur Menschheit verdunkelt, daß die juristische Vergeltungstheorie sich weder vor dem religiösen Bewußtsein, noch vor dem philosophischen Denken auf die Dauer behaupten kann. Die Tat Christi ist keine juristische Fiktion, keine kasuistische Entscheidung eines unmöglichen Rechtshandels, sondern eine wirkliche Opfertat, ein realer Kampf und ein realer Sieg über das böse Prinzip. Nicht damit ein formal-juristischer Prozess abgewickelt werden könne, wurde der zweite Adam geboren, sondern um der Menschheit eine wirkliche Erlösung und Befreiung von der Macht des Bösen zu bringen und das Reich Gottes auf Erden zu errichten.

Ist aber — hört man skeptische Stimmen ausrufen — die Vermenschlichung des Göttlichen überhaupt möglich? Und wie, in welcher Art und Weise kommt sie zu Stande?

Eine solche Verkörperung ist sicherlich unmöglich, ja einfach widersinnig, wenn Gott, wie es die Deisten tun, nur als ein unlebendiges und tatenloses Einzelwesen betrachtet wird, das in hohen, von der Welt und der Menschheit völlig getrennten Regionen seinen Wohnsitz hat.

„Ebenso unmöglich ist aber auch eine Menschwerdung vom Gesichtspunkte des Pantheismus aus, der Gott nur als eine allgemeine Substanz der Welterscheinungen, ein universelles „Alles" und den Menschen auch nur als eine Erscheinung unter anderen Erscheinungen derselben Art betrachtet. Unter diesem Gesichtspunkte würde die Menschwerdung dem Axiom widersprechen, daß das Ganze einem seiner Teile nicht gleich sein kann: ein Tropfen des Wassers kann sicherlich nicht dem Ozean gleich werden.

Stehen wir aber hier wirklich vor einem unausweichlichen Dilemma: Gott entweder nur als einzelnes Wesen oder nur als allgemeine unpersönliche Substanz der Welterscheinungen zu betrachten? Der Begriff Gottes als einer

allumfassenden, vollkommenen, absoluten Wesenheit schließt diese beiden einseitigen Bestimmungen aus und eröffnet den Weg zu einer anderen Anschauung, der zufolge die Welt, als eine Zusammenfassung von Begrenzungen, als ein Materielles in diesen ihren Grenzen, außerhalb Gottes ist, zugleich aber auch wesentlich mit Gott durch ihre Seele oder ihr inneres Leben in Verbindung steht, so daß jedes Wesen, indem es sich in seinen Grenzen als dieses Eine außer Gott Seiende behauptet, zugleich auch mit dieser Begrenzung nicht zufrieden ist, sondern danach strebt, Alles zu sein, oder, was dasselbe heisst, zu einer inneren Einheit mit Gott zu gelangen" *).

Da Gott in seinem Verhältnis zur Welt sich als wirkende schöpferische Kraft offenbart, die der Weltseele die Fülle des Seins in der Form der All-Einheit mitteilen will, so ist das Erscheinen des vollkommenen lebendigen Ebenbildes der Gottheit auf einer bestimmten Entwicklungsstufe der Menschheit einfach notwendig. Erst durch dieses Erscheinen wird die Vereinigung der Weltseele mit der Göttlichen Weisheit möglich. „Damit wird sowohl der kosmische Prozeß in der stofflichen Welt, der mit der Geburt des natürlichen Menschen abschließt, als auch der auf ihn folgende historische Prozeß, der die Geburt des geistigen Menschen vorbereitet, bestimmt" **).

3. Die Geschichte des Weltalls und der Menschheit als der Weg, der zu Gottes Menschwerdung notwendig führen muss.

Es liegt hier kein Wunder vor, das gegen die allgemeine Gesetzmäßigkeit des Daseins verstöße, sondern im Gegenteil ist die Menschwerdung Gottes mit der ganzen Geschichte der Welt und der Menschheit wesentlich verbunden, so daß sie sich aus dieser Geschichte mit logischer Notwendigkeit ergibt: leugnen wir Christi Erscheinung in der Geschichte, so berauben wir das Weltall seines tiefsten Sinnes und seiner inneren Zweckmäßigkeit. Die Sünde hat das Weltall in die unzähligen sich einander befehdenden Teile zerschmettert. Das Werk Christi auf Erden besteht gerade in

der Wiederherstellung der ursprünglichen Einheit und Integrität des zerfallenen Weltalls, in seiner Heilung und Erlösung. Somit ist die Erlösung, die durch Christus vollbracht wird, nichts anderes, als die Wiederherstellung der von Gott gewollten Ordnung, Reintegration, wie Baader und Schelling sagen würden: glauben wir an Gott als Leiter der Geschichte, so müssen wir auch an Seine Menschwerdung glauben.

In seinem moralphilosophischen Hauptwerke „Die Rechtfertigung des Guten" gibt Solowjew eine glänzende Darstellung der Hauptmomente der Weltevolution, die zur Verkörperung der Gottheit notwendig führen mußte.

Da inmitten der anorganischen Welt die ersten Pflanzenformen auftraten, die sich später zu dem prachtvollen Reiche der Bäume u. Blumen entwickelten, wäre es barer Unsinn behaupten zu wollen, daß diese Formen aus nichts entstanden seien; ein Unsinn derselben Art, nur in etwas versteckter Form, wäre, anzunehmen, daß sie durch zufällige Verbindungen anorganischer Stoffe zustande gekommen seien. Das Leben ist ein gewisser neuer positiver Inhalt: ihn aus der leblosen Materie ableiten zu wollen, hieße behaupten, daß in Wirklichkeit etwas aus nichts entstehen könne, was Unsinn wäre. Die Erscheinungen des Pflanzenlebens schließen sich allerdings eng an die Erscheinuugen der anorgaschen Natur an, das aber, was in beiden Reichen in die Erscheinung tritt, ist wesentlich voneinander verschieden, und diese Verschiedenheit tritt bei der Weiterentwicklung des neuen Reiches immer deutlicher und schärfer zu Tage. Ebenso verhält es sich mit dem Pflanzen- und dem Tierreiche: unter der Gleichartigkeit des Ursprungs ist auch hier ein wesentlicher Unterschied der Typen verborgen, und es ist widersinnig die höhere Stufe auf die niedere, d. h. auf die gemeinsamen Merkmale der beiden Stufen zurückzuführen, sonst würde sich die Gleichung $a+b=a$ oder $1=0$ ergeben.

Obgleich das Menschen- und das Tierreich in der Reihenfolge der Erscheinungen aufs engste zusammenhängen, so kann die wesentliche Eigentümlichkeit der menschlichen

Natur, — die offenbar bei Plato und Goethe stärker zum Ausdruck kommt, als bei irgendeinem Papua oder Eskimo, — zum alten Tiertypus zurückgeführt werden. Die Vervollkommung der tierischen Formen geht vor sich, ohne daß die daran teilnehmenden Formen davon etwas wissen könnten: die Ergebnisse und Ziele des Entwicklungsprozesses bleiben für sie eine rein äußerliche und unbekannte Tatsache. Die fortschreitende Entwicklung des Menschengeschlechtes ist dagegen durch solche Fähigkeiten der Vernunft und des Willens bedingt, die auch beim Wilden, wenn auch nur im Keimzustande, vorhanden sind. Aber ebensowenig wie diese höheren Eigenschaften des geistig-leiblichen Menschen aus der tierischen Natur abgeleitet werden können, sondern ein besonderes Menschenreich für sich bilden, können auch die Eigenschaften des geistigen Menschen, d. h. des Menschen, der sich nicht nur vervollkommnet, sondern der schon vollkommen, also ein Gottmensch geworden ist,— nicht aus den natürlich-menschlichen Eigenschaften und Zuständen abgeleitet werden. Das Gottesreich darf nicht als Folge der rein menschlichen Entwicklung aufgefasst: der Gottmensch nicht als Menschgott verstanden werden; wenn auch in der natürlichen Menschheit die Vorzeichen des künftigen, höheren Lebens wirklich vorhanden sind. Aus der Tatsache, daß die höheren Lebensformen erst nach den niederen auftreten, darf nicht gefolgert werden, daß sie die Schöpfung oder das Produkt dieser niederen Formen sind. Die Ordnung und Folge des Seienden ist nicht dasselbe wie die Ordnung und Folge der Erscheinung Ontologisch sind die vollkommneren Formen und Zustände des Seins vor den niederen da, obgleich sie erst nach ihnen in die Erscheinung treten. Die Tatsache der Evolution kann nicht geleugnet werden: es wäre aber völlig sinnlos zu behaupten, daß die Entwicklung die magische Kraft besitze, das Höhere aus dem Niederem ohne Weiteres hervorzubringen. An und für sich kann die Evolution keine höheren Lebensformen hervorbringen: sie führt nur die materiellen Bedingungen herbei, die notwendig sind, damit der höhere Lebenstypus in die Erscheinung treten kann. Man

kann also behaupten, daß in gewissem Sinne jedes Hervortreten eines neuen Daseinstypus eine neue Schöpfung bedeute, diese Schöpfung darf aber in keinem Fall als Schöpfung aus nichts bezeichnet werden, denn erstens dient als materielle Grundlage für die Entstehung des neuen Typus der vorhergehende, zweitens taucht der eigentliche positive Inhalt des höheren Typus nicht aus dem Nichtsein empor, sondern existiert von Ewigkeit her und tritt nur in einem gewissen Zeitpunkte des Entwicklungsprozesses in eine andere Daseinsphäre — in die Weit der Erscheinungen. Die Bedingungen dieses Hervortretens entstehen im natürlichen Entwicklungsgang des Weltalls und der Menschheit, das aber, was in der Erscheinung hervortritt, kommt von Gott.

Die Grundtypen des Daseins bilden eine aufsteigende Reihe der Entwicklungsstufen und sind infolgedessen durch eine innere positive Einheit miteinander verbunden. Diese Einheit offenbart sich in dreifacher Weise. Jeder neue Typus stellt eine neue Bedingung dar, die zur Verwirklichung des höchsten und endgültigen Zieles notwendig ist, — nämlich zur wirklichen Erscheinung der vollkommenen moralischen Ordnung auf Erden oder—mit Paulus (Rom. VIII. 21.) zu reden — zur Offenbarung „der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes." Damit ein Wesen sein höchstes Ziel erreiche, muss es vor allem sein, dann lebend sein, weiter muss es Bewusstsein haben, noch weiter Vernunft besitzen und schließlich vollkommen sein: die Begriffe des Nichtseins der Leblosigkeit, der Bewusst- und Vernunftlosigkeit sind mit dem Begriffe der Vollkommenheit logisch unvereinbar. Die niederen Entwicklungsstufen bilden die notwendige Bedingung zur Verwirklichung der höheren, ihre aufsteigende Reihe führt zum Gottesreiche oder zur vollkommenen moralischen Ordnung und ist somit in diese Ordnung eingegliedert.

Diese in der Erfahrung gegebene stufenförmige Beziehung der Weltenreiche zueinander erschöpfet den Weltzusammenhang nicht: die niederen Typen gravitieren selbst zu den höheren, streben danach, sie zu erreichen, indem sie in ihnen gleichsam ihre Grenze und ihr eigenes Endziel er-

blicken. Endlich offenbart sich der Zusammenhang der stufenweise aufsteigender Reiche untereinander auch darin, daß jeder höhere Typus, — und zwar je höher desto vollständiger — alle niederen in sich einschließt, so daß der Weltprozeß nicht nur ein Enfwicklungs- und Vervollkommnungsprozeß, sondern auch ein Prozeß der Sammlung und Einigung des Weltalls ist. Die Pflanzen, indem sie sich ernähren und wachsen, nehmen in sich die sie umgebenden anorganischen Stoffe auf, die Tiere, abgesehen davon, daß sie sich von den Pflanzen nähren, stehen psychisch in einem erweiterten Kreise von Wechselbeziehungen mit der Außenwelt durch ihr Empfindungsleben. Der Mensch umfaßt dazu noch durch seine Vernunft auch entfernte, unmittelbar nicht wahrnehmbare Daseinsgebiete: auf einer sehr hohen Entwicklungsstufe kann er Alles in Einem zusammenfassen oder den Sinn des Alls begreifen. Der Gottmensch endlich oder die absolute Vernunft (Logos) begnügt sich nicht mehr mit der Einheit, die nur begrifflich ist, und verwirklicht in der Tat den Sinn des Alls, oder die vollkommene moralische Ordnung, indem er alles mit der lebendigen persönlichen Kraft der Liebe umfasst und miteinander verbindet. Die höchste Aufgabe des Menschen als Menschen besteht darin, das Weltall in der Idee zu sammeln und zu vereinigen, die Aufgabe des Gottmenschen und seines Reiches — dasselbe in Wirklichkeit zu vollziehen.

Und ebensowenig, wie das Pflanzenleben die anorganische Welt aufhebt, sondern ihr nur eine untergeordnete Stellung zuweist,—wie wir es auch auf den weiteren Stufen des Weltprozesses sehen — hebt am Ende dieses Prozesses auch das Gottesreich durch sein Erscheinen die niederen Daseinstypen nicht auf, sondern weist jedem von ihnen seinen ihm angemessenen Platz zu: im Gottesreiche hören sie auf, getrennte Daseinssphären zu sein und werden zu den durch unbedingte innere Solidarität und Wechselwirkung untrennbar vereinigten geistig-physischen Organen des gesammelten Weltalls (собранной вселенной). Das Gottesreich faßt Solowjew als die Wirklichkeit der unbedingten sittlichen Ordnung oder, was dasselbe ist,

als allgemeine Auferstehung und Wiederherstellung der gesammten Schöpfung (ἀποκατάστασις τῶν πάντων — restauratio omnium).

4. Der Gottmensch als Anfang des Gottesreiches auf Erden und als das höchste Ideal des Menschengeschlechtes.

Der Gottmensch, der den Anfang des Gottesreiches auf Erden setzt, ist kein bloß gedachtes, also unwirkliches Ideal: das Ideal für das Menschenreich bildet Er in demselben Sinne, in welchem der wirkliche Mensch das Ideal für das Tier oder die wirkliche Pflanze das Ideal für die Erde ist, aus der sie emporwächst. Wie die Pflanze im Vergleich zur Erde oder das Tier im Vergleich zur Pflanze — besitzt auch der natürliche Mensch im Vergleich zum Tiere oder der Gottmensch im Vergleich zum natürlichen Menschen eine größere Realität oder Vollkommenheit des Daseins. Der Erhöhuug des idealen Inhalts entspricht dabei im allgemeinen die Steigerung der realen Kraft: die Pflanze besitzt solche reale Fähigkeiten, wie z. B. die zweckmäßige Verarbeitung der anorganischen Stoffe, welche dem Stücke der Erde durchaus fehlen; der Mensch ist unendlich mächtiger als der Affe, und Christus verfügt über eine unendlich größere Vollkommenheit als der römische Cäsar. Der Unterschied zwischen dem natürlichen und dem geistigen Menschen darf nicht so aufgefasst werden, als ob dem ersteren ein höheres geistiges Element gänzlich fehlen sollte — es besitzt nur an und für sich nicht Kraft genug, um sich vollkommen zu verwirklichen: damit ersterer diese Kraft erhalte, muß er durch einen neuen schöpferischen Akt befruchtet werden, der den Menschenkindern „die Macht, Gottes Kinder zu werden" gibt. Die Gnade hebt die Natur im allgemeinen und die sittliche Natur des Menschen im besonderen nicht auf, sondern vollendet sie nur. Die sittliche Natur des Menschen ist die notwendige Bedingung und Voraussetzung des Gottmenschentumes. Nicht jeder anorganische Stoff, sondern nur ganz bestimmte chemische Verbindungen können die Wirkung der Lebenskraft in sich aufnehmen:

ebenso können nicht alle, sondern nur die mit der sittlichen Natur begabten Lebewesen die göttliche Gnadenwirkung empfangen und in das Gottesreich eingehen. Die Keime des höheren geistigen Lebens offenbart der Mensch in den ihm eigenen Gefühlen der Scham, des Mitleids, der Ehrfurcht und in den sich daraus ergebenden, in Schutz und Hut des Gewissens stehenden Vorschriften des Lebens. Dieses natürliche Gute im Menschen ist unvollkommen und muß an und für sich immer unvollkommen bleiben, denn sonst müßte zugegeben werden, daß das Unendliche durch das Anwachsen der endlichen Größen, das Unbedingte aus dem Bedingten, mit einem Worte das Etwas aus dem Nichts entstehen könne. Kann aber die menschliche Natur die ihr abgehende Unendlichkeit und Fülle der Vollkommenheit nicht aus sich hervorbringen, so enthält sie gemässs der ihr eigenen Vernunft oder dem universellen Sinne die Möglichkeit der sittlichen Unendlichkeit und das Streben nach ihrer Verwirklichung. Wie das wortlose Wesen, das zur Vernunft gravitiert, nur ein Tier ist, jenes Wesen aber, das wirklich Vernunft besitzt, nicht mehr ein Tier, sondern ein Mensch ist, so ist auch jenes neue, vernunftbegabte, diese Vernunft aber nicht vollkommen verwirklichende Wesen, das die Vollkommenheit nicht besitzt aber ihr zustrebt, eben nur ein Mensch, während das Wesen, das die wirkliche Vollkommenheit besitzt, nicht nur ein Mensch sein kann, denn er stellt das neue und endgültige Gottesreich dar, in welchem sich das unbedingte Gute, das aus dem relativen nicht abgeleitet werden kann, verwirklicht.

Der Gottmensch unterscheidet sich von dem gewöhnlichen Menschen nicht als ein vorgestelltes Ideal, sondern als ein Ideal, das schon verwirklicht worden ist. Jener scheinbare Idealismus, der das Ideal als unerreichbar betrachtet und seiner Verwirklichung nicht bedarf, ist nur ein leeres Wortspiel, das keine Aufmerksamkeit verdienen sollte. Ist aber einmal die wirkliche Bedeutung des Gottmenschen in der allgemeinen Weltentwicklung anerkannt, so kann die historische Tatsache seiner Erscheinung in der Vergangenheit nicht bestritten werden. Eine solche Verneinung entbehrt

jeder vernünftigen Begründung und — was noch mehr bedeutet — sie beraubt die allgemeine Weltentwicklung jedes Sinns. Wäre nämlich die aus den Schriften des Neuen Bundes bekannte Persönlichkeit nicht die Erscheinung des vollkommenen Menschen, in dem sich das Ideal der Menschheit verwirklicht hat, so konnte sie nur das natürliche Produkt der geschichtlichen Evolution sein. Dies aber zugegeben müßten wir die Frage stellen, warum diese Evolution weiter in derselben Richtung nicht fortgeschritten ist: warum sie nicht andere Persönlichkeiten, die Christus an Vollkommenheit noch überträfen, hervorgebracht hat? „Warum ist nach Christus der Fortschritt auf sämtlichen Lebensgebieten zu verzeichnen, nur nicht auf dem grundlegenden Gebiete der persönlichen geistigen Kraft?“ *).

Bewundern wir aufrichtig die edelste Verkörperung der natürlichen forschenden Weisheit, die Plato im seinen Dialogen verherrlicht hat, so müssen wir den ungeheuren Abstand anerkennen, der Sokrates von der strahlend lichtvollen Erscheinung sieghafter Geistigkeit trennt, die in den Evangelien hervortritt. Wie konnte die geschichtliche Entwicklung in etwa vier Jahrhunderten, die von der Zeit des Sokrates bis zu Christus verflossen sind, ein solches Wachstum geistiger Kräfte in der menschlichen Persönlichkeit bewirken, wenn in dem viel längeren Zeitraume, der uns von Christus trennt, und bei einem beschleunigten Fortschritte auf allen Gebieten des Menschenlebens diese Entwicklung sich als machtlos erwies, nicht nur die persönliche geistige Vollkommenheit entsprechend zu steigern, sondern dieselbe nicht einmal auf derselben Höhe zu erhalten. Manche bedeutende Männer der Neuzeit können mit Sokrates gewissermaßen verglichen werden. Niemand aber mit Christus, und eben die bedeutendsten von diesen Männern erkennen gerade ihre volle Abhängigkeit vom Erlöser dankbar und freudig an.

Ist also Christus nur irgendeine Stufe relativer sittlicher Vollkommenheit, so ist es eine sinnlose Tatsache, daß in der zweitausendjährigen Entwicklung der Menschheit niemand aufgetreten ist, der Ihn überträfe. Soll aber Jesus als

der unbedingt höchste, wenn auch auf rein natürlichem Wege dazu gelangte Typus menschlicher Entwicklung angesehen werden, so hätte Er erstens am Schlusse und nicht in der Mitte der Geschichte erscheinen müssen, und zweitens hätte Er nie als einfaches Produkt der vorhergehenden natürlichen Entwicklung auftreten können: denn der Unterschied zwischen der absoluten und der nur relativen Vollkommenheit ist nicht ein quantitativer und gradueller, sondern ein qualitativer und wesentlicher, der die einfache Ableitung der ersten aus der zweiten logisch unmöglich macht.

Jesus ist nicht das letzte Wort des Menschenreiches, sondern das erste und all-einige Wort des Gottesreiches, nicht der Menschgott, sondern der Gottmensch, oder die unbedingte Individualität. In der Mitte, und nicht am Ende der Weltgeschichte musste Er erscheinen, denn ihr eigentliches Ziel ist die Offenbarung der vollkommenen sittlichen Ordnung, die durch eine neue Menschheit, die aus dem Gottmenschen geistig erwächst, verwirklicht wird: dem Erscheinen des universellen Gottesreiches musste notwendig die individuelle Erscheinung des Gottmenschen vorangehen. Die nachchristliche Weltgeschichte bereitet die äußeren Bedingungen für dieses Reich. Das Gottesreich, das die volle Verwirklichung der universellen Offenbarung Christi bringen wird, kann nicht durch den vorhergehenden Entwicklungsprozeß geschaffen werden: wie sämtliche Stufen des Weltfortschritts, gibt auch diese letzte Stufe nur die Bedingungen für die Verwirklichung des endgültigen Zustands der Schöpfung. Die christliche Geschichte arbeitet nur die natürlichen und sittlichen Bedingungen aus, die die volle Offenbarung Christi in dem von Ihm gegründeten Reiche möglich machen. Diese Offenbarung konnte nicht mit der Errichtung und vollen Verwirklichung seiner Botschaft zusamenfallen. Die vollkommene sittliche Ordnung verwirklicht die unbedingte Bedeutung einer jeden Persönlichkeit, setzt also ihre sittliche Freiheit voraus. Wirkliche Freiheit erwirbt der endliche Geist nur auf dem Wege der Erfahrung, denn nur derjenige kann wirklich frei seine Wahl treffen, der erkannt

und erfahren hat, was er wählt und was er abweist. Christus hat das Böse im wahren Mittelpunkt des Weltalls besiegt: die Ueberwindung des Bösen in seiner Peripherie, das heißt in der gesamten Wirklichkeit, kann nur durch eigene Erfahrung der Menschheit geschehen. Diese Erfahrung gewinnt der Mensch in der letzten und wichtigsten Epoche, die das Leben, der Tod und die Auferstehung des Menschensohnes eröffnet.

5. Die Vereinignng der Göttlichen und der menschlichen Natur in Christo.'

Die Vereinigung der Gottheit mit der Natur kann nur in einer lebenden Person verwirklicht werden, die beiden Wesenheiten (Naturen) in sich zugleich Raum gibt: der Göttlichen und der menschlichen. Der geistige Mensch, in welchem eine solche Vereiniguug erfolgt, ist zugleich sowohl Gott als auch wirklicher natürlicher Mensch. Damit diese Vereinigung eine freie geistige Heldentat sei, ist unerlässlich, daß an ihr der vom Göttlichen Willen verschiedene menschliche Wille teilgenommen habe; indem der Mensch einen möglichen Widerspruch gegen den Göttlichen Willen frei verwirft, unterwirft er ihm seinen Willen und bringt seine Natur in völlige innere Uebereinstimmung mit der Gottheit. Demnach setzt der Begriff des geistigen Menschen (des zweiten Adam) oder des Gottmenschen voraus „eine Gottmenschliche Persönlichkeit, die zwei Naturen in sich zugleich sein lässt und zwei Willen besitzt"*). Die ursprüngliche unmittelbare Einheit zweier Prinzipien im Menschen, die Einheit, in welcher der erste Adam in seinem Paradiesesstande gelebt hatte und die durch den Sündenfall zerstört worden war, konnte nicht direkt und unmittelbar wiederhergestellt werden; die Menschheit kann bloss vermittelst einer freien Heldentat von neuem die Einheit erlangen. Die wahrhafte Vereinigung zweier Prinzipien setzt die freie Teilnahme und Tätigkeit beider voraus; nur Salbstentäusserung sowohl seitens des Göttlichen als auch seitens des menschlichen Prinzips vermag den wahren geistigen Menschen zu

schaffen. Der ganze Vorgang des Weltlebens besteht in allmählicher Annäherung und gegenseitiger Durchdringung dieser beiden Prinzipien: anfangs weit voneinander entfernt, durchlaufen sie in dem grossen Läuterungsprozesse, der sich durch die ganze Weltgeschichte zieht, den Weg, sich immer mehr nähernd, durchdringen einander immer tiefer und tiefer, bis die Natur in Christo, in beständiger Sehnsucht nach dem Göttlichen, nach immer neuen Offenbarungen suchend, und in allen ihren gegebenen wirklichen Formen sich ununterbrochen selbst entäussernd, zur menschlichen Seele wird bereit, sich ganz und gar selbst zu entäussern; und der göttliche Logos antsagt, aus Liebe zur Welt, dem sofortigen Hervortreten seiner Herrlichkeit, verlässt die Ruhe der Ewigkeit, übernimmt den Kampf mit dem bösen Prinzip und unterwirft sich dem ganzen Getümmel des Weltprozesses in den Fesseln äusserlichen Daseins, in den Schranken von Raum und Zeit"*), und Er wirkt dann auf die natürliche Menschheit in verschiedenen endlichen Formen des Weltlebens, die das wahre Wesen der Gottheit mehr verbargen als aufdeckten.

Im kosmischen und historischen Prozesse ist diese Selbstentäußerung beiderseits unvollkommen. Die Schranken, in denen hier die Gottheit dem Menschen erscheint, sind für die Gottheit gewissermaßen etwas äußerliches und nebensächliches — es sind Schranken der Gottheit, nicht um Ihrer selbst willen, sondern um eines andern willen, ganz und gar auf das Bewußtsein und die Wahrnehmung des Menschen bezügliche, wobei sie durchaus nicht die Selbstempfindung der Gottheit in ihrem Innern beschränken oder auch nur berühren. Ganz ebenso entäußern sich die Natur und das natürliche Menschentum in seiner fortschreitenden Bewegung nicht vermöge eines freien Aktes, sondern nur einem instinktiven Drange folgend. Dementgegen sehen wir in der Gottmenschlichen Persönlichkeit die reale innerliche Selbstbeschränkung und Selbstentäußerung des göttlichen Prinzips, das in sich einem andern Raum bietet, um sich mit ihm unlöslich zu vereinigen; „hier läßt das Göttliche Prinzip sich wirklich herab, erniedrigt sich selbst, nimmt

Knechtsgestalt an. Das Göttliche Prinzip verbirgt sich hier nicht nur vermöge der Grenzen menschlichen Bewußtseins für den Menschen, wie das bei den früheren unvollkommenen Theophanien geschah, sondern nimmt selbst diese Grenzen an; nicht daß es gänzlich in diese Grenzen des natürlichen Bewußtseins einginge — was unmöglich ist — aber es nimmt aktuell diese Grenzen als die im gegebenen Momente seinigen an, und diese Selbstbeschränkung der Gottheit in Christo befreit sein Menschentum, indem es seinem natürlichen Willen erlaubt, frei sich selbst zu entsagen zum Besten des Göttlichen Prinzips, nicht wie einer äußeren Kraft (welche Selbstentäußerung unfrei wäre), sondern als eines innern Guts, und dadurch dieses Gut wirklich zu erwerben. Christus als Gott entsagt frei der Göttlichen Herrlichkeit und dadurch erhält er als Mensch die Möglichkeit, die Herrlichkeit Gottes zu erreichen."*)

6. Christi Versuchungen.

Auf dem Wege zur Erreichung dieses Zieles stehen der menschlichen Natur und dem menschlichen Willen des Erlösers die Versuchungen des Bösen hindernd entgegen. Indem Christus sie überwindet, behauptet er in seinem Gottmenschentum das richtige Verhältnis der drei Prinzipien zueinander: des Göttlichen, des menschlichen und des natürlichen; Er stellt die ursprüngliche durch die Sünde aufgelöste Einheit alles Seienden wieder her.

Als Mensch ist Christus den Bedingungen des materiellen Daseins unterworfen, als Gott ist Er von diesen Bedingungen völlig unabhängig. Nun tritt vor Allem an den Menschen Christus die Versuchung heran, das materielle Gute zum Ziel und seine Göttliche Kraft zum Mittel zur Erreichung dieses Zieles zu machen: „Bist du Gottes Sohn, so sprich, daß diese Steine Brot werden". (Mt. IV, 3). Auf diese Versuchung antwortet Christus, das Göttliche Wort sei die Quelle des wahren Lebens für den Menschen und kein Werkzeug seines materiellen Daseins: „Der Mensch lebt

nicht vom Brot allein, sondern von einem jeglichen Wort, das durch den Mund Gottes geht". (Ib. IV. 4) Indem der Menschensohn diese Versuchung des Fleisches überwindet, erhält Er Macht über alles Fleisch.

Die zweite Versuchung, die an den Gottmenschen herantritt, besteht darin, seine Göttliche Kraft zur Selbstbehauptung seiner menschlichen Persönlichkeit zu benützen und damit der Sünde des Verstandes — dem Hochmute zu vernallen: „Bist du Gottes Sohn, so laß dich hinab; denn es stehet geschrieben: «Er wird seinen Engeln über dir Befehl tun, und sie werden dich auf den Händen tragen, auf daß du deinen Fuß nicht an einen Stein stossest»". (Ib. IV. 6) Diese Worte stellten eine hochmütige Herausforderung, eine Versuchung Gottes durch den Menschen dar. Christus siegt über die Sünde des Verstandes, indem er spricht: „Wiederum steht auch geschrieben: «Du sollst Gott, deinen Herrn, nicht versuchen!»", und so erhält Er Macht über die Geister und ihre Verstandeskräfte.

Die dritte und letzte Versuchung ist auch die gefährlichste. Die Herrschaft des Fleisches und der Hochmut des Verstandes sind überwunden, der menschliche Wille hat eine sehr hohe Stufe der Vollkommenheit erreicht, die ihn hoch über alle Geschöpfe stellt: im Bewußtsein seiner moralischen Höhe kann der Mensch die Herrschaft über die Welt wollen, um die Welt ihrer Vollendung entgegenzuführen. „Die Welt liegt aber im Argen" und wird sich freiwillig der moralischen Ueberlegenheit nicht unterwerfen; somit ist es also notwendig, sie zur Unterwerfung zu zwingen, es ist notwendig, der Göttlichen Kraft durch Gewalt Geltung zu verschaffen. Jedoch eine solche Anwendung von Gewalt, d. h. des Bösen zu einem guten Zweck wäre nichts anderes als das Bekenntnis, daß das Gute an und für sich machtlos und das Böse stärker als das Gute sei,—es wäre die Anbetung jenes bösen Prinzipes das über die Welt seine Herrschaft ausübt. „Und er zeigte Ihm alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit und sprach zu Ihm: «Das alles will ich Dir geben, so du niederfällst und mich anbetest»". (Ib. 8—9).

Hier wird dem menschlichen Willen direkt die verhängnisvolle Frage gestellt, woran er glaube und wem er dienen wolle, der unsichtbaren Göttlichen Macht oder der Macht des in der Welt herrschenden Bösen. Und der menschliche Wille in Christus besiegte die Versuchung des scheinbar guten Machtbegehrens und unterwarf sich in Freiheit dem wahrhaft Guten, indem Er jedes Uebereinkommen mit dem in der Welt herrschenden Bösen ablehnte: „Da sprach Jesus zu ihm: «Hebe dich weg von mir Satan! denn es steht geschrieben: „Du sollst anbeten Gott, Deinen Herrn, und Ihm allein dienen»". Nachdem der Menschensohn die Sünde des Geistes überwunden hatte, wurde ihm die höchste Macht im Reiche des Geistes zuteil: dadurch, daß Er sich geweigert hatte, sich der irdischen Macht zu unterwerfen, um dadurch die Herrschaft über die Erde zu erlangen, hatte Er sich die himmlischen Mächte dienstbar gemacht: „Und siehe, da traten die Engel zu Ihm und dieneten Ihm". Auf diese Weise hat Christus die Versuchung des bösen Prinzips, das seinen menschlichen Willen zur Selbstbehauptung verleiten wollte, überwunden. Dadurch, dass Er den menschlichen Willen dem göttlichen Willen unterordnet, vergöttlicht Er sein Menschentum, nachdem er zuvor seine Gottheit vermenschlicht hatte. Mit dieser inneren Selbstverleugnung des menschlichen Willens ist die Opfertat Christi noch nicht vollbracht. Da Christus ganz Mensch ist, so hat Er in sich nicht nur das rein menschliche Element—den vernünftigen Willen—sondern auch das natürliche, matterielle Element: Er wurde nicht nur Mensch, sondern auch Fleisch.

Die geistige Opfertat — die Ueberwindung der inneren Versuchung—soll durch die Opfertat des Fleisches, das heisst der sinnlichen Seele ergänzt werden. Leiden und Tod bedeutet seine höchste Opfertat. Das böse Prinzip, dem die Selbstentäußerung des Willens den Weg zum Mittelpunkt des menschlichen Wesens versperrt hat, behauptete noch seine Macht über seine Peripherie, nämlich über seine sinnliche Natur: diese konnte ebenfalls nur durch Selbstverleugnung erlöst werden. Durch Leiden und Tod hat Christus seine sinnliche Natur völlig seinem göttlichen Willen

untergeordnet; Seiner menschlchen Natur fällt dabei die Rolle des Vermittlers zwischen dem sinnlichen und dem Göttlichen Prinzip zu. Im zweiten Adam soll die normale Beziehung der drei Prinzipien zueinander, die vom ersten Adam zerstört wurde, wiederhergestellt werden. Dadurch daß das menschliche Prinzip sich dem Göttlichen Prinzip freiwillig unterordnet, erhält es die Bedeutung des vermittelnden und einigenden Prinzips zwischen Gott und der Natur: gereinigt durch den Tod am Kreuze, überwindet die Natur ihre körperliche Schwere und das Außereinandersein ihrer Teile und wird zu einem direkten Ausdruck und Werkzeug des Göttlichen Geistes — zu einem wahrhaft verklärten geistigen Leibe. In einem solchen Leibe ist Christus auferstanden — im geistigen Leibe erscheint Er Seiner Kirche.

Die Darstellung der Lehre von der Erscheinung des Gott-Menschen in der Person Jesu Christi wollen wir mit der Uebertragung eines Briefes schließen, der die Hauptpunkte der Lehre kurz und bündig zusammenfaßt.

7. Ein Brief Wladimir Solowjews an Leo Tolstoj über die Auferstehung Christi.

Teurer Leo Nikolajewitsch!

Seit meinem letzten Ihnen durch Herrn Krauskopf übersandten Schreiben war ich zwei Mal recht ernstlich krank, aber nun möchte ich doch die wichtige Auseinandersetzung, die ich Ihnen schulde, nicht länger aufschieben.

All unsre Meinungsverschiedenheiten können in einem konkreten Punkte — der Auferstehung Christi — konzentriert werden.

Ich denke, daß in der Ihnen eignen Weltanschauung (wenn ich Ihre letzten schriftstellerischen Arbeiten richtig auffasse) sich nichts findet, was Sie etwa hindern könnte, die Wirklichkeit der Auferstehung anzuerkennen; ja es gibt sogar etwas, das Sie zu ihrer Anerkennung nötigt. Lassen Sie mich zunächst über die Idee der Auferstehung im Allge-

meinen reden und dann auf die Auferstehung Christi näher eingehen.

1. Sie geben zu, daß unsre Welt in unaufhörlicher Vorwärtsbewegung sich verändert, von niederen Formen und Stufen des Seins zu immer höheren und vollkommeneren übergehend.

2. Sie anerkennen die gegenseitige Einwirkung zwischen dem inneren, geistigen und dem äußeren, physischen Leben und

3. Sie anerkennen es auf dem Boden dieser gegenseitigen Wechselwirkung, daß die Vollkommenheit des Geistwesens sich darin ausdrückt, daß sein geistiges Eigenleben sich sein Naturleben unterordnet, ja völlig Besitz von ihm ergreift.

Von diesen drei Gesichtspunkten ausgehend, ist es, meiner Meinung nach, unbedingt notwendig, zur Wahrheit der Auferstehung zu kommen. Es handelt sich nämlich darum, daß die geistige Kraft in ihrem Verhältnis zum materiellen Dasein nicht eine unveränderliche, sondern eine zunehmende Größe ist. Das animalische Leben weist sie überhaupt noch im latenten Potenzzustande auf. Sie wird erst frei in der menschlichen Natur und wird hier erst offenbar. Doch vollzieht sich diese Befreiung anfänglich nur im idealen Sinne in der Form des vernünftigen Bewußtseins: ich unterscheide mich von meiner animalischen Natur, ich erkenne meine innerliche Unabhängigkeit von ihr und meine Ueberlegenheit über sie. Vermag nun aber dieses Bewußtsein Wirklichkeit zu werden? Es vermag das nicht nur, sondern es vollzieht sich auch dieser Prozeß schon teilweise. So wie wir in der animalischen Welt einige Keime und Lichtblicke vernünftigen Lebens zu konstatieren vermögen, so existieren unzweifelhaft auch im Menschendasein Keimanfänge jenes höheren Vollkommenheitszustandes, wo der Geist das materielle Leben tatsächlich und faktisch beherrscht. Er kämpft mit den dunkeln Trieben der materiellen Natur und unterwirft sie sich. Von der Vollkommenheitsstufe des inneren Geisteslebens hängt dann die

größere oder geringere Vollständigkeit dieses Sieges ab. Der letzte Triumph des feindlichen, materiellen Prinzips ist der Tod d. h. die Freimachung des chaotischen Lebens der materiellen Teile durch die Zerstörung ihres vernünftigen und zweckmäßigen Zusammenhangs. Der Tod ist der offenbare Sieg der Sinnlosigkeit über den Sinn, des Chaos über den Kosmos. Ganz besonders klar wird das in Betreff der Lebewesen höherer Ordnung. Der Tod des Menschen bedeutet die Vernichtung des vollkommenen Organismus, der zweckentsprechenden Form und des Werkzeugs eines höheren vernünftigen Lebens. Ein solcher Sieg des Niederen über das Höhere, eine solche Entwaffnung des geistigen Prinzips dokumentiert augenscheinlich die Unzulänglichkeit seiner Kraft. Doch diese Kraft nimmt vielmehr zu.

Für den Menschen ist die Unsterblichkeit dasselbe, was für das Tier die Vernunft ist. Der Sinn des Tierreichs ist das Vernunftgeschöpf d. h. der Mensch. Der Sinn der Menschheit ist der Unsterbliche, d. h. Christus. Wie die Tierwelt zur Vernunft hin gravitiert, so liegt der Gravitationspunkt der Menscheit in der Richtung zur Unsterblichkeit. Wenn das Wesen des Weltprozeßverlaufs der Kampf mit dem Chaos und dem Tode ist, wobei die lichte, geistige Seite, wenn auch nur langsam und stufenweise, aber endlich doch die Oberhand behält, so ist die Auferstehung d. h. der tatsächliche und endgültige Sieg des Lebewesens über den Tod ein notwendiges Moment dieses Prozesses, der damit im Prinzip zum Abschluß gelangt; jeder weitere Fortschritt hat, streng genommen, nur extensiven Charakter — er besteht in der universalen Aneignung dieses individuellen Sieges oder in der Ausbreitung seiner Folgen innerhalb der ganzen Menschheit und in aller Welt.

Verstehen wir unter einem Wunder ein Faktum, das dem allgemeinen Gang der Dinge widerspricht und darum unmöglich ist, so ist die Auferstehung das strikte Gegenteil vom Wunder, sofern sie im allgemeinen Verlauf der Dinge ein unbedingt notwendiges Faktum ist; verstehen wir unter dem Wunder ein zum ersten Mal sich ereignendes, nie dagewesenes Faktum, so ist die Auferstehung des Erstlings

aus den Toten (1 Corinth. XV, 20 u. Apostelg. XXVI, 23.) allerdings ebenso ein Wunder, wie das Erscheinen der ersten organischen Keimzelle innerhalb der anorganischen Welt oder wie das Erscheinen des Tieres inmitten der Urwelt-Vegetation oder des ersten Menschen inmitten der Orangutane. An diesen Wundern zweifelt die Naturwissenschaft nicht: so steht denn auch das Wunder der Auferstehung für die Menschheitsgeschichte über alle Zweifel erhaben fest.

Selbstverständlich ist das alles vom Gesichtspunkt des mechanischen Materialismus — nul et non avenu. Doch wäre ich sehr erstaunt, falls ich von Ihrem Standpunkt irgend aus einen prinzipiellen Einwand zu hören bekäme. Ich bin überzeugt, daß die Idee der Auferstehung und des „Erstlings aus den Toten" für Sie ebenso natürlich ist, wie auch für mich. Doch nun fragt es sich, hat sie sich auch in der historischen Persönlichkeit verwirklicht, von deren Auferstehung uns in den Evangelien berichtet wird? Im Folgenden seien die Gründe genannt, die meine Ueberzeugung von der tatsächlichen Auferstehung dieser Persönlichkeit Jesu Christi, als des Erstlings aus den Toten bekräftigend stützen.

Der Sieg über den Tod ist die notwendige, natürliche Folge der inneren geistigen Vollkommenheit; jene Persönlichkeit, in der das geistige Prinzip entscheidend und endgültig über alles Niedere seine Kraft zusammenfaßte, kann nicht vom Tode bezwungen werden; die Geisteskraft, die die Fülle ihrer Vollkommenheit erreicht hat, fließt unvermeidlich gleichsam über die Ufer des subjektiv psychischen Lebens, überwältigt auch das leibliche Leben, gestaltet es um und vergeistigt es, um es schließlich unauflöslich mit sich zu verbinden. Das Idealbild völliger geistiger Vollkommenheit finde ich im Christus der Evangelien; diese Gestalt für erdichtet zu halten, ist mir aus verschiedenen Gründen nicht möglich. Diese alle anzuführen liegt übrigens auch schon darum kein Grund vor, da ja auch Sie den Christus der Evangelien für keinen Mythos halten. Wenn dieser geistig vollkommene Mensch tatsächlich existiert hat, so ist er schon

damit der Erstling aus den Toten und auf einen solchen zu warten, wäre zwecklos.

II. Den anderen Grund meines Glaubens gestatten Sie mir durch einen Vergleich aus einem anderen Gebiete zu erläutern. Als der Astronom Leverrier vermittelst bestimmter Berechnungen sich davon überzeugte, daß hinter der Uranusbahn sich noch ein anderer Planet befinden müsse und darauf diesen auch im Teleskop grade so erblickte, wie er nach seinen Berechnungen sein mußte, da hatte er doch wohl kaum irgend einen vernünftigen Grund, etwa zu denken, daß dieser von ihm geschaute Planet nicht der von ihm berechnete sein könne, daß nicht er der wirkliche sei, sondern vielleicht ein anderer, der sich ihm in der Folgezeit zeigen werde. Ganz analog verhält es sich, wenn wir, uns auf den allgemeinen Sinn des geschichtlichen Weltprozesses und die Folgerichtigkeit seiner Stadien stützend, finden, daß nach der Erscheinung des geistigen Prinzips in ideeller Form — einerseits in der Philosophie und Kunst der Hellenen, andererseits im ethisch-religiösen Ideal der hebräischen Propheten (in der Idee des Reiches Gottes) — der weitere und höhere Moment seiner Offenbarung seine Darstellung in einer persönlichen und realen Erscheinungsform sein müsse d. h. seine Fleischwerdung in einer lebendigen Persönlichkeit, welche nicht nur in Gedanken und künstlerischen Vorbildern, sondern in der Tat die Kraft und den Sieg des Geistes über das feindliche böse Prinzip in seiner äußersten Zuspitzung, dem Tode, zeigen müsse d. h. tatsächlich den materiellen Leib in den geistigen der Auferstehung umzubilden habe; und wenn wir zugleich bei den Augenzeugen, den ungelehrten Hebräern, die nicht die geringste Vorstellung vom Weltprozeß und seinen Stufen und Momenten besaßen, die Beschreibung grade eines solchen Menschen vorfinden, der das geistige Prinzip persönlich und wirklich in sich verkörpert hat, wobei sie mit Erstaunen, wie über ein für sie völlig unerwartetes und unwahrscheinliches Ereignis berichten, daß jener Mensch auferstanden sei d. h. rein empirisch als eine Aufeinanderfolge von Tatsachen das

darstellen, was für uns einen inneren logischen Zusammenhang besitzt, — dann haben wir, ein solches Zusammentreffen feststellend, entschieden ganz und gar kein Recht, jene Zeugen zu beschuldigen, sie hätten sich dieses Faktum ausgedacht, dessen Bedeutung ja auch für sie selbst dunkel war. Das wäre ungefähr dasselbe, als wenn wir annähmen, daß die Arbeiter, die das Teleskop des Pariser Observatoriums erbauten, obgleich sie nichts von den Berechnungen Leverriers wußten, dennoch dasselbe ausgerechnet so konstruiert hätten, daß jener in diesem Fernrohr die Erscheinung des nicht existierenden Neptuns erblicken mußte.

III. Was endlich den dritien Grund meines Glaubens an die Auferstehung Christi betrifft, so komme ich darauf nur noch mit einigen Worten zu sprechen, schon weil er zu bekannt ist, wodurch er übrigens in keiner Weise an seiner Ueberzeugungskraft verliert. Es handelt sich darum, daß ohne die Tatsache der Auferstehung der ungewöhnliche Enthusiasmus der apostolischen Gemeinde keinen genügenden Erklärungsgrund hätte und überhaupt die ganze Urgeschichte der ersten Christenheit eine Reihe von lauter Unmöglichkeiten darstellen würde. Sollte man denn wirklich annehmen — was Manche allerdings durchzuführen versucht haben — daß es in der Geschichte der Christenheit überhaupt kein erstes Jahrhundert gegeben habe, sondern jene gleich mit dem zweiten oder gar mit dem dritten begonnen werden müsse. Ich persönlich zweifle, von dem Zeitpunkt an, wo ich den Sinn der Welt- und Menscheitsgeschichte anerkenne, nicht im Geringsten mehr an der Auferstehung Christi und alle Einwendungen dieser Wahrheit gegenüber müßen infolge ihrer Schwäche diesen Glauben nur noch bestärken. Der einzige originelle und ernst zu nehmende Einwand, der mir bekannt geworden, stammt von Ihnen. Sie äußerten nämlich unlängst in einem Gespräch mit mir, daß, wenn die Auferstehung und damit auch die übernatürliche Bedeutung Christi anzuerkennen sei, dies die Christen nur dazu veranlassen könnte, in Betreff der Erlösung ihr Vertrauen mehr auf die geheimnisvolle Macht dieses über-

natürlichen Wesens als auf ihre eigne sittliche Arbeit zu setzen. Doch müßte ein solcher Wahrheitsmißbrauch letzten Endes ja nur zur Entlarvung der Mißbrauchtreibenden führen. Denn so wie Christus in der Tat, trotz seiner Auferstehung, nichts Definitives für uns ohne uns selbst zu tun vermag, so kann auch für aufrichtige und gewissenhafte Christen irgend eine Gefahr des Quietismus nicht vorliegen. Ein solcher wäre noch allenfalls zulässig, wenn der auferstandene Christus für sie eine sichtbare Realität wäre, aber unter den gegenwärtigen Bedingungen, wo die wirkliche, persönliche Verbindung mit Ihm doch nur eine geistige sein kann, — was die eigene sittliche Arbeit des Menschen voraussetzt, — können nur Heuchler oder Taugenichtse sich auf die Gnade zum Nachteil ihrer sittlichen Verpflichtungen berufen. Zudem ist der Gottmensch auch nicht das allverschlingende Absolute der morgenländischen Mystiker, und kann die Vereinigung mit Ihm nie etwas einseitig Passives sein. Er ist der „Erstling aus den Toten", der Wegweiser, der Führer und das Panier aktiven Lebens, des Kampfes und das Symbol der Vervollkomnung und nicht der Versenkung ins Nirwana.

In jedem Falle, welcher Art auch die praktischen Folgen der Auferstehung Christi sein mögen, darf die Entscheidung der Frage nach ihrer Wahrheit nicht von jenen Folgen abhängig gemacht werden.

Es wäre mir im höchsten Grade interessant zu erfahren, was Sie im Wesentlichen hierzu zu bemerken hätten. Sollten Sie keine Lust oder Zeit zum Schreiben finden, so will ich bis zu einer persönlichen Zusammenkunft warten.

Mögen Sie sich wohl befinden, herzliche Grüße allen den Ihrigen. Ihr aufrichtig ergebener Wladimir Solowjew.

Petersburg, den 28. Juli 1894.

C. Christi Werk in der Geschichte

§ 1. Wiedervereinigung der Menschheit mit Gott in der Kirche, als dem wachsenden Leibe Christi.

1. Ein Blick auf die weitere Darstellung.

Christi Werk in der Geschichte muß vom endgültigen Siege des Heilands über die finsteren Gewalten und von der Errichtung des Gottesreiches auf Erden gekrönt werden Die Darstellung des geschichtlichen Weges, der zu diesem Abschluß führt, bildet den letzten und wichtigsten Teil des spekulativen Systems, das unser Denker in seinen zahlreichen Schriften zu entwickeln bestrebt war. Dieser abschließende Teil umfaßt die Philosophie der Geschichte, die bei Solowjew von der Philosophie der Kirche nicht zu trennen ist, und die Eschatologie oder die Lehre von den letzten Dingen. Das mühsalreiche Leben und der frühzeitige Tod haben den edlen Dulder daran verhindert, den abschließenden Teil des stolzen Gedankengebäudes gleichmäßig auszubauen. Außer dem allgemeinen Entwurf finden wir in seinen Schriften meistens nur die einzelnen Pfeiler und Bogen des letzten Stockwerkes, die uns zwar den Einblick in das unvollendete Ganze wesentlich erleichtern, ohne uns aber sämtliche Zusammenhänge völlig durchschauen zu lassen.

Wollen wir über den unvollendeten Bau und seine meistens nur allgemein entworfenen Teile einen möglichst vollständigen Ueberblick gewinnen, so müssen wir uns vor allem dem Grundgedanken zuwenden, von dem Solowjews Philosophie der Geschichte mit ihrem eschatologischen Abschluß beherrscht wird. Dieser philosophiegeschichtliche Grundgedanke ist in der Lehre von der Kirche

als dem wachsenden Leibe Christi enthalten. Die Darstellung dieser Lehre bildet demnach den ersten Abschnitt (§ 1) des vorliegenden Teiles.

Der vollkommene Leib Christi, die wahre Kirche, der es beschieden ist, die gesamte wiedergeborene Menschheit in ihren Schoß aufzunehmen, kann nur eine sein. „Eine Herde und ein Hirte" — ist einer der Grundpfeiler, auf denen die Philosophie der All-Einheit in ihrem philosophiegeschichtlichen Teile ruht; wir finden ihn in sämtlichen Schriften Solowjews von den frühesten Jugendversuchen an. Nur erscheint in der Anfangsperiode seines Wirkens als die einzige Hüterin der christlichen Wahrheit die Kirche, in der er aufgewachsen war — die griechisch-orthodoxe Kirche. Das Volk, das sich zu der in dieser Kirche verkörperten Wahrheit bekenne, sei das erwählte, das messianische Volk: die Vorsehung, die in seine Hände den Schatz der höchsten Wahrheit gelegt habe, stelle ihm auch die entsprechend hohe Aufgabe, der gesamten Menschheit den Weg in das Gottesreich zu ebnen. Die vertieften Studien auf dem Gebiete der christlichen Kirchen- und Dogmengeschichte ließen in unserem Denker bald Zweifel aufkommen, ob denn wirklich die ganze unverstümmelte Wahrheit von der griechisch-orthodoxen Kirche aufbewahrt werde. Die tragische Frage der Kirchentrennung zeigte sich ihm in ihrer ganzen Tragweite. Zunächst beschäftigte ihn die Glaubensspaltung im Schoße der russischen Kirche, die unter dem Namen von „Raskol" einen sehr bedeutenden Teil seiner Volksgenossen von der Mutterkirche abtrennte. Den Ursachen der Spaltung nachgehend, sah Solowjew bald klar ein, daß das russische Schisma die alten verwandschaftlichen Züge des großen Schisma an sich trage, das die morgenländische Kirche und Menschheit von der abendländischen, um Rom als ihrem geistigen Mittelpunkte vereinigten, Welt getrennt hatte — und die logische Fortsetzung derselben bilde. Die Glaubensspaltung und Kirchentrennung, die doch offenbar dem Geiste Christi widersprechen, zu überwinden, gebe es nur einen Weg — und Solowjew betritt ihn, um ihn nie mehr zu verlassen: der von Gott gestiftete Stuhl

Petri soll als wahrer und unersetzbarer Mittelpunkt der ganzen Christenheit anerkannt werden, auf römischen Felsen soll die Gemeinde Christi gebaut werden, die sich allmählich erweiternd, das gesamte wiedergeborene Menschengeschlecht umfassen wird, um ihm die Pforte des Himmelreiches aufzuschließen.

Dem lehrreichen Weg, den Solowjew gegangen ist, bis er in der katholischen Kirche angekommen, widmen wir den zweiten (§ 2) Abschnitt unserer Darstellung.

Den Glauben seiner Jugend hat Solowjew der ökumenischen — katholischen — Wahrheit untergeordnet. Im Zusammenhang damit gewinnt sein russischer Messianismus eine wesentlich veränderte Gestalt: Rußlands vornehmste weltgeschichtliche Aufgabe bestehe nicht darin, daß es die Menschheit der ihm vorzugsweise anvertrauten Wahrheit entgegenführe, sondern darin, daß es sich der allgemeinen — unleugbar ökumenischen — Wahrheit freiwillig unterordne und seine sämtlichen Kräfte in ihren Dienst stelle.

Die Lehre von der messianischen Sendung des russischen Volkes im Dienste der ökumeniscehn Wahrheit bildet das Hauptthema des dritten Abschnitts (§ 3), der den Titel „Die Vereinigung der Kirchen und die russische Idee" trägt.

In der mittleren Periode seines Lebens war Solowjew von der glühenden Hoffnung begeistert, daß sein Vaterland den messianischen Weg wirklich betreten werde und daß dadurch in der gesamten Entwicklung der Menschheit die letzte und höchste Periode eröffnet werden müsse. Wie soll nun der wahrhafte theokratische Weg beschaffen sein? Welches sind die Grundzüge der menschlichen Gemeinschaft, in der die wahre Gottesherrschaft verwirklicht werden soll? Diese Frage hat Solowjew mit besonderer Gründlichkeit und Ausführlichkeit in zwei Meisterwerken seines reifen Mannesalters erörtert: in der „Geschichte und Zukunft der Theokratie. (Untersuchung des welthistorischen Weges zum wahren Leben)". 1885—1887. und im Buche „La Russie et l'église universelle" 1889. Wir geben seine Ausführungen im vierten (§ 4), „Die dreieinige Theokratie als

Vollendung des theogonischen Prozesses" betitelten, Abschnitt wieder.

Die schweren Enttäuschungen, die dem edlen Patrioten die russische Wirklichkeit brachte, ließen die Hoffnung scheitern, daß die Gottesherrschaft auch in den äußeren Beziehungen der Menschen zueinander, also auch in ihrem politischen und sozialen Leben verwirklicht werden könne. Die letzte Periode ist durch den Verzicht auf die Idee der äußerlichen Macht und Herrlichkeit der Theokratie gekennzeichnet. Dieses allmählich sich vollziehende Verzichten auf den theokratischen Traum bildet den Gegenstand der Untersuchung, die im letzten (§ 5) Abschnitt ausgeführt wird.

2. Die Frage nach dem Entwicklungsgang Solowjews.

In der geistigen Entwicklung, die unser Denker durchgemacht hat, treten zwei entscheidende Wendepunkte hervor. Die erste große Wendung, die er erlebt hat, führte ihn zur Ueberzeugung, daß die griechisch-orthodoxe Kirche nicht nur nicht die einzige Hüterin des ganzen christlichen Glaubensschatzes ist, sondern daß sie durch ihre Trennung von dem Gottgestifteten Mittelpunkt der christlichen Welt eine schwere Sünde begangen hat, die auf ihrem ganzen Leben lastet und die nur durch die freiwillige Eingliederung in den Gesamtorganismus der allumfassenden, weil einzig ökumenischen — katholischen — Kirche getilgt werden kann. Indem sich Solowjew vor der ökumenischen Wahrheit beugte, verleugnete er nicht im Mindesten die Grundlagen der gesamten Weltauffassung, die er im heißen Ringen um die Wahrheit in der ersten Periode seines philosophischen Schaffens ausgearbeitet hatte — er hat sie in der zweiten Periode seines Lebens nur vertieft, erweitert und aus ihnen die notwendigen logischen Folgen gezogen.

Der gesamte philosophische Bau bleibt auch von der zweiten großen Wendung unberührt, die mit Solowjews Verzicht auf die Idee der äußerlichen Macht und Herrlichkeit der Theokratie zusammenhängt. Der Philosoph der All-Einheit entfernt keinen Pfeiler, auf denen sein prächtiger Ge-

dankenbau ruht. Lehnt er jetzt den theokratischen Traum ab, der die mittlere Periode seines Schaffens beherrscht hatte, so gibt er nach langem innerem Kampf nur die Hoffnung auf, daß die wahre Gottesherrschaft in den gegebenen Formen der historischen Wirklichkeit ausgeübt werden könne. Daß aber die Gottesherrschaft das Endziel und das höchste Ideal für die gesamte Entwicklung der Menschheit und der Natur bilde — diese Grundüberzeugung bleibt nach wie vor der unverrückbare Angelpunkt seiner ganzen Weltanschauung. Nur der Weg, der zu diesem Endziele führen soll, erscheint ihm jetzt in wesentlich anderem Lichte — dieser Wandel vollzieht sich aber — was immer und immer wieder betont werden soll — ohne daß die festen Rahmen der gesamten Philosophie der All-Einheit gesprengt werden.

Es macht daher einen sonderbaren Eindruck, wenn Fürst Eugen Trubetzkoj in seinem voluminösen Werke, das der Weltauffassung Solowjews gewidmet ist, seine Entwicklung in die vorbereitende, die utopische und die abschliessende Periode einteilt. Was hat denn — so wird man Trubetzkoj fragen müssen — die Anfangsperiode vorbereitet, und was hat die letzte Periode abgeschlossen? Da zwischen beiden die von Trubetzkoj als „utopisch" bezeichnete Periode liegt, so wird man aus dieser Einteilung nur einen Schluß ziehen können — den nämlich, daß Solowjews Bedeutung vornehmlich darin bestand, daß er sich zuerst auf das Herausspinnen der „utopischen" Träume vorbereitet, dann diese Träume mit der ganzen ihm zur Verfügung stehenden Kraft und Leidenschaft gesponnen, zuletzt aber völlig auf sie verzichtet habe. Nimmt denn die Lehre von der Verwirklichung der dreieinigen Theokratie in den gegebenen Formen der historischen Menschheit eine derartig zentrale Stelle in Solowjews Weltanschauung ein, daß seine ganze Lebensarbeit nach dem Verhältnis zu dieser „utopischen" Lehre eingeteilt werden könne? Hat denn nicht unser Denker ein hochbedeutendes spekulatives System geschaffen, in dem diese Lehre eine nur untergeordnete Rolle spielt? Und ist nicht die wich-

tigste Aufgabe der Darstellung, die innere Einheit hervortreten zu lassen, die in dem gesamten Schaffen des großen Denkers herrscht und die durch gewisse Wendungen in den untergeordneten Teilen nicht zerstört werden kann. In der „vorbereitenden" Periode hat der frühreife Denker nicht nur die Fundamente zu seinem Bau gelegt, sondern auch die Grundmauern aufgeführt und das Dach gedeckt. Es galt für ihn, nur noch die Einzelheiten im Innern des Gebäudes auszuarbeiten, ohne an den stolzen und festen Umrissen der Ganzen etwas ändern zu müssen. Die Periode, die von Trubetzkoj als die „vorbereitende" bezeichnet wird, ist die eigentliche grundlegende Periode,—die „utopische" ihre unmittelbare Fortsetzung und folgerichtige Entwicklung, die sich durchaus in demselben Ideenkreise vollzieht. Ebenso verzichtet Solowjew auch in der abschließenden Periode auf keine der Errungenschaften der beiden ersten Lebensabschnitte. Es ist nur — man kann es nicht oft genug betonen — die Idee der äußerlichen Herrlichkeit der Theokratie, die Solowjew jetzt fallen läßt. Daß im ersten und im dritten Zeitraum die theoretischen Interessen, im zweiten die praktischen überwiegen, ist nicht von Belang; denn in allen Perioden herrscht die gleiche philosophische und religiöse Welt- und Lebensauffassung.

Zunächst werden wir uns mit der ersten großen Wendung in Solowjews Leben befassen. Wir werden nachzuweisen versuchen, daß diese Wendug eigentlich bloß darin besteht, daß die Keime, die schon in dem ersten Zeitraume sich so prächtig zu wundervoller Blüte entfalteten, nun ihre volle Reife erlangen. Betrachten wir gesondert die Stellen aus den Schriften der ersten und der zweiten Periode, so kann allerdings der Eindruck entstehen, als ob Solowjew zuerst ein Gegner, dann aber ein begeisterter Anhänger der römischen Kirche gewesen: geht man aber aufmerksam den Spuren seines Gedankens nach, so sieht man, daß er nie ein unbedingter Gegner dieser Kirche gewesen und nie zu einem Proselyten geworden, dem das Verständnis für das Wahre aller anderen Konfessionen völlig abgeht. Was er gesucht und angestrebt hat, war auch auf dem kirchlichen

Gebiete die universelle Synthese, die nichts unterdrücken will, die überall Wahrheitsmomente findet, und sie in sich aufnimmt: der Philosoph der All - Einheit blieb auch hier dem Grundzuge seines inneren Wesens durchaus treu. Und so bringt die Einteilung des gesamten Schaffens von Solowjew, die wir bei Trubetzkoj finden, nur Verwirrung in die klaren Linien seines inneren Wachstums hinein. Im Widerspruch mit seiner Einteilung räumt auch Trubetzkoj die Kontinuität dieser Entwicklung ein, und so darf Solowjews theokratische Lehre im Rahmen einer und derselben Philosophie der All-Einheit dargestellt werden.

3. Die Kirche als wachsender Leib Christi

Die rechte Beziehung zwischen der Gottheit und der Natur, die von Christus als dem geistigen Mittelpunkt und dem Haupte der Menscheit im Menschen wiederhergestellt wurde, soll von der ganzen Menschheit als Seinem Leib sich zu eigen gemacht werden.

Die mit ihrem Göttlichen Urprinzip durch Christi Vermittlung wiedervereinigte Menschheit ist die Kirche. In der ewigen ursprünglichen Welt, wie sie vor dem Sündenfall bestand, war die ideelle Menschheit der Leib des Göttlichen Logos. Durch den Sündenfall ist diese Beziehung aufgelöst worden und seitdem besteht das Ziel der gesamten Welt - und Menschheitsentwicklung in der Wiederherstellung des ursprünglichen Gottmenschlichen Bundes: die Kirche als Leib Christi soll die ganze wiedergeborene Menscheit umfassen.

Dieser Leib Christi, der am Anfang als ein winziger Keim in der urchristlichen Gemeinde erscheint, wächst und entwickelt sich allmählich, um am Ende der Zeiten die ganze Menschheit und die ganze Natur zu umfassen und sie zu einem universellen Göttlich-menschlichen Organismus umzubilden. „Denn—spricht der Apostel—das ängstliche Harren der Kreatur wartet auf die Offenbarung der Kinder Gottes. Sintemal die Kreatur unterworfen ist der Eitelkeit ohne ihren Willen, sondern um des Willen, der sie unterworfen hat, auf

Hoffnung. Denn auch die Kreatur frei werden wird von dem Dienst des vergänglichen Wesens zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes. Denn wir wissen, daß alle Kreatur sehnet sich mit uns und ängstet sich noch immerdar (Röm. VIII 19—22) Diese Offenbarung der Kinder Gottes, auf die alle Kreatur wartet, ist die volle Verwirklichung des Gottmenschlichen Bundes in der gesamten Menschheit, in sämtlichen Sphären ihres Lebens und Wirkens: überall muss die Gottmenschliche Einheit herrschen: das ganze Denken, Fühlen, Wollen und Wirken des Menschen soll dem freien theokratischen Bunde untergeordnet werden.

In der freien Theokratie, oder der vollkommenen Kirche wird die Menschheit zum sozialen Leib Christi. Der Begriff der Kirche als des Leibes Christi ist keine Metapher sondern hohe metaphysische Wahrheit. Dieser Leib kann natürlich nicht gleich am Anfang seine ganze, potentiell ihm innewohnende Vollkommenheit entwickeln,—wie jeder Leib, muss er wachsen, sich wandeln und entwickeln, um am Ende der Zeiten seine ganze Herrlichkeit zu offenbaren. Das irdische Leben der Kirche, ihre historische Erscheinung entspricht dem Leibe Christi v o r seiner Auferstehung, also einem Leibe, der in mehreren Fällen wunderbare Eigenschaften offenbarte, aber doch im Allgemeinen von allen Gebrechen und Leiden des vergänglichen Fleisches noch nicht befreit war, da ja Christus alle Gebrechen und Leiden der menschlichen Natur auf sich genommen hatte. Wie aber in Christo durch seine Auferstehung alle irdischen Gebrechen von dem geistigen Leibe sozusagen verschlungen werden, so soll es auch in Christi universellem Leibe, in der Kirche, wenn sie zu ihrer Fülle gelangt sein wird, geschehen. Die Erreichung dieses Zieles durch die Menschheit ist an dieselben Bedingungen geknüpft, denen sie bei der Gottmenschlichen Persönlichkeit unterworfen ist: mit Christus muß sie leiden und sich ihres irdischen Willens entäußern, ihn frei dem Göttlichen Willen unterordnen, mit Christo zusammen kämpfen und sterben und mit Ihm in seine Herrlichkeit auferstehen. Ist Christi Opfertat eine vorzugsweise innere Angelegenheit, ein subjektiver psychologischer Prozeß, so muß sich in der

gesamten Menschheit diese innere Entwicklung, als ein objektiver historischer Prozess vollziehen. Gottes Herrschaft oder Theokratie in der gesamten Wirklichkeit ist das Ziel, das die universelle historische Entwicklung bestimmt.

4. Christi Opfertat und die Versuchungen der historischen Menschheit.

Die Entwicklung der Menschheit in ihren wesentlichen und entscheidenden Momenten soll Christi Opfertat wiederholen. Was beim Heiland eine vornehmlich innere Angelegenheit gewesen, soll hier objektive weltgeschichtliche Wirklichkeit erlangen. Die Versuchungen, die bei Jesus bloß subjektiver Art waren, gewinnen hier die objektive Realität. Die grossen geschichtlichen Bildungen, in die sich die von der Kirche geleitete Menschheit geteilt hat, unterliegen den Versuchungen, die das christliche Erbe in der einen oder anderen Richtung wesentlich entstellen. Ueber die Verkehrtheit des eingeschlagenen Weges kann die Menschheit im Gegensatz zu Christo, der die Versuchungen von vornherein in Seinem Gewissen abgewiesen hat, nur durch eigene qualvolle Erfahrung belehrt werden und die gottgewollte Richtung wieder einschlagen.

Da die Menschheit dieselben drei wesentlichen Elemente, wie der einzelne Mensch, enthält, nämlich den Geist, die Vernunft und die empfindende Seele, so stellt sich für sie die Versuchung des Bösen ebenfalls in dreifacher Art dar, jedoch in einer anderen Ordnung, als für die Person Christi

5. Der erste Irrweg: die religiöse Herrschsucht des katholischen Mittelalters

Zuerst tritt an die Menschheit die Versuchung des moralisch Bösen heran. Die christliche Kirche bildete sich aus den Menschen, die die Offenbarung Christi aufgenommen hatten. Diese Aufnahme kann aber auf eine innerliche und eine äußerliche Weise geschehen. Die innere Aufnahme besteht in einer geistigen Wiedergeburt, von der Christus in seiner Unterredung mit Nikodemus spricht: der Mensch wird sich des Verkehrten seines leiblichen Lebens bewußt und

entdeckt in seiner Seele die mächtige Quelle eines anderen, wahren Lebens. Diese Quelle fließt aus Christi Offenbarung. Indem der Mensch der von Christus geoffenbarten Wahrheit sein ganzes leibliches Dasein unterordnet, vereinigt er sich mit Christo als dem Stammvater des neuen geistigen Lebens und dem Haupt des neuen geistigen Reiches. Eine solche innerliche Aufnahme der christlichen Wahrheit formt den neuen, geistigen Menschen und macht ihn von der Macht des Bösen frei. Einer solchen innerlichen Aufnahme Christi in unser Herz und Gewissen, steht eine äußerliche Aufnahme gegenüber. Man kann nämlich Christi wunderbare Verkörperung in einem menschlichen Wesen, die für die Erlösung des Menschengeschlechtes geschah, bloß nach dem Buchstaben, als ein äußerlich bindendes Gesetz auffassen. Ein solches äußerliches Christentum schließt in sich die Möglichkeit, der ersten Versuchung des Bösen zu verfallen. Das Christentum teilte die Menschheit in zwei Teile: in die christliche Kirche, die im Besitze der Wahrheit war und sich als Vertreterin des Göttlichen Willens auf Erden betrachtete, und in die übrige, dem Christentum fremde, ja feindliche Welt. Bei diesem Gegensatz besteht die Gefahr, daß die äußerlichen Christen, die zwar an die neu geoffenbarte Wahrheit glauben, ohne dabei eine wirkliche geistige Wiedergeburt zu erleben, der Versuchung anheimfallen, Christo und seiner Kirche die nicht christliche Welt durch Gewalt zu unterwerfen.

Dieser Versuchung der religiösen Herrschsucht unterlag der von den römischen Hierarchen geleitete Teil der Menschheit und riß den größten Teil des Westens in der ersten großen Periode seiner Entwicklung, die den Namen des Mittelalters trägt, mit sich fort. Die tiefste Grundlage dieses Irrweges ist in dem verborgenen Unglauben zu suchen. Der wirkliche Glaube zweifelt nicht daran, dass er stärker als das in der Welt herrschende Böse sei und er selbst durch die ihm innewohnende moralische Kraft das Böse überwinden könne. Bedarf die Wahrheit der ewigen Liebe und der unbedingten Gnade zu ihrer Verwirklichung des fremden Mittels der Gewalt und des Betruges, so ist sie machtlos, so ist

das Böse stärker, als das Gute, der Teufel mächtiger als Gott. Anwendung der Gewaltmittel zum Zwecke der religiösen Bekehrung führt fataler Weise zur Selbstzersetzung des Glaubens und deckt seine Ohnmacht auf. Schreitet man auf diesem Wege weiter, so kommt man schließlich dazu, daß nicht die Verwirklichung des Reiches Christi auf Erden als das höchste Ideal der Menschheit vorschwebt, sondern restlose Unterwerfung, die ganz äußerlich sein kann, und daß die unbedingte Anerkennung der kirchlichen Autorität ihr höchstes Ziel ausmacht. Der christliche Glaube erweist sich hier als eine zufällige Form, da sein wahrer Inhalt und sein Ziel in die unumschränkte Herrschaft der kirchlichen Hierarchie verlegt wird. Dies bedeutet aber nichts anderes, als das dem falschen Prinzip eigne Selbstentlarven und die Selbstvernichtung: nicht Christus wird angebetet, nicht Seine Herrschaft auf Erden angestrebt, sondern die äußere Macht, die zwar in Seinem Namen auftritt, aber Seinen Geist in ihrer Herrschaft verleugnet.

6. Der zweite Irrweg: der rationalistische Hochmut des Verstandes.

„Der Irrweg des Katholizismus wurde im Westen bald erkannt und diese Erkenntnis fand endlich ihren vollen Ausdruck im Protestantismus. Der Protestantismus widersetzt sich dem katholischen Erlösungsbegriffe als einer äußerlichen Tatsache und fordert eine persönliche religiöse Beziehung des Menschen zu Gott, einen persönlichen Glauben ohne jede traditionelle Mittlerschaft der Kirche. Der persönliche Glaube aber als solcher, d. h. einfach nur als subjektive Tatsache, enthält in sich keinerlei Bürgschaft für seine Richtigkeit und bedarf somit eines Kriteriums. Ein solches Kriterium bildete für den Protestantismus ursprünglich die heilige Schrift. Die Schrift will aber verstanden sein. Das richtige Verständnis setzt Forschen und Nachdenken, d. h., die persönliche Vernunfttätigkeit voraus. Schließlich tritt die Vernunfttätigkeit an die Stelle der Offenbarung und wird zur einzigen realen Quelle sämtlicher religiösen Wahrheiten: der Protestantismus geht naturgemäß in den Rationalismus über“**.)

Das Endergebnis dieser ganzen Entwicklung, das im Hegelschen Panlogismus mit der größten Deutlichkeit zu Tage tritt, besteht in der Behauptung, daß die gesamte Wirklichkeit nur ein Produkt der abstrakten Begriffstätigkeit sei. Die sogenannte Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts verlangt, daß das ganze — nicht nur soziale und politische, sondern auch das religiöse — Leben ausschließlich von solchen Grundlagen aus aufgebaut und geleitet werden müsse, die der persönliche Verstand aus seinen eigenen Kräften, ohne sich auf die Ueberlieferung und unmittelbare Glaubensoffenbarung zu stützen, ausgearbeitet hat. Die deutsche idealistische Philosophie von Leibniz und Kant bis Fichte und Hegel erhebt mit immer wachsender Bestimmtheit und Deutlichkeit den Anspruch, daß der ganze Inhalt des Wissens und des Glaubens aus der reinen Vernunft, d. h. aus seiner abstrakten Tätigkeit abgeleitet werde.

Dieses Selbstvertrauen der abstrakten Vernunft auf ihre eigenen Kräfte, diese ihre Selbstbehauptung im gesamten Bereich des Lebens und des Wissens ist nichts anderes, als der Hochmut des Denkens — und dies ist die zweite Versuchung, der die Menschheit des Westens im Protestantismus und in dem aus diesem hervorgegangenen Rationalismus erlegen ist. Der schroffe Widerspruch zwischen der maßlosen Selbstüberschätzung der Vernunft und ihrer tatsächlichen Ohnmacht trat bald klar zu Tage. Auf dem praktischen Gebiete erwies sich die Vernunft vollkommen machtlos dem Spiel der tierischen Instinkte und Leidenschaften gegenüber, und die von der französischen Revolution proklamierte Herrschaft der Vernunft endete mit dem wilden Chaos von Vernunftlosigkeit und Zwang. Auf dem theoretischen Gebiete erwies die Vernunft ihre Ohnmacht den Tatsachen der Erfahrung gegenüber, und die Anmassung das Empirische in lauter abstrakte Begriffe aufzulösen und eine universelle Wissenschaft auf den Prinzipien der reinen Vernunft aufzubauen — diese Anmassung wurde durch Aufrichtung des Systems von leeren abstrakten Begriffen ad absurdum geführt.

In den praktischen Mißerfolgen der französischen Revo-

lution und in dem theoretischen Zusammenbruch der deutschen panlogistischen Spekulation tritt nur der logische Widerspruch zwischen der Relativität jeder Denktätigkeit, also ihrer wesentlichen Beschränktheit einerseits, und ihren grenzenlosen Anmaßungen, die ganze Wirklichkeit in ihrem Schosse zu bergen, andrerseits, zu Tage.

Das Denken ist eine gewisse Beziehung (Ratio) der Dinge, die ihnen eine gewisse Form verleiht. Die Beziehung setzt aber das, was aufeinander bezogen wird, voraus; ohne Inhalt ist die Form unmöglich. Indem im Rationalismus die Vernunft sich von jedem ihr von außen her gegebenen Inhalt abstrahiert, ja seine selbständige Wirklichkeit leugnet, wird sie zur völlig leeren Form, die alles Gegebene für etwas Unvernünftiges, für etwas, das in dem Reiche der reinen Vernunft einfach keine Aufnahme finden kann, erklären muß: die konkrete Wirklichkeit ist ihm eben zu niedrig, zu stark mit dem irdischen Staub bedeckt, um in das hohe Reich der reinen Vernunft aufgenommen werden zu können. Tritt er mit dem stolzen Bewußtsein seiner suveränen Rechte dieser gemeinen Wirklichkeit entgegen, so findet er in ihr alles fremd, dunkel und undurchdringlich für sich und weiß nicht, was er mit ihr anfangen soll, denn die Vernunft, die den Zusammenhang mit jedem realen Inhalt zerrissen, und sich daher in einen leeren Begriff verwandelt hat, ist der Wirklichkeit gegenüber völlig machtlos. Die Selbstüberhebung des menschlichen Denkens, der H o c h m u t d e s V e r s t a n d e s führt unvermeidlich zu seiner kläglichen Erniedrigung. Nach schweren Prüfungen hat die abendländische Menschheit den rationalistischen Irrweg verlassen; sie befreite sich aber von ihm nur, um der dritten, der letzten Versuchung zu verfallen.

7. Der dritte Irrweg: der materialistische Hochmut des Fleisches.

Der Verstand konnte über die gemeinen Leidenschaften und über die Tatsachen der sinnlichen Erfahrung nicht Herr werden, und so mußte einmal die Stunde kommen, wo die sinnliche Natur des Menschen sich gegen die ab-

strakte Vernunft und ihre Herrschaftsgelüste auflehnte, sie von ihrem Throne stürzte, um sie dann im Schmutz und Staub völlig zu zertreten. Der Materialismus, der den reinen Rationalismus ablöste, lehnte auch die rechtmäßigsten Ansprüche der Vernunft vollständig ab, und wollte nichts gelten lassen, was sich nur irgendwie über die dem Menschen mit den Tieren gemeinsame Natur und den stofflichen Mechanismus der Welt erhob: die weitgehendste Befriedigung der sinnlichen Bedürfnisse und die möglichst vollständige Erkenntnis der Tatsachen äußerer Erfahrung wurde zum einzigen Ziele sowohl des Lebens, als auch des Wissens.

Die materialistische Welt- und Lebensauffassung, die in der geistigen Geschichte Europas erst nach der Selbstzersetzung und dem inneren Zusammenbruch der panlogistischen Spekulation aufkommen konnte, leidet an noch größeren inneren Widersprüchen als der extreme Rationalismus. Das materielle Prinzip, das Prinzip des Zwistes und der Zufälligkeit, kann unmöglich zur Grundlage der Einigkeit und Geschlossenheit werden, und ohne Einigkeit und innere Geschlossenheit ist ja weder eine lebensfähige Gesellschaft, noch eine universelle Wissenschaft möglich. Die materielle Seite des Daseins, also einerseits die Leidenschaft und die Triebe der sinnlichen Natur, andrerseits die Tatsachen der äußerlichen Erfahrung stellen nur den allgemeinen Untergrund dar, nur den Stoff, aus dem wirkliches Leben und wahres Wissen entstehen können. Damit aber aus diesem Stoff wirkliche Dinge in der Tat entstehen, dazu ist ein bildendes und einigendes Prinzip notwendig und eine gewisse Form der Einheit. Hat es sich erwiesen, daß der abstrakte Verstand keine wirkliche Form der Einheit in sich enthält, also unmöglich ein bildendes Prinzip der Wirklichkeit sein kann, hat es sich erwiesen, daß auf der abstrakten Grundlage des Rationalismus weder ein gesundes Gemeinschaftsleben, noch die wahre Wissenschaft aufgebaut werden können, so folgt daraus nur dies allein, daß wir uns einem anderen, mächtigeren Prinzip der Einheit zuwenden müssen, nicht aber, daß wir uns auf die materielle Seite des Lebens, die an und für sich nur das Chaos hervorbringen kann, zu

beschränken haben. Ein Steinhaufen kann sich unmöglich von selbst ohne Architekt und Plan zu einem richtigen und zweckentsprechenden Bau ordnen. Die materialistischen Prinzipien voll und ganz gelten lassen, hieße die vom Heiland entlarvte Lüge, daß der Mensch vom Brot allein lebe, zur Grundlage der gesamten Welt- und Lebensauffassung machen. In ihrem ganzen Umfange durchgeführt, würde diese Lüge die Wissenschaft unmöglich machen und das menschliche Gemeinschaftsleben vernichten.

§ 2. Solowjews Weg zur ökumenischen Kirche

Wie weit die abendländische Menschheit den verhängnisvollen materialistischen Irrweg gehen wird, ist schwer im voraus zu entscheiden. Früher oder später muß sie die Aussichtslosigkeit der drei breiten Irrwege, die den drei großen Versuchungen entsprechen, erkennen und sich der Gottmenschlichen Wahrheit zuwenden.

Woher und in welcher Form kann sich ihr nun diese Wahrheit enthüllen?

1. Die griechisch orthodoxe Kirche als Hüterin der christlichen Wahrheit. Die Schwäche des menschlichen Prinzips in ihr.

Die erste Antwort, die S o l o w j e w im Hauptwerke seiner Jugend, in den „Vorlesungen über das Gottmenschentum" gibt, die er in den folgenden Schriften wesentlich einschränkt, um sie schließlich ganz fallen zu lassen, lautet dahin, daß nur Rom und die von ihm geleiteten germanisch-romanischen Völker, die sich die römische Kultur angeeignet haben, den drei großen Versuchungen verfallen sind. Der Osten jedoch, das ist Byzanz und die von byzantinischer Kultur beeinflußten Völker, mit Rußland an der Spitze, hielten sich abseits von diesem Irrwege. Das Heil sei also vor allem vom morgenländischen, griechisch-katholischen Christentum zu erwarten.

Der Osten sei, indem er die christliche Wahrheit treu bewahrte, den drei Versuchungen des bösen Prinzips nicht erlegen. Die Kirche des Morgenlandes habe es ver-

standen, diese Wahrheit in der Seele ihrer Völker zu hüten, aber leider ohne ihr auch im äußerem Leben realen Ausdruck zu verleihen: eine christliche Kultur zu schaffen in der Weise, wie das Abendland eine antichristliche Kultur geschaffen habe, sei ihr nicht gelungen.

Die Verwirklichung der christlichen Wahrheit setzt voraus, dass die Beziehungen der drei Prinzipien der menschlichen Gesellschaft dieselben seien, wie sie in Christi Person ihre individuelle Verwirklichung gefunden haben: die beiden niederen Prinzipien, das materielle und das rationale sollen sich freiwillig dem höchsten, Göttlichen Prinzip unterordnen. Damit eine solche freie Unterordnung der niederen Prinzipien unter das höhere einmal stattfinde, müssen diese beiden nicht unterdrückt werden, sondern ihre volle Selbstständigkeit entfalten. Es war für die große Mehrheit der Mitglieder der griechisch-ortodoxen Kirche verhängnisvoll, daß sie nicht durch den bewußten Entwicklungsgang des eigenen Innenlebens zur Aufnahme der christlichen Wahrheit kam: das eigentlich menschliche Element erwies sich hier infolgedessen als zu schwach, um das Göttliche Prinzip in die äußere Wirklichkeit hineinführen zu können. Die materielle Wirklichkeit blieb außerhalb des Göttlichen Prinzipes und im religiösen Bewußtsein der morgenländischen Kirche gewann ein verhängnisvoller Dualismus zwischen Gott und der Welt die Oberhand. Die christliche Wahrheit, die von den Abendländern veräußerlicht und verunstaltet wurde, gedieh also auch bei den Morgenländern nicht zur vollen Entfaltung, und die Schuld daran trug die Schwäche des menschlichen Prinzips, des menschlichen Verstandes und der menschlichen Persönlichkeit. Diese Unvollkommenheit konnte nur durch die vollständige Entwicklung des vernachläßigten Prinzips beseitigt werden, und diese Aufgabe fiel dem Abendland zu. „Somit hat diese große abendländische Entwicklung, die in ihren direkten Resultaten negativ ist, indirekt eine hohe positive Bedeutung und ein positives Ziel"*). Wir sehen, daß von Anfang an Solowjew die relative Wahrheit der beiden Kirchen anerkennt: was er anstrebt, ist nicht der Sieg einer

Kirche über die andere, sondern ihre gegenseitige Ergänzung und Ausgleichung auf der gemeinsamen Grundlage der universellen christlichen Wahrheit.

2. Die menschliche Selbsttätigkeit zur vollen Entfaltung der christlichen Wahrheit unbedingt notwendig.

Soll die wahre gottmenschliche Gemeinschaft eine freie Uebereinstimmung des menschlichen Prinzips mit dem Göttlichen darstellen, so kann sie nur verwirklicht werden durch die wirkende Kraft Gottes und zugleich durch die mitwirkende Kraft des Menschen. Die vollkomene Gemeinschaft muß die Wahrheit Christi in ihrer ganzen Kraft und Reinheit bewahren und gleichzeitig das Prinzip der menschlichen Selbsttätigkeit zur vollen Entfaltung bringen. Ist die in der Kirche vereinigte Menschheit nichts anderes als der historische Leib Christi, der sich im Laufe der Zeiten entwickeln und wachsen muß, so kann die Gottmenschliche Gemeinschaft erst allmählich entstehen. Der endgültigen Vereinigung der gesamten Menschheit unter Christi Führung muß die Trennung ihrer Hauptbestandteile vorangehen. Die getrennten Teile übernehmen verschiedene Aufgaben und verfolgen ihre besonderen Zwecke, ohne zu ahnen, daß sie dem gemeinsamen Ideal zustreben, das in ferner Zukunft verwirklicht werden soll. Bei dieser Teilung, in der die Solidarität des gesamten Menschengeschlechtes zum Ausdruck kommt, hängt sich das Morgenland mit allen Kräften seines Geistes an das Göttliche und bewahrt diese Verbindung, eifrig bemüht, die dazu notwendige konservative und asketische Stimmung zu entwickeln und zu befestigen: umgekehrt richtet das Abendland seine ganze Energie auf die Entwicklung des menschlichen Prinzips, wobei die Göttliche Wahrheit großen Schaden erleidet, da sie hier zuerst veräußerlicht und dadurch entstellt, und in ihrer verstümmelten Form gänzlich abgelehnt wird.

Hieraus folgt notwendig, daß die beiden großen historischen Richtungen einander nicht nur nicht ausschließen, sondern daß sie beide notwendig sind, damit sich das Werk Christi in seiner ganzen Fülle und Herrlichkeit offenbare.

3. Die Kirche des Morgenlandes und die abendländische Welt entwickeln zwei verschiedene Seiten derselben Gott-menschlichen Wahrheit.

Beide Richtungen sind für einander und für die Fülle des Wachsens Christi in der ganzen Menscheit durchaus notwendig; denn „wenn die Geschichte sich auf die westliche Entwicklung allein beschränkt hätte, wenn diesem ununterbrochenen Strom einander ablösender Bewegungen und sich gegenseitig vernichtender Prinzipien nicht die unbewegliche und unbedingte Grundlage der christlichen Wahrheit gegenüber gestanden hätte, so hätte die ganze abendländische Entwicklung jedes positiven Sinnes entbehrt und die neue Geschichte hätte mit Zerfall und Chaos geendet. Wenn, andererseits, die Geschichte beim byzantinischen Christentum stehen geblieben wäre, so wäre die Wahrheit Christi (das Gottmenschentum) ebenfalls aus Mangel an einer selbsttätigen menschlichen Grundlage unvollendet geblieben, weil eine solche ihm zur Vollendung unentbehrlich ist. Jetzt jedoch kann das vom Orient aufbewahrte göttliche Element des Christentums seine Vollendung in der Menschheit erlangen, denn jetzt hat es etwas, worauf es einwirken kann, etwas, woran es seine innere Kraft dartun kann, eben dank der der menschlichen Grundlage, die sich im Abendlande befreit und entwickelt hat. Und das hat nicht nur einen historischen sondern auch einen mystischen Sinn.

Wenn daraus, daß die Kraft des Höchsten die menschliche Mutter überschattete, die Menschwerdung Gottes hervorging, so muß die Befruchtung der göttlichen Mutter (der Kirche) vermittelst des menschlichen wirkenden Prinzips die freie Vergöttlichung der Menschheit zustande bringen. Bis zum Christentum war das natürliche Prinzip in der Menscheit das Gegebene (das Faktum), die Gottheit war das Gesuchte (das Ideal) und als zu Suchendes wirkte es (ideell) auf den Menschen. In Christo war das Gesuchte gegeben, das Ideal wurde zu einem Faktum, zum Ereignis; das wirkende Göttliche Prinzip wurde zum materiellen. Das Wort wurde Fleisch; dies neue Fleisch ist die göttliche Substanz der Kirche. Bis zum Christentum war die immobile Grund-

lage des Lebens die menschliche Natur (der alte Adam), das Göttliche wiederum war die Grundlage der Veränderung, der Bewegung, des Fortschritts; nach Christo dagegen wird das Göttliche selbst, als das schon verkörperte, zur immobilen Grundlage, zum Lebenselement für die Menschheit, und als das Gesuchte ergibt sich die Menschheit, die diesem Göttlichen entspricht, d. h. als das, was fähig ist, sich von sich aus mit ihm zu vereinigen, es sich anzueignen. Als das Gesuchte ist diese ideelle Menschheit das wirksame Prinzip der Geschichte, das Prinzip der Bewegung, des Fortschritts. So wie in dem vorchristlichen historischen Verlaufe die Grundlage, die Materie die Natur war oder das menschliche Element, dagegen das Wirkende und bildende Prinzip das Göttliche, die Vernunft, ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ, und das Ergebnis (das Erzeugte) der Gottmensch war, d. h. Gott, der menschliche Natur angenommen hatte, — so ergibt sich im Prozeß des Christentums als Grundlage oder Materie die Göttliche Natur oder das Göttliche Element (das Wort, das Fleisch wurde, und der Leib Christi, die Sophia); das wirkende und bildende Prinzip ist die menschliche Vernunft; und als Ergebnis stellt sich dar der Mensch-Gott, d. h. Mensch, der die Gottheit aufgenommen hat; da nun aber der Mensch die Gottheit nur aufnehmen kann in seiner unbedingten Integrität d. h. in der Gesamtheit mit allem, so ist der Mensch-Gott notwendigerweise ein kollektiver und universeller, d. h. die Allmenschheit oder die ökumenische Kirche. Der Gott-Mensch ist individuell, der Mensch-Gott universell: so ist der Radius für die ganze Peripherie ein und derselbe in jedem ihrer Punkte und folglich ist er selbst schon das Prinzip des Kreises, die Punkte der Peripherie dagegen bilden erst in ihrer Gesamtheit den Kreis. In der Geschichte des Christentums ergibt sich als Vertreterin der immobilen Göttlichen Grundlage für die Menschheit die orientalische Kirche, als Vertreterin des menschlichen Prinzips — die okzidentale Welt. Auch hier mußte, bevor sie zum befruchtenden Prinzip der Kirche wurde, die Vernunft sich von ihr entfernen, um alle ihre Kräfte in Freiheit zu entwickeln. Nachdem das menschliche Prinzip sich völlig

gesondert hatte und dann in dieser Absonderung die eigene Ohnmacht erkannt hatte, kann dieses Prinzip mit der Göttlichen Grundlage des Christentums in freien Zusammenhang treten, so wie sie sich in der orientalischen Kirche erhalten hat; und als Ergebnis dieses freien Sichzusammentuns kann die geistige Menschheit erzeugt werden" *).

4. Solowjew und die älteren Slavophilen.

Es wurde schon oft hingewiesen auf die weitgehende Abhängigkeit der ursprünglichen religiösen Ansichten Solowjews von den Lehren der älteren Slavophilen. Besonders klar und gründlich ist diese Abhängigkeit von Fürst Eugen Trubetzkoj dargestellt worden: auf den nächsten Seiten folgen wir oft seiner Darstellung.

Blicken wir auf Solowjews Ausführungen, die die Hauptzweige der christlichen Religion betreffen, zurück, so sehen wir, daß der Denker sich recht eng an Chomiakow anschließt. Mit dem bedeutendsten der Slavophilen will unser Denker das ganze geistige Leben des Abendlandes, als Ausdruck des von Gott getrennten, sich selbst behauptenden, rein menschlichen Prinzips auffassen. In der Anwendung der Erzählung von den drei Versuchungen des Heilands lebt das alte Chomiakowsche Schema der religiösen Entwicklung der christlichen Menschheit weiter. Aus Chomiakow stammt der Vorwurf, in der katholischen Kirche stecke der geheime Unglaube: nur die äußere Einheit, die die Herrschlust der abendländischen Kirche befriedige, sei dieser Kirche teuer. Auch die dialektischen und historischen Uebergänge, die vom „falschen katholischen Wege", von der antichristlichen Tradition des römischen Papstes durch den rationalistischen Protestatismus zum modernen Unglauben führen, werden von beiden Denkern in wesentlich gleichen Zügen dargestellt. Schließlich ist die Ueberzeugung, daß die morgenländische Kirche die einzige Hü'erin der uneingeschränkten christlichen Wahrheit sei, Solowjew und den Slavophilen gemeinsam.

Und doch sind Solowjews kirchliche Ansichten, die

im Meisterwerke seiner Jugend vorgetragen werden, keine einfache Wiederholung der Ideen von Kirejewskij, Chomiakow und Iwan Aksakow. Indem Chomiakow die Lehre seiner Kirche gegen Katholizismus und Protestantismus verteidigte, verhielt er sich rein polemisch: seine Hauptaufgabe war, das Falsche dieser Kirchenlehren nachzuweisen. Solowjew übernimmt diese polemischen Ausführungen; in seiner Vorliebe für die Antithesen faßt er sie manchmal noch schärfer zusammen. Sein Hauptzweck ist aber nicht die Ueberführung der abendländischen Konfessionen, sondern die positive Bewertung des kirchlichen Lebens und der ganzen Zivilisation des Abendlandes. Solowjew ist mit Chomiakow darin einig, daß die unbegrenzte und ausschließliche Selbstbehauptung des menschlichen Prinzips die Grundsünde des Abendlandes darstelle; er betont aber gleich von Anfang an —was wir bereits hervorgehoben haben—daß in dieser Sünde in verstümmelter und entarteter Form sich eine wahre Idee offenbare: die Entwicklung des freien Menschentums ist ihm das positive Verdienst des Abendlandes.

Diese Bewertung des abendländischen geschichtlichen Lebens war eine Folge der Vertiefung der christlichen Prinzipien, die im Slavophilentum selbst steckten. Das Christentum ist seinem tiefsten Wesen nach eine unbedingt universelle Lehre: es erkennt allen Bestandteilen der menschlichen Gesamtheit positive Bedeutung zu: alle Völker sind dazu berufen, die hohe Aufgabe, die Christus den Menschen gestellt, zu erfüllen. „In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen“ (Joh. XIV, 2.) — diese Wahrheit suchten sich schon die alten Slavophilen zu eigen zu machen; es gelang ihnen aber nicht das universelle Grundprinzip des Christentums voll durchzuführen: die Schuld daran trug die einseitige Anhänglichkeit an die eigene Kirche, die sie für Vorzüge anderer Konfessionen blind machte. Solowjew war es beschieden, das christliche Universalprinzip des Slavophilentums zur vollen Entfaltung zu bringen. Indem er dies tat, mußte er mit zahlreichen Verstümmelungen der christlichen Wahrheit, die bei jüngeren Slavophilen zur vollen Entartung

führten, gründlich aufräumen. Der grösste Fortsetzer des Werkes der älteren Slavophilen wurde so zum Zertrümmerer des mißlungenen Gebäudes, das ihre jüngeren Nachfolger mit Katkow an der Spitze aufgeführt haben.

Dieser Bruch kam aber erst etwas später zustande, da nämlich, wo Solowjew sämtliche Konsequenzen aus dem Grundprinzip der slavophilen Weltanschauung für das kirchliche und politische Leben zog. Solange der junge Denker nur die Grundlagen der Weltauffassung ausarbeitete, ging er mit dem bedeutendsten Slavophilen unter seinen Zeitgenossen, mit Iwan Aksakow, Hand in Hand.

Aksakow schließt sich Kirejewskij und Chomiakow an und verlangt, daß die geistige Integrität (цѣльность) des russischen nationalen Daseins in allen Sphären seines privaten und öffentlichen Lebens wiederhergestellt werde: der Staat und die weltliche Bildung sind nur Mittel, die dem direkten und allumfassenden Dienste der christlichen Wahrheit untergeordnet werden sollen. Eben darin bestehe der Zweck und die Bestimmung Rußlands in der Weltgeschichte. Das theokratische Ideal ist damit klar ausgesprochen. Der Bruch entstand nicht, weil dieses Ideal von Aksakow abgelehnt wurde, sondern weil die befreundeten Denker, auf gleicher Grundlage fußend, in ihrem Verhältnis zum russischen Nationalismus und der katholischen Kirche zu wesentlich verschiedenen Ergebnissen kamen. „Die Annäherung an den Katholizismus—sagt Eugen Trubetzkoj — und der Bruch drücken den Abfall Solowjews vom Slavophilentum durchaus nicht aus, sondern nur die innere Spaltung in dieser Richtung: diese Spaltung war eine notwendige Folge der eigenen Entwicklung des Slavophilentums“ *).

5. Die Sünden der russischen Hierarchie und die Dissidenz (raskol).

Der Umschwung wurde unvermeidlich, als Solowjew den ernsten Versuch machte, das überlieferte Ideal der Integrität des Lebens bis zum Ende durchzudenken und von der Höhe dieses Ideals die russische Wirklichkeit zu beleuch-

ten: die Einsicht, wie wenig das Leben des russischen Volkes und Staates dem allgemeinen ökumenischen Ideale entspreche, führte unseren Denker zum Schluß, daß von der christlichen Wahrheit nicht nur die weltliche Gesellschaft, sondern auch die Kirche abgewichen sei.

Diesen Schluß zieht Solowjew in dem 1881 erschienenen Aufsatz „Ueber die geistliche Gewalt in Rußland".

Das russische Volk befinde sich in einem Zustande des tiefen sittlichen Verfalls. Die Gebrechen, die über dem ganzen Antlitz der russischen Erde sich ungehemmt entfalten, müssen auf eine gemeinsame Quelle zurückgeführt werden. „Abgesehen von allen Sünden und Gesetzlosigkeiten, was einzelne Personen und Stände betrifft, ist das russische Volk auch in seiner Gesamtheit geistig gelähmt; seine sittliche Einheit ist gestört; man sieht an ihm nicht das Wirken eines einheitlichen geistigen Prinzips, das, gleich wie die Seele im Körper, innerlich das ganze Leben regierte. Rußland als einem christlichen Volke ist ein solches oberstes Lebensprinzip in der Wahrheit Christi gegeben. Der Geist, der unserm sozialen Organismus das Leben gibt, soll der Geist Christi sein, der Geist der Liebe und der Einigkeit aus freier Uebereinkunft; durch ihn soll auch das höchste Ideal für den ganzen gesellschaftlichen Bau Rußlands bestimmt werden. Wenn Rußland nicht nur dem Namen nach, sondern in Wahrheit ein christliches Land ist, so muß seiner gesellschaftlichen Organisation und dem Leben das sittlich freie Sichzusammentun der Menschen in Christo zugrunde liegen, wie es eine geistliche Gesellschaft oder die Kirche bilde. Die Kirche ist die «Versammlung der Gläubigen». Woran glauben sie? Vor allem an den christlichen Gott, der die Liebe ist. Aber kann man wahrhaft an die Liebe glauben, wenn man die Liebe nicht in sich hat? Und so ist die Kirche nicht nur die Versammlung der Gläubigen, sondern auch die Versammlung der Liebenden. Die Liebe nun kann nicht untätig sein, und das Bündnis der Liebe in der Menschheit oder im einzelnen Volke, d. h. die Kirche, kann sich nicht auf den Kreis des religiösen Kultus beschränken, kann nicht gegen das äußere Leben, wie auch zu allen mensch-

lichen Dingen und Beziehungen gleichgiltig bleiben; die Liebe ist die Kraft unbegrenzter Erweiterung und die auf Liebe gegründete Kirche soll das ganze Leben der menschlichen Gesellschaft durchdringen; in alle ihre Beziehungen und ihr Tun eingehen, zu allem herabsteigend und alles zu sich hinaufziehend. Indem die Kirche in der äußerlichen Umwelt des Staats und der bürgerlichen Gesellschaft sich befindet, darf sie sich nicht absondern und von dieser Umwelt trennen, sondern soll mit ihrer geistigen Kraft darauf einwirken, soll den Staat und die Gesellschaft an sich locken und stufenweise sich anähnlichen, indem sie in alle Gebiete de menschlichen Lebens ihren Grundsatz der Liebe und Einmütigkeit hineinbringt. Und als besonderes Werkzeug und Organ solchen Einwirkens der Kirche auf die weltliche Gesellschaft besteht das Institut der geistlichen Macht oder die kirchliche Hierarchie. Selbige Hierarchie ist durch ihre Autorität und ihren Einfluß besonders dazu prädestiniert, der geistigen Vereinheitlichung der menschlichen Gesellschaft zu dienen, indem sie das der Kirche eigentümliche Prinzip der Liebe dem bürgerlichen Leben und den Staatsangelegenheiten einflößt und nicht nur mit Worten betet, sondern durch Taten dafür sorgt, daß Gottes Name geheiliget werde bei den Menschen, daß das Reich Gottes in die Welt komme und daß der Wille Gottes geschehe, nicht nur im Himmel sondern auch auf Erden" *).

Diesem hohen Ideale steht die traurige geschichtliche Wirklichkeit gegenüber. Im Abendlande habe die Kirche im Papsttum Christus durch den Papst ersetzt, im Protestantismus habe sie sich selbst verleugnet. Wie steht es nun mit dem christlichen Morgenlande? Ein Teil des Morgenlandes verfiel der fremden Herrschaft und konnte nicht frei seine Kräfte entfalten. Aber Rußland, „das heilige Rußland", wie hat es Christi Erbe verwaltet?

Die schwerste Anklage, die die Geschichte gegen Rußland erhebt, ist die tiefe Glaubensspaltung, die unter dem Namen des „Raskol" sich durch das ganze religiöse Leben des russischen Volkes hindurchzieht. Als ein christliches Volk sucht das russische Volk das wahre Leben in der Kirche Christi

durch die Glaubensspaltung ist aber die russische Kirche kraftlos geworden: anstatt das Tote und das Absterbende zu beleben, bedarf sie selbst der Belebung: die innere Heilung ist ihre Aufgabe und Pflicht. Leidet die russische Kirche und in ihr das ganze Rußland an der unheilvollen Krankheit der kirchlichen Spaltung und der Ohnmacht der geistlichen Gewalt, so trägt daran die Schuld diese Gewalt selbst, da sie doch das bewegende und bestimmende Prinzip des kirchlichen Lebens darstellt. Christi Kirche ist sicher heilig und makellos, die russische Hierarchie aber kann zweifellos der Sünde verfallen, kann ihre Pflicht und ihren Beruf vergessen und dadurch unsäglichem Elend die Tür öffnen. Wer trägt die Schuld an der unheilvollen Glaubensspaltung? Wie ist es gekommen, daß ein bedeutender Teil des russischen Volkes einmal fühlte, daß dem wahren Glauben ein Ende gemacht worden sei, daß die geistliche Obrigkeit der „lateinischen" Häresie verfallen sei und somit das Reich des Antichrist seine Herrschaft feiere?

Unter Iwan dem Schrecklichen ist das russische Volk nicht zur Glaubensspaltung gekommen, obgleich der vom Volke als Heiliger verehrte Metropolit Philipp eines der unzähligen Opfer des wütenden Tyrannen wurde. Der Hohepriester kämpfte nicht mit dem Zaren um die weltliche Gewalt: er hat nur seine Pflicht als Vertreter des sittlichen Prinzips erfüllt, indem er den Herrscher, der diesem Prinzip untreu geworden, überführt hat und als Träger der geistigen Macht vor physischer Gewalt und Tod nicht zurückschreckte. Die Freveltat des Zaren wurde zum Triumphe des Hohenpriesters: die geistige Kraft, die in der Person des heiligen Märtyrers verkörpert wurde, gewann in den Augen des Volkes neuen Glanz, der Metropolit hat den Volksglauben gerechtfertigt, hat nicht die christliche Fahne entehrt, und so konnten unerhörte Verbrechen des schrecklichen Kaisers das religiöse Bewußtsein des russischen Volkes nicht erschüttern. Unter dem „allersanftesten" Kaiser Aleksej Michajlowitsch bemächtigte sich der Volksseele grenzenlose Empörung und das Gefühl, nun sei es mit dem wahren Glauben zu Ende, trieb die Leute in

de Wälder und in die Wüste; es galt, vor dem anbrechenden Reich des Antichrist zu fliehen. Auf dem Thron des Metropoliten, des Märtyrers sitze der Patriarch, der Marterer, der mit allen Mitteln der Schreckensgewalt sein Volk zum Uebertritte zur lateinischen Häresie zwinge!

„In der Tat — sagt Solowjew — ist niemand zum Latinismus übergetreten; es unterliegt aber keinem Zweifel, daß seit Patriarch Nikon und auf seine Initiative die Hierarchie der russischen Kirche, obgleich sie ihrem Glauben und ihrer Lehre nach rechtgläubig geblieben ist, doch in ihrer äußeren Tätigkeit ein Verfahren und Streben bekundet hat, die einen fremden, nicht evangelischen und nicht rechtgläubigen Geist verraten.“*) „Der Patriarch Nikon trat nicht zum Lateinertum über, aber den Grundirrtum des Lateinertums hatte er sich unbewußt zu eigen gemacht. Dieser Grundirrtum besteht darin, daß die geistliche Macht für sich als das Prinzip und der Zweck angesehen wird. Dabei jedoch ist sie in Wahrheit nicht Prinzip und Zweck in der christlichen Welt. Das Prinzip ist Christus und der Zweck ist das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit. Dagegen die geistliche Macht ist bloß das bei den irdischen Zuständen der Kirche notwendige Mittel, um diesen Zweck, soweit wie möglich, zu erreichen, d. h. zur Befestigung von Gottes Gerechtigkeit auf Erden; und die wahre Autorität und die Rechte der geistlichen Macht hängen direkt davon ab, daß sie der Gerechtigkeit Gottes treu dient und sie sind die natürliche Folge und das Zubehör eines solchen Dienstes. Die kirchlichen Hierarchen sollen vorzugsweise vor allen Christen für das eine sorgen, was not ist, wissend, daß ihnen alles Uebrige dann auch zufällt. Und die alten Hierarchen der russichen Kirche wußten das und indem sie daher machtvoll zum Wohle des Landes wirkten, stellten sie ihre Macht nicht als ein besonderes Prinzip hin und waren nicht um ihre Rechte besorgt. In der Tat, indem die kirchliche Obrigkeit die geistige christliche Grundlage repräsentierte, an die ganz Rußland glaubte und die es verehrte, befand sie sich eben dadurch in unzerreißbarer innerer Einheit mit dem Volke und dem Staate, als die beseelende Kraft ihres

eigenen Lebens und folglich konnte die weltliche Obrigkeit sich durchaus nicht ihnen entgegenstellen und mit ihnen prozessieren; die Kirche konnte nicht mit dem Staat rivalisieren und das Volk unterdrücken. Der Patriarch Nikon hat zuerst in Rußland die geistliche Gewalt entschieden als etwas Gesondertes aufgerichtet, etwas außerhalb des Volkes und des Staates Stehendes und damit hat er unvermeidlich fremde und feindselige Beziehungen zwischen ihnen hervorgerufen. Seit jener Zeit zerfiel die sittliche Einheit Rußlands, und es enstand jene geistige Anarchie, in der wir uns auch heute noch befinden; denn mit der Absonderung der geistlichen Gewalt, die ihrem Berufe untreu wurde, verloren Volk und Staat das leitende Prinzip ihres gemeinsamen Lebens: die innere Bedeutung und das Ziel dieses Lebens verschwinden aus dem Gesichtskreis.

Den Patriarchen Nikon beschuldigt man gewöhnlich der übermäßigen Erhöhung der Macht der Geistlichkeit; in Wahrheit sollte man ihm das Gegenteil vorwerfen; die geistliche Macht übermässig erhöhen kann man nicht; denn sie ist ihrem Wesen nach die höchste Macht der Welt. „Alles ist mir von meinem Vater übergeben", spricht der Stifter und ewige Hohepriester der Kirche, der auf seine treuen Apostel die Macht übertrug, zu binden und zu lösen im Himmel und auf Erden. Die geistliche Macht erhöhen kann man nicht, man kann sie jedoch erniedrigen und entstellen, indem man sie von dem trennt, dem sie dient, um dessen willen sie da ist und geweiht wird,—von der Liebe und Wahrheit Gottes. Getrennt von ihrem göttlichen Gehalt, wird die geistliche Macht zu einer zufälligen historischen Kraft neben andern ebensolchen Kräften, mit denen sie sich auch unausweichlich auseinanderzusetzen hat. Aufgefaßt als die oberste Macht in der juristischen Bedeutung, kollidiert sie vor allem mit der eben bestehenden obersten kaiserlichen Macht. Die Nebenbuhlerschaft und der Rechtsstreit mit dem Zaren bildeten die Hauptaufgabe des Lebens für den Patriarchen Nikon. „Der Patriarch begann sich ebenso wie der Zar zu unterschreiben великій государь (Grosser Herrscher), mischte sich in Angelegen-

heiten des Krieges und der Diplomatie und in alle Details der Verwaltung. Aber führte wirklich ein solches Rivalisieren, ein so vielgeschäftiges sich Einmengen in sämtliche Staatsgeschäfte zur Erhebung der geistlichen Macht und nicht vielmehr zu ihrer Erniedrigung? Konnte wirklich der oberste Hoherpriester der russischen Kirche, er, der in ihr den Kaiser und Hohenpriester des Himmels vertrat, konnte er wirklich für seinen hohen Beruf eine neue Weihe empfangen durch den Titel einer irdischen Macht? Und wenn Nikon selbst in seinem Rechtfertigungsschreiben, dem Beispiele der mittelalterlichen katholischen Schriftsteller folgend, das Verhältnis der Sonne zum Monde vergleicht,— steht das nicht in offenem Widerspruch zu seiner eigenen Tätigkeit? Rivalisiert die Sonne mit dem Monde und sucht sie von ihm Licht zu bekommen? Gibt sie ihm nicht vielmehr selber Licht? Die geistliche Macht ist mit der weltlichen nicht gleichartig und nicht mit ihr kommensurabel; sie soll diese weihen und leiten, nicht aber mit ihr um den Vorrang streiten. Christus rivalisierte nicht mit dem Cäsar und kämpfte nicht mit ihm; und die wahren Vertreter des Reiches Christi haben niemals mit den irdischen Mächten rivalisiert. Es rivalisierte nicht der Metropolit Alexius mit dem Fürsten von Moskau, sondern er protegierte ihn; es rivalisierte nicht der Metropolit Philipp mit Iwan dem Schrecklichen, sondern mit mächtigem Worte zieh er ihn der Sünde und durch sein Märtyrertum bewies er die wahre Ueberlegenheit des geistigen Prinzips.

Als die Hierarchie der Verlockung nach weltlicher Macht nachgab, manifestierte sie die erste Abweichung von ihrem wahren Beruf; darauf erfolgte die zweite noch entscheidendere. Indem die Hierarchie sich vom christlichen Ideal entfernt, bewirkt sie, daß ihre sittliche Autorität in den Augen des christlichen Volkes sinkt, sie verliert ihren innern geistigen Zusammenhang mit ihm, ihr bleibt nur die äußerliche Zwangsautorität. Eine solche Autorität, als etwas Entfremdendes, ruft Uneinigkeit und Widerspruch hervor. Sobald aber die Hierarchie die Position äußerlicher Macht eingenommen hat, sieht sie die Weigerungen, ihr beizustimmen, als

eine frevelhafte Empörung an und antwortet darauf mit Verfolgungen und Todesstrafen. Zum Schutz der kirchlichen Autorität und Einheit wird der Henkersblock und der Scheiterhaufen errichtet; die geistliche Macht braucht nicht nur die Krone sondern auch das Schwert des Herrschers. Als der Apostel Petrus im Garten Gethsemane zum Schutze Christi sein Schwert zog, wehrte Christus es ihm und verurteilte es. Zog die russische Hierarchie zum Schutze Christi ihr Schwert? Hatten die Raskolniki (Schismatiker) Christus angegriffen? Oder war der Patriarch Nikon mit seinen korrigierten Büchern teurer als Christus? Oder war der Protopop Awwakum mit seinen Gefährten schlechter als die hohepriesterlichen Knechte? Wen und was schützten die russischen Erzpriester mit Kerkern und Scheiterhaufen? Sie selbst mögen es sagen; wir wollen ihr eigenes Bekenntnis anhören.

Im Jahre 1682, während des Aufruhrs der Strelitzen, sagte einer der Altrituellen, Pawel Danilovez, indem er sich an den Patriarchen Joakim wandte: „Du redest wahr, heiligster Erzpriester, daß ihr das Bild Christi auf euch traget; aber Chrtstus hat gesagt: «lernet von mir, denn ich bin sanftmütig und von Herzen demütig», und hat nicht mit Hieben, nicht mit Feuer und Schwert gedroht. Es ist befohlen, man solle den Lehrern gehorchen; aber man ist nicht geheissen, auch nur einen Engel anzuhören, wenn er nicht der Wahrheit gemäß predigt. Wasist das für eine Ketzerei und für ein Uebel, sich mit zwei Fingern zu bekreuzigen; wofür dort brennen und foltern?“ Und was antwortet der Patriarch? „Für das Kreuz und das Gebet verbrennen und foltern wir nicht; wir verbrennen dafür, daß man uns Ketzer nennt und nicht der heiligen Kirche gehorcht; bekreuzigt euch aber wie ihr wollt.

Also um des Willen haben die, die das Bild Christi an sich trugen, Christenblut vergossen, also um des Willen quälten und verbrannten sie Tausende von Christen, wie in den schlimmsten Zeiten der heidnischen Verfolgungen.“*)

Das Werk Nikons ist für die ganze weitere Geschichte der russischen Kirche verhängnisvoll geworden: seine Nachfolger traten entschieden in seine Fußtapfen. Sind auch im Laufe der Zeit die Verfolgungen der Andersgläubigen mil-

der geworden, so ist dies auf Veranlassung der Staatsgewalt zustande gekommen. An dieser Milderung hat die geistliche Obrigkeit keinen Anteil genommen: im Gegenteil sie hat die christlichen Toleranzbestrebungen der russischen Herrscher bekämpft. Indem die Hierarchie das Prinzip des Zwanges in Sachen des Gewissens und Glaubens eifrig schützte, hat sie anerkannt, daß ihre Hauptstütze nicht die innere sittliche Kraft, sondern die äußere materielle Gewalt ist. Diese Gewalt muß sie bei der weltlichen Obrigkeit, die über materielle Macht verfügt, suchen. Um dies zu erreichen, muß sie auf ihre Unabhängigkeit verzichten, muß in den Dienst der weltlichen Obrigkeit treten, und die russische Hierarchie beging auch wirklich diese dritte große Sünde gegen ihren heiligen Beruf. Anstatt die Regierung über ihre Pflichten im wahren Gottesdienste zu unterweisen, ist sie zu ihrer blinden und gehorsamen Dienerin geworden.

„Anfangs, (zu Nikons Zeit) streckte die russische Hierarchie die Hand nach der Herrscherkrone aus, dann faßte sie kräftig das Herrscherschwert und endlich war sie genötigt die Staatuniform anzuziehen.“*)

6. Die russische Kirche der Gegenwart

„Der fremde von Nikon auf den Boden der russischen Kirche verpflanzte Same gedieh und wuchs im Laufe von zwei Jahrhunderten und jetzt können wir nach dem, was aufgegangen ist, über ihn urteilen.

Die deutliche Schwäche der geistlichen Macht, ihr Mangel an einer allgemein anerkannten moralischen Autorität und sozialen Bedeutung, ihre stumme Unterwerfung unter die weltliche Obrigkeit, die Entfremdung der Geistlicheit gegenüber dem übrigen Volke und, innerhalb der Geistlichkeit selbst, die Spaltung zwischen der herrschenden schwarzen und der untergebenen weißen Geistlichkeit, das despotische Verfahren der Höheren gegen die Niedrigeren, welches in letzteren verstecktes Uebelwollen und dumpfen Protest hervorruft, Unwissenheit und Hilflosigkeit des rechtgläubigen Volkes n religiöser Beziehung, infolge dessen unzählige Sektierer

sich ausbreiten können, Gleichgiltigkeit oder Feindschaft gegen das Christentum in der gebildeten Gesellschaft —das ist der allen bekannte jetzige Zustand der russischen Kirche.

Während dieser zweihundert Jahre hat, ohngeachtet der persönlichen Verdienste und der Heiligkeit vieler Hierarchen, das verborgene Gift des fremdartigen Prinzips, in die kirchliche Obrigkeit eindringend, sie gehindert im sozialen Leben eine christliche Tätigkeit zu entfalten. Dieselben Fesseln fremden Geistes verhinderten die fruchtbringende Tätigkeit in unserer lehrenden Kirche auf dem Gebiete der geistlichen Wissenschaft und der Aufklärung.

Zu der Zeit, wo im Westen der menschliche Geist die religiöse Grundlage preisgab und, seine Selbsttätigkeit ins Spiel bringend, außerhalb des Christentums eine abstrakte Vernunftphilosophie und ein naturalistisches Wissen schuf, dem gegenüber alle Anstrengungen der katholischen Theologie sich als erfolglos erwiesen — was taten während dieser Zeit unsre rechtgläubigen Theologen? Sie wiederholten die Sätze und Argumente dieser selben katholischen Theologie, die sich schon längst als unzulänglich gezeigt hatte, oder sie schlossen sich schüchtern den weniger schroffen Formen des Rationalismus an, entsprechend der protestantischen Theologie. Dabei bewahrt jedoch unsre Kirche die nicht entstellte dogmatische Wahrheit des Christentums und unsere Theologen hatten die direkte Pflicht gehabt, angesichts der gewaltigen geistigen Entwicklung des Abendlandes, die in die russische Gesellschaft eindrang, zu zeigen, daß die christliche Wahrheit sich nicht vor den menschlichen Gedanken und Kenntnissen fürchtet, daß sie ohne sich selbst zu verleugnen, sich alle Erzeugnisse des menschlichen Verstandes zu nutze machen kann, daß sie den religiösen Glauben mit dem freien philosophischen Gedanken in Einklang zu bringen vermag, wie auch die Offenbarungen Göttlichen Lebens mit den Entdeckungen des menschlichen Erkennens. Eine große Aufgabe; aber die Autoritäten unter den Theologen der rechtgläubigen Kirche stellen nicht einmal diese Aufgabe. Und siehe da! ohngeachtet der persönlichen Talente und der Gelehrsamkeit vieler

Hierarchen, ohngeachtet der vielen nützlichen gelehrten Arbeiten unserer Geistlichkeit, gibt es in Rußland keine selbstständige geistliche Wissenschaft; die russische Theologie hat zu den Schätzen geistlichen Wissens, die ihr der Orient hinterlassen hatte, nichts Wesentliches hinzugebracht und hält sich bis jetzt ausschließlich an die Definitionen und Formeln des VII und VIII Jahrhunderts, als ob seit jener Zeit nichts vorgefallen sei, als ob seit den Zeiten der letzten großen Lehrer des Ostens, des heiligen Maximus des Bekenners und Johannes Damascenus der menschliche Verstand keine neuen Fragen und Zweifel erhoben hätte, als ob schließlich die neu-europäische Philosophie und Wissenschaft den zeitgenössischen rechtgläubigen Theologen nicht eine ebensolche geistige Nahrung darböte, wie sie die großen Theologen früherer Jahrhunderte in der altgriechischen Philosophie gefunden hatten."*)

Das Christentum in Rußland ist kraft- und tatenlos. Das ganze russische öffentliche Leben von oben bis unten st durch den Mangel an Liebe gekennzeichnet. Die Liebe vor allem fehlt dem gesamten russischen kirchlichen Leben. Die vornehmste Aufgabe der Kirche besteht in der Umbildung des gesamten öffentlichen Lebens, wie es der christliche Geist verlangt. Die Kirche ist von ihrem sozialen Beruf abgewichen: sie hat ihre Pflicht vergessen, das neue geistige Leben, das sich in Christo eröffnet hat, in der menschlichen Gemeinschaft zu verwirklichen. Die kirchliche Hierarchie oder die geistliche Obrigkeit ist gerade das Werkzeug das zu dieser Wirkung der Kirche auf die Gesellschaft berufen ist. Denn in der geistlichen Obrigkeit konzentrieren sich die tätigen Kräfte der Kirche. Was hat nun die russische kirchliche Obrigkeit zur Erfüllung ihrer hohen Aufgaben getan?

„In diesen zwei Jahrhunderten waren in Rußland nicht wenige soziale Fortschritte gemacht worden: die Leibeigenschaft wurde almählich gemildert und zuletzt ganz aufgehoben; auch die Kriminalgesetze wurden gemildert; die Folter wurde ganz und die Todesstrafe beinahe abgeschafft einige Freiheit des Bekenntnisses wurde zugelassen. Alle

diese Verbesserungen wurden ohne Zweifel im christlichen Geiste unternommen, und dabei nahm die geistliche Obrigkeit, die in der Gesellschaft das christliche Prinzip vertrat, an alledem gar nicht teil. Kann man zeigen, daß bei irgend rgend einem sozialen Fortschritt in Rußland in den zwei letzten Jahrhunderten ein tätiger Anteil der Hierarchie zu sehen gewesen ist? Wer ist nun schließlich schuld, wenn alle diese guten Unternehmungen der weltlichen Macht, der höheren Leitung des geistigen Prinzips entbehrend, nicht zu positiven Resultaten führten und zwar das Böse zerstörten, aber nicht das Gute schufen? Wer ist daran schuld, daß das Volk, von seiten des Staats frei gemacht, aber von seiten der Kirche nicht genügend geleitet, den eigenen dunkeln Instinkten überlassen war? Und ist es schließlich unbegreiflich, wenn in diesem Volke diejenigen, bei denen das geistige Bedürfnis stärker ist, sich dem Schisma (raskol) ergeben, und die, bei denen es schwächer ist — der Branntweinschenke?" *).

„In der Tat, die Lage Rußlands ist kläglich. Und wird wirklich die geistliche Obrigkeit Rußlands uns allen die Schuld an seinem Elend aufbürden, um es von sich abzuwälzen? Christus hat die Seele des Menschen gerettet und seiner Kirche übertragen, die Völker und die ganze Menschheit zu retten. Und siehe da: das christliche Volk ist auf dem Wege zum Verderben. Und wer kann sich entschließen, es anzuklagen, es in der Person derjenigen Leute anzuklagen, die, in der Finsternis der Unwissenheit, und im beständigen Kampfe mit der materiellen Not, dennoch mehr als wir alle den Glauben an Christum und das Streben nach Göttlichem Leben festhalten? Sollen wir wirklich die Armen, Unwissenden und Machtlosen anklagen, dagegen denjenigen, der, frei von Not, die Wahrheit kennt und die Macht, in ihrem Namen zu handeln, in Händen hat, den sollen wir freisprechen? Gott möge uns vor solcher Heuchelei bewahren" **).

Das einzige Mittel, die russische Kirche aus ihrem tiefen Verfall zu heben, ist die Wiederherstellung des Geistes

Christi in ihrer Hierarchie: dieser belebende Geist soll die einzige Grundlage und das Wesen ihrer Gewalt werden — er wird ihr auch die beste äußere Form zeigen.

7. Die nächsten Aufgaben der russischen Kirche

„Das russische Landeskonzil, das 1667 in Moskau stattgefunden hat, hat durch den über die Schismatiker verhängten Kirchenbann nur die Spaltung der russischen Kirche bestätigt und die wahre Bedeutung der geistlichen Obrigkeit untergraben. Ein neues Landeskozil soll die Abtrünnigen von dem Kirchenbanne befreien und so ihnen den Weg zur Wiedervereinigung mit der Kirche weisen.

Das Konzil der russischen Kirche soll feierlich bekennen, daß die Wahrheit Christi und Seine Kirche einer aufgenötigten Einheit der Formen und einer gewaltsamen Schutzwehr nicht bedürfen und daß das evangelische Gebot der Liebe und Barmherzigkeit vor allem für die kirchliche Obrigkeit verbindlich ist. Nachdem das russische Kirchenkonzil dieses Gebot als die oberste Richtschnur des Handelns anerkannt haben wird, soll es auch bei der weltlichen Regierung dafür eintreten, daß alle einschränkenden Gesetze und Maßregeln gegen die Schismatiker, Sektierer und Andersgläubigen abgeschafft werden.

Schließlich soll das russische Kirchenkonzil in Anerkennung dessen, daß der wahre Glauben eine vernünftige Ueberzeugung nicht ausschließt und sich vor freier Untersuchung nicht fürchtet, der geistlichen Zensur entsagen, weil sie eine Zwangsinstitution ist; wobei jedoch die Kirche sich ihr unveräußerliches Recht oder, besser, ihre Pflicht vorbehält, ihren Tadel und die Verurteilung über alle die Meinungen auszusprechen, die öffentlich geäußert werden und der Wahrheit des rechtgläubigen Christentums widersprechen.

Indem die Kirche sich dergestalt die äußerliche polizeiliche Gewalt versagt, erwirbt sie die innere sittliche Autorität, die wahre Macht über die Seelen und Geister. Weil sie des realen Schutzes der weltlichen Regierung nicht weiter

bedarf, macht sie sich von seiner Vormundschaft frei und kommt zum Staat in ein passendes, ihrer würdiges Verhältnis.

Wir wissen, daß in dem nicht rechtgläubigen Teile der christlichen Welt die Kirche und der Staat entweder streben, einander zu absorbieren oder sich bemühen, ihre Sphären so gegeneinander abzugrenzen, daß sie bei voller gegenseitiger Gleichgültigkeit, nach der Theorie der freien Kirche im freien Staate, einander nichts angehen.

Eine Theorie, die sich gut ausnimmt, aber dem Wesen nach unzulänglich ist und jedenfalls nicht anwendbar auf die Regierung eines christlichen Volkes! Denn eine christliche Regierung kann nicht frei sein von christlicher Wahrheit und folglich kann sie nicht gleichgültig sein gegen die Kirche, die diese Wahrheit auf Erden repräsentiert.

Falls die Zivil-Obrigkeit in der Tat die höchste Autorität des christlichen Prinzips anerkennt, so wünscht sie unbedingt sich in ihrer Tätigkeit nach ihm zu richten und kommt dergestalt in eine innere sittliche Abhängigkeit von der Kirche, insofern sie dies christliche Prinzip in sich verkörpert. Und wenn eine s o l c h e Regierung die religiöse Einheit und kirchliche Autorität nicht zwangsweise unterstützen will, so geschieht es nicht aus Gleichgültigkeit gegen den Glauben und die Kirche, sondern im Gegenteil, weil sie an den christlichen und kirchlichen Grundsatz der Wohltätigkeit und Liebe glaubt; denn dieser gestattet keinen Zwang.

Die richtige Beziehung zwischen Kirche und Staat ist ohne Zweifel die gegenseitige Freiheit, aber nicht die negative Freiheit der Gleichgültigkeit, sondern die positive Freiheit einmütigen Zusammenwirkens im Dienste des gemeinsamen Zieles — im Aufbau wahrer Sozialität auf Erden.“*)

Dem nahen Verfalle der Gemeinschaft gegenüber darf die Kirche nicht untätig bleiben, denn i h r hat Christus das Licht seiner Wahrheit anvertraut. „Die kirchliche Macht nahm den Kampf auf gegen das Schisma und die Sekten, weil sie in ihnen nur Finsternis und Böses sah. Soll sie immer auf einem so einseitigen Standpunkte verharren? hat nicht sublime Andacht dem Göttlichen gegenüber das Schisma der

Altrituellen hervorgerufen; ist es nicht das aufrichtige Suchen nach Gottes Gerechtigkeit, das Streben, sie sich anzueignen und zu verwirklichen, was die zahlreichen Sekten im russischen Volke zustande bringt? Soll nicht das Echo von seiten der geistlichen Gewalt auf dieses Suchen darin bestehen, daß sie es nachsichtig von seinen rohen und plumpen Formen befreit? Aber bei der völkischen Bewegung zum Schisma hin wandte sich die Geistlichkeit nur an die schlechte Seite, an den Fanatismus, an die Unbildung und auf dies Schlechte begann sie jetzt mit noch Schlechterem einzuwirken, anfangs mit Henkersblock und Scheiterhaufen und noch bis jetzt übt sie Verbote und Bedrückungen aus" *).

Dieser schmähliche Weg soll aufgegeben werden. „Gegen den düstern Zelotismus der Altgläubigen für alles Göttliche soll die geistliche Leitung ihren aufgeklärten Eifer verstärken; sie soll zeigen, daß die Gerechtigkeit Gottes und das christliche Leben im Geiste der Wahrheit ihr eben so teuer oder noch teurer ist, als allen diesen suchenden Sektierern; dann kämen sie zu ihr und erhielten das von ihr, was sie suchten — den lebendigen rechtgläubigen ökumenischen Glauben. Dieser Glaube, der sich unvermerkt in der Seele des russischen Volkes barg (wie bei den Rechtgläubigen so auch bei den Sektierern), wäre sich dann in seiner ökumenischen Einheit selbst zum Bewußtsein gekommen und zu neuem Leben auferstanden.

Auch die besten Leute aus der gebildeten Gesellschaft, die der christlichen Wahrheit ferne stehen, weil diese Wahrheit in der jetzigen lehrenden Kirche ihnen deutliche Anzeichen der Verwesung zeigt, — auch diese Leute würden in dem Bilde des neuen, aufgeklärten Christentums die höchste Wahrheit, nach der sie suchen, erkennen und sich ihr aus freier Ueberzeugung hingeben" **).

Damit aber dies alles geschehe, muß die Kirche ein für allemal den äußeren Mitteln und Werkzeugen entsagen, die des Gotteswerkes unwürdig sind, sie soll in ihrem ganzen Leben und Wirken beweisen, daß in ihr Der wirkt, welcher größer denn die Welt ist, der in Liebe die Welt überwun-

den hat, Der auf die Erde gekommen ist, nicht, die Welt zu richten, sondern, sie zu erlösen.

8. Die russische Kirchenspaltung und der Protestantismus.

Die scharfe Kritik an der geistlichen Obrigkeit und an den russischen kirchlichen Zuständen, wie sie sich in Rußland seit dem Patriarchen Nikon festgesetzt hatten, bildet einen wichtigen Markstein auf dem Wege zur katholischen Kirche. Einen weiteren Schritt in derselben Richtung macht unser Denker im Aufsatz Ueber die Kirchenspaltung im russischen Volke und in der Gesellschaft (1882—1883). Solowjews Ausführungen sind hier von einem Grundgedanken beherrscht: das wahre Wesen der Kirche ist ihm mit ihrem ökumenischen Charakter unauflöslich verbunden. Dieser ökumenische Charakter offenbart sich in doppelter Weise: erstens, die Kirche bildet in ihrer äußeren Erscheinung ein Ganzes, das von allen nationalen, lokalen und zeitlichen Beschränkungen frei ist, zweitens in der inneren Unversehrtheit der kirchlichen Grundlagen, die das ganze Wesen des Menschen und des Lebens des Universums umfassen. Wird diese Unversehrtheit verletzt, wird ihr Leben irgendwelchen lokalen oder zeitlichen Beschränkungen unterworfen, so wird damit der Bruch mit der ökumenischen Kirche vollzogen: wir verfallen ebenso dem Sektierertum, wenn wir irgendwie die eigentlichen Grundlagen der Kirche, die in der Hierarchie, in den Dogmen und in den sakramentalen Gnadenmitteln gegeben sind, antasten. Indem der Raskol die Kirche verleugnet und aufhebt, zeigt er uns das wahre Wesen der Kirche „Obschon unser völkisches Schisma zum Schutze der Göttlichen und unwandelbaren Formen der Kirche gegen alle menschlichen Neuerungen auftritt, so hat es doch das wahre Merkmal des Göttlichen—die Katholizität—gegen ein anderes, äußeres, konventionelles und unbestimmtes vertauscht, gegen das Merkmal des Altertums und die Tradition der Väter, und entfernt sich damit allmählich vom göttlichen Gehalt der Kirche, jeder menschlichen Willkür und persönlichen Klügelei die Tore weit öffnend.

Indem das Schisma von der ganz richtigen und rechtgläubigen Ueberzeugung ausging, daß die Kirche nicht nur im verdeckten Anfange sondern auch in ihren am meisten sichtbaren Formen heilig und göttlich ist, konnte es bei seiner nationalen Exklusivität und ohne den richtigen Begriff vom Göttlichen als vom Oekumenischen nicht unterscheiden, welche sichtbaren Formen der Kirche und in welcher Beziehung sie gerade göttlich sind; und daher vermengt ees Göttliches mit Menschlichem, Ewiges mit Zeitlichem, Privates mit Allgemeinem"*).

Im russischen ursprünglichen Dissidententum sind die väterlichen Uberliefungen, das heißt die lokalen russischen Sitten, die sich im sechzenten Jahrhundert gebildet hatten— auf dem Gebiete des Glaubens und der Frömmigkeit an die erste Stelle getreten. Dies ist eine offenbare Entstellung des christlichen Glaubenslebens, in dem es weder einen Hellenen, noch Juden, noch Deutschen geben sollte, dem gegenüber weder das Altertümliche, noch das Russiche, noch das Neue eine selbstständige Bedeutung beanspruchen darf; denn im Christentum soll alles der universellen Wahrheit untergeordnet werden. Die ökumenische Wahrheit ist bei den Altgläubigen vor derVolkssitte verschwunden, den Platz des Göttlichen und Universellen hat das Abgesonderte, das Eigene eingenommen. Solowjew führt uns zwei Beispiele an, die in der russischen Kirchenspaltung eine ungeheure Rolle gespielt haben, obgleich in religiöser Hinsicht beide Momente völlig gleichgültig und nichtig sind.

Den Namen Jesus schreiben und sprechen die Dissidenten Iisus. Diese Schreibweise kommt in keiner anderen Sprache außer der russischen vor. Und doch versetzte der Versuch der geistlichen Obrigkeit diese Schreibweise der allgemein üblichen anzunähern, einen bedeutenden Teil des russischen Volkes in eine grenzenlose Empörung: „Wenn man in dieser Aussprache (des Namens Jesus — Iisus) das unterscheidende Merkmal der Rechtgläubigkeit sicht, so heißt das: man behauptet, es könne niemand außer den Leuten der russischen Volksmasse rechtgläubig sein, die wahre Kirche beschränke sich auf den ungebildeten Teil des russischen Volkes und

bis zum zehnten Jahrhundert, wo zum ersten Mal der Name Christi in russischer Aussprache erschallen konnte, habe es keine wahre Rechtgläubigkeit gegeben; wenn man aber von solchen Sätzen ihre rohe Hülle abstreift, so reduzieren sie sich auf die bestimmte Verneinung des ökumenischen, katholischen Charakters der Kirche, und zwar zugunsten der örtlichen und zeitlichen Exklusivität, womit man sich direkt gegen die Göttliche Grundlage der Kirche selbst wendet, denn dadurch wird Gottes Tun gebunden und man will es von einer so beschränkten Erscheinung abhängig machen, wie es die Laute irgend einer völkischen Mundart sind"*).

Ebenso nichtig ist der zweite Punkt des Dissidententums — die abweichende Lesart des Glaubenssymbols. Die Verbesserer der alten kirchlichen Bücher haben die Bezeichnung des heiligen Geistes als des W a h r e n gestrichen. Es war keine dogmatische Aenderung, denn der heilige Geist behielt sämmtliche Benennungen, die ihm in dem altchristlichen Glaubensbekenntnis beigelegt worden: wurde Er als heilig, als Herr, als Belebender, vom Vater kommend, mit dem Vater und mit dem Sohne wesensgleich verherrlicht, so anerkannte eo ipso die Kirche, daß Er auch der Wahre ist. Eine besondere Hervorhebung dieses Wortes führt nur zu einem überflüssigen Pleonasmus. Bedauert man einerseits die dunklen Volksmassen, die, um diesen Pleonasmus nicht zu verleugnen, willig auf den Scheiterhaufen stiegen, so ruft andrerseits die Unduldsamkeit der herrschenden Kirche, die um dieser dogmatisch völlig gleichgültigen Einzelheiten die beschränkten Anhänger der althergebrachten Frömmigkeit den Martern und dem Tode aussetzen konnte—verdientermaßen Abscheu hervor. Später hat allerdings in dieser Frage die Kirche nachgegeben, indem sie den Dissidenten, die zur Einheit mit ihr wiederkehren wollten, den heiligen Geist ausdrücklich auch als den wahren zu preisen erlaubte. Ursprünglich hatten es beide Teile der gespaltenen Kirche vergessen, daß einzelne Bestimmungen des Glaubenssymbols nur ihrem S i n n e nach allgemeine dogmatiche Geltung haben, daß dieser Sinn für alle Völker und Zeiten dergleiche bleibt, und daß diese Allgemeingültigkeit einzelnen Ausdrü-

cken und Lauten an sich nicht gehören kann. „Göttliche Bedeutung kann die Ueberlieferung nur kraft einer Weihe von oben, deren Merkmale eben die Grundlage ihrer Autorität bilden, für sich in Anspruch nehmen. Eine solche Weihe besitzt die Kirche, sofern sie nicht auf einer lokalen oder einer andern privaten Ueberlieferung beruht, die nicht durch Alter oder durch menschlichen Brauch geheiligt ist, sondern auf ihrem Göttlichen Ursprung und ihrer ewigen Bedeutung. Nicht auf die Ueberlieferung kommt es an, sondern auf ihren katholischen Charakter. Ueberlieferung ist überhaupt etwas Unbestimmtes: fast alles im Menschenleben, das Gute und das Schlechte, ist uns aus früheren Zeiten überliefert und folglich ist das alles Ueberlieferung; aber lange nicht alles ist katholische oder ökumenische Ueberlieferung; diese letztere ist etwas vollkommen Bestimmtes, ihrem Wesen zufolge Wahres und Göttliches. Da sie allumfassend ist, nötigt sie nicht den Menschen irgend etwas Gutem zu entsagen, sie veranlaßt nicht die menschliche Vernunft brach zu liegen, sie zwingt auch nicht den Menschen in sinnloser Weise zufällige und willkürliche menschliche Einrichtungen anzunehmen und anzubeten. Indem die Vernunft diese Ueberlieferung anerkennt, erniedrigt sie sich nicht vor etwas Unvernünftigen; sie unterwirft sich freiwillig einer höheren Vernunft. Gerade deswegen, weil die katholische Ueberlieferung nicht von der menschlichen Vernunft ausgeht, sondern von der wesenhaften Wahrheit, befriedigt sie vollständig die wahren Bedürfnisse der Vernunft selbst und offenbart sich ihr als die im höchsten Sinne vernünftige Ueberlieferung.

Nicht so die «Ueberlieferung der Väter» bei den Altgläubigen. Ausgehend von dem Wunsche, alle überlieferten kirchlichen Formen unversehrt zu erhalten, machte ihr Glaube keinen Unterschied zwischen dem Allgemeinen und Ewigen einerseits und dem Oertlichen und Temporären andererseits; er setzte das letztere an die Stelle des ersteren; und indem die „Altgläubigkeit“ nichts bewahrt und die wichtigsten Bedingungen des kirchlichen Lebens — die Hierarchie und die Sakramente — verliert, ist sie nur eine

Verneinung der Katholizität, ein Protestantismus der örtlichen Ueberlieferung, dem vergleichbar, wie bei den Deutschen ein Protestantismus der persönlichen Ueberzeugung auftrat.

Indem die Altgläubigkeit sich in einer unwissenden und geistig unentwickelten Umwelt ausbreitete, mußte sie natürlich grobe und plumpe Formen annehmen.

In ihr lebt jedoch noch eine gewisse geheime Ueberzeugung, die tiefer liegt, als diese formelle Ignoranz, und die sich noch in anderen Formen äußern konnte und äußerte. Diese Ueberzeugung besteht darin, daß die sichtbare Kirche schon ihr Wachstum abgeschlossen habe, daß sie etwas in der Vergangenheit Vollendetes sei; daher der ausschließliche Wert alles alten, aller von der Vergangenheit vermachten Tradition. So ergibt sich, unablösbar von der lokalen Beschränkung des Schismas, als eines ausschließlich russischen Glaubens, seine zeitliche Beschränkung als eines ausschließlich alten Glaubens. Hier wird die ganze Kirche mit ihrer Erscheinung in der Vergangenheit identifiziert und das Göttliche in die Vorzeit verlegt. In der Gegenwart gehe nichts Göttliches vor sich; alles Göttliche sei bereits erfolgt. Aber wer ist der Träger dieser Vergangenheit, wer der Bewahrer der Ueberlieferung? Die Kirche in ihrer hierarchischen Organisation. Nun ist jedoch, nach der Meinung der Altgläubigen, die ganze kirchliche Hierarchie, die Erzpriester und die Popen und nach ihnen auch die Mehrheit der Laien von der Vergangenheit abgewichen: sie haben die Ueberlieferungen ihrer Vorväter durch Neuerungen ersetzt. Wer bleibt also noch als Aufbewahrer der Ueberlierung? Niemand als die einzelne Persönlichkeit, der persönliche Glaube und das Gewissen. Und siehe da! Wie auch immer unser Dissidententum sich äußerlich vom Protestantismus unterscheide, als Grundprinzip des einen wie des andern erweist sich — die persönliche Meinung gegenüber der ökumenischen Bestimmung der Kirche, das Partielle gegenüber dem Ganzen. Nicht das ist's, daß es weniger Protestanten gibt als Katholiken (es hätten ihrer auch mehr sein können) oder daß es weniger Altgläubige gibt als Glieder der griechich-russischen Kirche (auch sie

könnten zahlreicher sein); sondern das ist's, daß sowohl der okzidentale Protestant als der russische Schismatiker an der sichtbaren Kirche gerade das verwerfen, was höher und stärker ist als die einzelne Person, was sie wirklich heilen und realiter mit der Gottheit verbinden kann — die Totalität und Katholizität der Kirche; denn obgleich der Protestant für seine persönliche Religiösität im Buchstaben der Heiligen Schrift die objektive Stütze sucht, der Schismatiker dagegen im Buchstaben des Ritus, so ist doch notwendigerweise hier das eine wie das andre etwas, das dem persönlichen Geiste untergeordnet und von ihm absorbiert wird. Sowohl die Schrift als auch der Ritus sind, objektiv genommen, bloß partielle, wenn auch sehr wichtige, Aeußerungen des Gottmenschlichen Lebens in der Kirche, gewaltige Momente der Wirksamkeit des Geistes Gottes in ihr; allein, das eine so gut wie das andre, für sich oder apart genommen, ist nur eine S a c h e oder tote Form; lebendigen Sinn und Bedeutung erhalten diese toten Sachen entweder als Teile vom Ganzen der Kirche, d. h. von der Wirkung eben desselben in ihr lebenden Geistes Gottes, der auch sie geschaffen hat; — oder aber, wenn die Kirche verworfen worden, — von der Einzelperson, die sich dieser Stücke bedient; in diesem letzteren Falle bleibt die Einzelperson auch Herr und Richter der ganzen Sache; weil aber der Mensch nicht Herr und Richter des Göttlichen sein kann, so verläßt ihn alles Göttliche" *).

9. Die Hauptzweige des russischen Dissidententums. Seine Ursünde.

„Den Keim des Protestantismus, den das russische Schisma in sich trug, hat es bis zum äußersten großgezogen. Bereits im Altgläubigentum ist der wirkliche Hüter des Althergebrachten und der Ueberlieferung die einzelne Person. Diese Person selbst lebt nicht in der Vergangenheit, sondern in der Gegenwart. Da nun die empfangene Ueberlieferung hier nicht den Vorzug der lebendigen Totalität oder Katholizität vor Augen hat (wie in der ökumenischen Kirche) und da sie an sich selbst bloß tote Form ist, so wird sie hier

lediglich durch den Glauben und die Frömmigkeit ihres gegenwärtigen Bewahrers, einer einzelnen Person, belebt und beseelt. Aber sobald solcheine Sachlage zum Bewußtsein zu kommen beginnt, wird der geistige Schwerpunkt unausweichlich aus der toten Vergangenheit in die lebendige Gegenwart verlegt; das konventionelle Objekt der Ueberlieferung verliert allen Wert, und alle Bedeutung geht auf den selbständigen persönlichen Träger der Tradition über; von hieraus erfolgt nun der direkte Uebergang zu jenen freien Sekten, welche die persönliche Eingebung und die persönliche Gerechtigkeit wissentlich zur Grundlage der Religion machen. Wenn das Altgläubigentum die sichtbare Offenbarung des Göttlichen ausschließlich auf die Vergangenheit einschränkt, so beschränken diese (von Tradition) freien Sekten es ausschließlich auf die Gegenwart. Dabei reduzieren einige dieser Letzteren (die Mystiker) den ganzen Verkehr der Menschheit mit der Gottheit auf gegenwärtige mystische Zustände einzelner Personen (lebende Gottheiten, unaufhörlich neu erscheinende Christusse, Mütter Gottes u. s. w.); andere (die Rationalisten) schränken das ganze Erlösungswerk auf die gegenwärtige Rechtlichkeit einzelner Menschen ein, auf ihre sichtbaren guten Taten. Die einen sowohl wie die andern—die Mystiker wie die Rationalisten—verwerfen entschieden die ökumenische Ueberlieferung und jeden überbewußten, wesentlichen Zusammenhang in der gesamten Christenheit, der sie zu etwas Ganzem macht; und so erschauen und kennen sie nur die gegenwärtige religiöse Wirklichkeit, nur den präsenten Augenblick des religiösen Bewußtseins, wie er in den Seelenzuständen und sittlichen Handlungen der einzelnen Personen zum Ausdrucke kommt. Nach ihrer Ueberzeugung kann man in der jeweiligen menschlichen Wirklichkeit, so wie sie einmal ist, bleibend, unmittelbar die ganze Fülle des Gottmenschlichen Lebens wahrnehmen und direkt in's Himmelreich eingehen. Und sowohl die Altgläubigen, die sich in der Religion ausschließlich an die Vergangenheit halten als auch unsere freien Sektierer, die sich ausschließlich der Gegenwart hingeben, nähern sich einander und haben das gemeinsam, daß es für die

einen wie für die andern gar keine Kirche gibt als etwas Ganzes, eine ökumenische Kirche, die weder von dem Ort noch von der Zeit abhängig ist, die weder durch die Gegenwart noch durch die Vergangenheit erschöpft wird, sondern sich weiter erstreckt zu kommender Herrlichkeit. Dieser ökumenischen Ganzheit gegenüber, die sich auf die lebendige Ueberlieferung stützt, die in der Gegenwart wirkt und allmählich das Reich Gottes vorbereitet — dieser ökumenischen Ganzheit standen die beiden Hauptzweige des Schismas gleicherweise fremd gegenüber. Ihr Verhältnis zur Kirche und zueinander kann durch folgenden Vergleich ausgedrückt werden. Wenn man die sichtbare Kirche, in ihrem allmählichen Aufstieg zur Vollkommenheit mit einer Leiter vergleicht, die von der natürlichen Menschheit zur verklärten und von der irdischen Welt zum himmlischen Reiche Gottes führt, dann stehen die Altgläubigen auf der Mitte dieser Leiter, blicken nur auf die nächsten Stufen unter ihnen und halten jeden Schritt hinauf für ein Verderben; wobei sie natürlich das Ziel des Aufstieges selbst aus dem Auge verlieren und es ganz und gar nicht erreichen können; die andern wiederum, die freien Sektierer, behalten freilich dies Ziel nach oben im Auge, bilden sich aber ein, man könne es ohne Weiters auch erreichen, wenn man die ganze Leiter als etwas Unnützes und bloß die freie Bewegung Hinderndes wegwirft, und direkt von der Stufe, auf der man steht, mit einem Male hinauffliegt, wobei indessen, kraft der unverbrüchlichen Gesetze der sittlichen Gravitation, ein solcher Flug gar nicht die Richtung einschlägt, die wünschenswert wäre.

Das russische Schisma in seinen beiden Hauptzweigen dem Altgläubigentum und dem freien Sektierertum, die ihrerseits wiederum in je zwei Hauptabteilungen zerfallen, nämlich in die Altgläubigen mit Popen (Popowschtschina) und ohne Popen (Bezpopowschtschina), und in das Sektierertum der mystischen und der rationalistischen Observanz, —das russische Schisma stellt in diesen vier Phasen eine strenge Folgerichtigkeit im Fortschrift der verneinenden Tendenz dar, in seinem stufenweisen sich Entfernen von der Göt-

tlichen Grundlage der Kirche, oder, was dasselbe ist, vom Katholizismus. 1) Die Altgläubigen mit Popen (Popowzy) anerkennen (im Prinzip) entschieden den Segen, der auf der Kirche ruht; aber, da sie ihn ausschliesslich an die Vergangenheit binden, so verletzen sie in diesem Sinne den ökumenischen Charakter der Kirche und trennen sich de facto von ihr. Ihre lebendige Verbindung mit der Kirche ist gelöst; das jetzige, das wirkliche Leben der Kirche ist für sie nicht vorhanden, und die Erzeugnisse früheren Lebens (die überlieferten kirchlichen Formen) bleiben von dem Boden ihres Lebens getrennt nur noch ein caput mortuum, eine rein äußerliche Sache, um deren Erhaltung sie sich eifrig und angespannt bemühen (während in Wirklichkeit nicht der Mensch die Kirche, sondern die Kirche den Menschen erhält). Allein ein solches caput mortuum, ein solches abgetrenntes oder von seinem lebendigen Träger (d. h. hier von der ganzen Kirche) abgelöstes Objekt, ist etwas bloß denkbares, das in sich selbst keine wirkliche Kraft hat. 2) Die Popenlosen (Bespopowzy) sprechen das auch gerade aus, indem sie behaupten, daß, infolge der Sünden der Menschen, Gottes Segen von uns gewichen ist und daß die wahre Kirche gegenwärtig nur ein gedachtes oder geistiges, nicht aber ein wesenhaftes Sein besitzt, wobei sie auch diejenige Sichtbarkeit und die Gestalt verloren hat, die sie früher hatte. 3) Wenn jedoch die göttlichen Dinge jetzt nur noch als gedachte existieren, d. h. nicht außerhalb, sondern nur innerhalb des Menschen selbst und folglich der Segen Gottes auch nur im Innern des Menschen wirken kann — welchen Wert kann dann die ganze frühere Gestalt der Kirche noch besitzen, welche die Altgläubigen so hoch schätzen? Augenscheinlich hat dieses Aeußere, das der Anarchie der Menschen nicht standhalten konnte, nun mehr keine Kraft und ist zu nichts nütze; daher ziemt es, alles Aeußerliche, als etwas für das Heilswerk Unnötiges abzutun und sich ausschließlich an die innere (subjektive) Einwirkung der Gottheit auf den Menschen, an die rein persönliche Inspiration zu halten; wie es die mystischen Sektierer auch behaupten.

Nach ihrer Ansicht besitzt die Gottheit in der Welt keine eigene, dauernde Form, sondern findet eine solche nur in der geistigen Handlung des Menschen. Nicht zufällig ist die Bezeichnung dieser Sektierer für ihre religiöse Tätigkeit— Радѣніе (Bemühung, Beflissenheit); diese Benennung drückt das Wesen ihrer Lehre selbst aus, nämlich, daß der Segen Gottes nur durch menschliches Wirken erlangt wird oder daß er ein Erzeugnis der angestrengten Bemühungen des Menschen selbst ist. 4) Aber wenn die Manifestation der Gottheit vom menschlichen Tun abhängt, so kommt doch dies letztere, eben als m e n s c h l i c h e s Tun, viel mehr in der sittlichen, bewußt vernünftigen Tätigkeit zum Ausdruck als in den Geisteszuständen der Schwärmerei, die durch körperliche Uebungen besonderer Art hervorgerufen werden. Somit gehört es sich, wenn man vom Menschen und menschlicher Tätigkeit ausgeht, auf dem Wege zur Vergöttlichung, nicht die physische, sondern die sittliche Bemühung anzuerkennen, d. h., gute Taten und ein rechtschaffenes Leben, worauf gerade die rationalistischen Sektierer bestehen.

So wird im ganzen Schisma das Göttliche Prinzip in uns (das Gegenwärtigsein und die Wirkung des Segens) dem menschlichen Prinzip untergeordnet: in Gestalt menschlicher Ueberlieferung der Vorväter bei den Altgläubigen, in Gestalt persönlichen menschlichen Handelns bei den Sektierern freier Observanz. Die Altgläubigen vertauschen das Göttliche gegen das Menschliche in seiner Vergangenheit, in der althergebrachten örtlichen Tradition; bei den freien Sektierern wird es gegen das Menschliche in der Gegenwart, wie es in den Zuständen und Handlungen einzelner menschlicher Personen hervortritt, vertauscht.

Und so sind wir denn endlich bis an die tiefste Wurzel dieser großen moralischen Krankheit gedrungen, bis zur Selbstbehauptung des menschlichen Prinzips in der christlichen Kirche. Nicht darin besteht die Krankheit, daß das menschliche Prinzip seine Gegenwart und Wirkung in der Kirche kundtut; es soll in der christlichen Kirche gegenwärtig sein; denn das Christentum selbst ist eine Gott-

menschliche Angelegenheit; vielmehr besteht die Krankheit darin, daß das Menschliche hier an erste Stelle tritt, die ihm gebührende Beziehung zum Göttlichen verletzt, sich höher stellt als Gott. Die allendliche Vereinigung des Göttlichen mit allem Menschlichen, Seine totale Verkörperung in den Formen unsres Lebens ist das Z i e l des Christentums — allein zu behaupten, daß dieses noch entfernte Ziel bereits erreicht sei, das bedeutet nur seine wirkliche Erreichung hintanhalten. Darin liegt die große Unwahrheit des Schismas, daß es, die unendliche Fülle des Gottmenschentums mit der beschränkten Teilgröße unsrer Wirklichkeit (in der Vergangenheit und Gegenwart) verwechselnd, die ökumenische Tat Christi für vollendet erklärt und selbstzufrieden zur Unzeit sagt: es ist vollbracht!". *)

10. „Der Staub, der auf dem Marktplatz der Geschichte die Perle Christi bedeckt hat".

„Christus wird wahrhaftig in seine Stadt einziehen und das Abendmahl mit seinen Geliebten aus der ganzen Welt einnehmen. Allein, ist es schon Zeit „Hosiannah" zu rufen— wenn ganz Jerusalem schläft, wenn im Vorhof die Händler in ihren Hütten schlummern, wenn die Tenne noch nicht gefegt und gereinigt ist und gar das wilde Eselein noch frei herumläuft? Und schwerlich werden die schein- freien Christen es einfangen, die zuerst dafür sorgen sollten, daß ihre eigene geistige Freiheit sich nicht in die Freiheit eines wilden Tieres verwandle.

Nachdem die Gottmenschliche Wahrheit Fleisch geworden und in unserm Menschentum erschienen ist, besteht die jetzige Aufgabe dieses letzteren nicht darin, selbst etwas Neues zu entdecken sondern darin, sich selbst der ihm schon geschenkten Wahrheit entsprechend umzugestalten. Auch das ist eine große und mühevolle Tat, zu der es einer mächtigen und festen Stütze bedarf; und worauf soll denn die Menschheit sich in dieser Sache Gottes stützen, wenn nicht auf die Kraft und die Tat des lebendigen Gottes selbst? Aber der lebendige Gott ist nicht an die beschränkte Zeit und Oertlichkeit gebunden, in denen er gerade wirkt. Seine Wirkung

und Offenbarung, wann und wo sie auch erfolgen mag, lebt durch alle Zeiten und für alle Geschlechter und auf dieser Seiner ökumenischen Offenbarung sollen wir fußen als auf einer unerschütterlichen Grundlage für die Umgestaltung unsres Lebens nach dem Muster und Bilde des Göttlichen Lebens. Wir selbst und unser ganzes Leben sind die Fortsetzung dessen, was früher gewesen ist; wir sind nicht die Schöpfer sondern die Erben des Gottmenschlichen Lebens auf Erden; wir können und sollen dieser Erbschaft Zuwachs verschaffen, dazu müssen wir aber vor allem das uns Geschenkte annehmen und anerkennen, um dann etwas zu haben, woran und womit wir arbeiten könen. Daher entbehren ebenso auch die der Grundlage, welche sagen, daß wir selbst gar nichts tun sollen; wobei sie sich selbst sofort widerlegen, denn solch ein nachdrückliches Bestehen auf der eignen Untätigkeit, als auf etwas Obligatorischem, ist bereits von ihrer Seite eine gewisse Handlung. Aber ebenso unzutreffend ist es, wenn andere behaupten daß wir in Sachen unsres Seelenheils alles selbst tun sollen, während wir doch nur deswegen des Seelenheils bedürfen, weil wir ja unsern eignen geistigen Haushalt verloren haben und in uns selbst den schlechthin freien Willen dazu nicht besitzen. Es irren die Altgläubigen, die sich nicht um den erblich überkommenen Schatz selber kümmern, sondern nur um seine Erhaltung in der früheren Gestalt, infolge dessen sie ihn auch verlieren; denn das ist die Erbschaft von etwas Lebendigem und verträgt sich nicht mit Totenstarre; noch mehr irren die freien Sektierer, die das ererbte Vermögen geradezu wegwerfen, um es selbst von Neuem wieder zu erwerben, uneingedenk dessen, daß, wenn jeder die Sache von Neuem beginnt, kein einziger das Ziel erreicht.

In der Alten Welt hielten sich die Juden nur an die Ueberlieferung und die Hellenen suchten durch eigne Bemühung zur Wahrheit zu gelangen. Christus, im Fleische erscheinend, mit dem Menschentum sich einend, erfüllte auch in der Kirche die Tradition, schuf durch freie menschliche Anstregung einen unerschütterlichen Grund und wies

auf das wahre Ziel hin. Und denen, die die volle Wahrheit des Neuen Testaments angenommen haben, gebührt es nicht den ungenähten Rock Christi wieder zu zerreissen und die alte Teilung dadurch zu erneuern, daß sie entweder in toten menschlichen Ueberlieferungen erstarren oder nach hoher menschlicher selbstgefertiger Weisheit suchen. In der ökumenischen Kirche ist für alles Menschliche Raum, nur soll sich dies Menschliche der Sache Gottes zuwenden, nicht aber willkürlichen und zufälligen Aufgaben. Gottes Sache verlangt vom menschlichen Willen nur, daß er ihr freiwillig beistimme, daß er ihr nicht seine willkürlichen Grenzen und Bestimmungen auferlege: persönliche, nationale oder irgend welche andere; es sollen vielmehr diese menschlichen Eigentümlichkeiten sich vor der Einwirkung Gottes auftun und jede in ihrer Weise der völligen Offenbarung des Gottmenschlichen Lebens dienen." *)

Das Endergebnis ist, daß in der Religion der Sektierer das Menschliche alles Göttliche verdrängt, indem es sie zu einer Angelegenheit allein der menschlichen Einsicht macht. Die Unvollkommenheiten im Leben der sichtbaren Kirche die Versündigungen und sogar die Verbrechen ihrer offiziellen Vertreter berühren nicht das Wesen der Kirche selbst Das ist nach Solowjews Ausdruck: „Der Staub der Erde, der auf dem Marktplatze der Geschichte die Perle Christ bedeckt hat." *) Und wenn die Schismatiker unter diesem Staube die Perle selbst nicht sehen, sondern sie mit Zorn und Verachtung wegwerfen, so zeigen sie damit, daß in ihren Augen das Irdische das Göttliche schon verdeckt hat; sie sehen nicht und begreifen nicht, daß, da die Kirche sich im Besitze der wahren Quelle des Göttlichen Segens befindet, es absurd ist, von ihr abzufallen, absurd sich das lebendige Wasser zu versagen, weil es in Gefässen gereicht wird, die nicht immer ihrer heiligen Bestimmung entsprechen. „Wer in der Kirche die geheimnnisvollen Gaben des Göttlichen Segens sucht, wer anerkennt, daß die Kirche auf diesen Gaben auferbaut ist, der hat die Pflicht, über die toten Werke der kirchlichen Leute hinwegzuschreiten und sich der Kirche selbst als dem Tempel des Gottes der Lebenden zuzuwenden. Wenn

dagegen diesen toten menschlichen Dingen eine so hohe Bedeutung beigelegt wird, daß darüber der Segen Gottes verschwindet, dann hat man offen anzuerkennen, daß die Versündigungen in kirchlichen Dingen die Kirche alles Göttlichen beraubt haben, daß in ihr nicht nur der wahre Glaube nicht mehr vorhanden ist, sondern auch die wirkliche Hierarchie und auch die echten Sakramente fehlen, d. h., daß es keine wahre Kirche auf Erden mehr gibt, wie solches auch die Bezpopowzy (die popenlosen Schismatiker) behaupten." *)

Nach diesen glänzenden Ausführungen über das russische Dissidententum blieb Solowjew nur noch eine Frage zu erledigen übrig, um den letzten Schritt zur Anerkennung der katholischen Kirche als der wahren Erbin der universellen christlichen Wahrheit zu machen. Er hat die Grundprinzipien des Dissidententums, die den ökumenischen Glauben zugunsten ihrer altrussischen Frömmigkeit beschränken wollten, abgelehnt und über sie die universelle Offenbarung Christi erhoben. Dies Verfahren heischte eine Erweiterung; die Frage wurde brennend: darf die russische orthodoxe Kirche als wirklich rechtgläubig auftreten? Ist in ihrem dogmatischen Gerüste die christliche Wahrheit in ihrem ganzen Umfange verkörpert? Oder hat auch in ihr das Lokale und das Geschichtliche dem Universellen und Ewigen Abbruch getan?

11. Das russische Schisma und der Byzantinismus.

Indem Solowjew den Ursprung und das Wesen des russischen Schismas untersucht, kommt er zu der Ueberzeugung, daß der Grund dieser schweren Erkrankung, die die Tätigkeit des kirchlichen Prinzips im russischen Volksleben paralysiert, in der allgemeinen Schwächung des ganzen irdischen Organismus der sichtbaren Kirche zu suchen ist, infolge dessen sie in zwei getrennte, einander feindliche Teile zerfällt. Die Krankheit der russischen Kirche ist nichts anderes als die örtliche Manifestation des allgemeinen Schadens, an dem die ganze christliche Menschheit krankt:

das russische Schisma ist nur eine von den Verzweigungen des großen Schismas, das die ganze Herde Christi betroffen hat; und in dieser Verzweigung treten deutlich die alten verwandten Züge des griechisch-orientalischen Christentums zu Tage.

Das russische Schisma machte aus der ökumenischen oder, was dasselbe ist, aus der der ganzen Menschheit gegebenen kirchlichen Tradition, die lokale Tradition der eigenen Vorzeit. Das ist im Grunde genommen dasselbe Vergehen, dessen sich mehrere Jahrhunderte vorher Byzanz schuldig gemacht hatte, indem es die Eigentümlichkeiten seines Kirchentums zur Würde unfehlbarer Dogmen erhob und diejenigen Seiten seiner religiösen Weltanschauung verewigte, die geradezu der Offenbarung des Geistes Christi in seiner ganzen Fülle hinderlich waren.

Die byzantinische religiöse Weltanschauung und Weltempfindung ist durch und durch anti-historisch; sie stellt der Kirche keinerlei soziale und politische Aufgaben. „Für den Byzantiner, der fest und hartnäckig auf der Tradition der Vergangenheit bestand, war das Christentum etwas Abgeschlossenes und Vollendetes, die Göttliche Wahrheit war nichts weiter als ein bereitstehendes Objekt mystischer Anschauung, frommer Verehrung und dialektischer Auslegung. Auf diese anschauende Betrachtung in den Klöstern, auf diese Verehrung in den Tempeln, auf diese Auslegung in den theologischen Schulen (bisweilen auch auf den Strassen), wurden die moralischen Kräfte der besten Leute verwandt. Für die praktische Tätigkeit blieben nur die unsittlichen Kräfte des Menschen übrig, und dieser Tätigkeit ergaben sich die schlechtesten Leute. Nun bildet aber die praktische Tätigkeit einen unerläßlichen Bestandteil des wahren religiösen Lebens, und das Evangelium verlangt von uns mehr als Betrachtung, mehr als Verehrung, mehr als Auslegung der Wahrheit, es verlangt von uns «die Wahrheit zu wirken». Auf dieses Schaffen und Wirken der Wahrheit, auf ihre Verwirklichung durch die Tat und in den Taten, soll das ganze Leben der Christengemeinschaft gerichtet sein. Aber in Byzanz wollten die Menschen die Wahrheit

nur aufbewahren, nicht schaffen, und ihr ganzes gesellschaftliches Leben, der religiösen Aufgaben beraubt, war nichts als ein fruchtloses und zielloses Spiel schlechter menschlicher Leidenschaften". *)

Die Byzantiner haben es vergessen, daß das Dogma und der Kultus noch nicht das ganze Christentum ausmachen; sie haben die Organisation der kollektiven Kräfte des Christentums, die zur Wiedergeburt der Menschheit notwendig ist, völlig vernachlässigt. Die Wahrheit, daß der Heiland die im Argen liegende Welt in ihrem Zentrum überwunden und daß Seine Kirche als streitende (ecclesia militans) diesen Sieg in allen Sphären des menschlichen Daseins behaupten und ausnutzen muß — diese grundlegende Wahrheit des christlichen Glaubens verschwand vollständig aus dem Bewußtsein der byzantinischen religiösen Welt. Diese Halbchristen gingen von der Voraussetzung aus, daß die Menschheit als Ganzes unwiderbringlich verloren sei: die Welt zu überwinden sei ummöglich; das Einzige, was der Christ tun könne, sei — sich von dem Kampfplatze zurückzuziehen und in der Wüste oder im Kloster ein Einsiedler- oder Mönchsleben zu führen. Sein Ideal ist der heilige Berg Athos, auf dem seit vielen Jahrhunderten Tausende von Mönchen, dieser Welt völlig entrückt, ihre Seligkeit in der Anschauung des ungeschaffenen Lichtes von Tabor suchen. „Auf solche Weise sagt Solowjew — bestand im Osten anstatt einer streitenden Kirche bloß eine desertierende Kirche" *).

Sogar zum Verfall des eigenen Staates verhielt sich die byzantinische Kirche äußerst gleichgiltig; und sie verlor nichts Wesentliches, als die Macht von den Kaisern auf den Sultan überging: auch unter der türkischen Oberhoheit konnten natürlich in Klöstern und Tempeln die kirchlichen Statuten geborgen bleiben, und ihrer Pflicht, dem Leben der ganzen Gesellschaft eine den christlichen Idealen entsprechende Richtung zu geben, hatte die Kirche sich längst entledigt. Seit dem neunten Jahrhundert entgleitet ihren Händen sogar die oberste Leitung des eigentlich kirchlichen Lebens. Die ökumenischen Konzile, die bis zum neunten

Jahrhundert dem Leben der Kirche ihre Richtung gaben, treten nicht mehr zusammen: nominell konzentriert sich die Macht in der Hand der „ökumenischen" Patriarchen von Konstantinopel; in Wirklichkeit hängen diese, den Titel tragenden Kirchenfürsten ganz und gar von der kaiserlichen Macht ab, die sie willkürlich einsetzt und absetzt.

So hat die sklavische Unterordnung der russischen „allerheiligsten" Synode unter die Staatsgewalt ihren Prototypus in Byzanz gehabt.

Diese kirchlich- staatliche Ordnung konnte sich in Byzanz erst dann endgiltig konsolidieren, als die Regungen der Häresie im Orient mit dem völligen Triumph der Rechtgläubigkeit geendet hatten. In der politischen Geschichte der rechtgläubigen Kirche gab es zwei verhängnisvolle Zeitpunkte. Der erste gehört in's vierte Jahrhundert, als die weltliche Macht aus der Hand der heidnischen Kaiser in die Hand der christlichen Herrscher überging. Diese Veränderung legte den Anfang zu der schädlichen Einmischung des Staats in das Leben der Kirche. Der andere noch gefährlichere Zeitpunkt gehört in's neunte Jahrhundert, als die Staatsgewalt, die bis dahin oft häretisch gewesen war, endgiltig rechtgläubig wurde. Die unter Konstantin dem Großen beginnende Einmischung des Staats in das Leben der Kirche führt im neunten Jahrhundert zur völligen Unterordnung der letzteren unter die weltliche Herrschaft. Die häretischen Cäsaren waren allerdings gewaltsam in's innere Leben der Kirche eingedrungen, hatten falsche Glaubenssymbole aufgestellt und verkehrte Auslegungen der Dogmen unterstützt, sie hatten häretische Konzile berufen uud die Katheder der Bischöfe mit Häretikern besetzt; alle diese Maßnahmen stiessen jedoch in der rechtgläubigen Umwelt auf entschiedenen Widerstand; das Blut der Märtyrer und Bekenner verlieh dem Ringen um den reinen Glauben neue Kräfte. Um diesen Kampf durchzuführen, mußte die geistliche Gewalt ihre Unabhängigkeit aufrecht erhalten. Das Bedürfnis nach dieser Unabhängigkeit hörte aber auf, sobald die Gefahr der Ketzerei in der orientalischen Kirche verschwunden war. „Die rechtgläubigen Kaiser konnten von seiten der Kirche keinen

Widerstand mehr erfahren, so despotisch sie auch mit ihr umgingen. Das Interesse der „Frömmigkeit" war gewahrt, und auf alles Uebrige kam es dem Byzantiner nicht an. Aber diese unchristliche alt-orientalische Gleichgiltigkeit gegen alles Menschliche außer der Frömmigkeit bekam ihren Lohn nicht nur äußerlich — die Eroberung durch die Türken — sondern auch innerlich — die Depravierung der Frömmigkeit selbst.

Die byzantinische Frömmigkeit hatte vergessen, daß der wahre Gott ein Gott der Lebenden ist, und suchte den Lebenden unter der Toten. Das Heiligtum. das wir dank der religiösen Tradition empfangen haben — die geheiligte Vorzeit des Christentums — vermag nur dann eine lebendige Grundlage der ökumenischen Kirche zu sein, wenn es sich nicht von der gegenwärtigen Wirklichkeit und den Aufgaben der Zukunft abkehrt. Dieses Heiligtum, diese geheiligte Ueberlieferung soll die ständige Stütze der Gegenwart sein, ein Pfand und ein Keim des Kommenden. Darin besteht seine Lebenskraft. Nur dann verkörpern sich die urewigen Formen des uns überlieferst Heiligtums zu lebendiger und unendlicher Anschauung. Dann wird dies Heiligtum von uns nicht nur aufbewahrt, wie etwas V o l l e n d e t e s und folglich E n d l i c h e s, sondern es lebt auch i n uns und wir leben d u r c h es.

Die Kirche als ökumenische oder als Kirche der ganzen Welt kann sich auch nur in der Weltgeschichte verwirklichen. Die vitalen Grundlagen der Kirche (Hierarchie, Dogma, Sakramente), die uns durch die Tradition mitgeteilt worden, aber ihrem Wesen nach unendlich sind, finden ihren echten, adäquaten Ausdruck und ihre Verkörperung erst im ganzen Leben der gesamten Menschheit und in der Totalität der Zeiten und Völker. Deshalb darf man das Heiligtum der Ueberlieferung durchaus nicht als etwas für uns Abgeschlossenes auffassen, das abgesondert vom jetzigen und zukünftigen Leben des Weltalls wäre. Getrennt von der lebendigen Form des W e r d e n s, nur in den Ausdrucksformen, die bereits g e w o r d e n sind, anerkannt, verliert das Heiligtum der Kirche notwendigerweise seine Unend-

lichkeit; es wird umhüllt und gebunden von beschränkten und toten Formen: von beschränkten, denn das vollendete Heiligtum vollendete sich irgend wann und irgendwo innerhalb bekannter zeitlicher und örtlicher Grenzen, — von toten Formen, denn das irgend einmal und irgendwo Vollzogene trennt sich damit selbst vom Leben, das sich überall und immer fortsetzt.

Falls die Vollendung der Kirche nicht nach vorwärts gesetzt wird, sondern, wie das in Byzanz war, nach rückwärts, in die Vergangenheit und diese Vergangenheit nicht als das Fundament, sondern als der Giebel des kirchlichen Baues angesehen wird, dann erfolgt unbedingt, daß die wesentlichen Erfordernisse und Bedingungen, die von allen und immer erfüllt werden sollen, ausschließlich ihren einzelnen historischen Aeußerungen zu eigen gemacht werden und den von der Kirche bereits überlebten Formen, die als eine äußere Tatsache auf dem lebendigen Bewußtsein lasten. Das Wesentliche und Ewige in der kirchlichen Form wird hier mit dem Zufälligen und Vergänglichen verwechselt und der Strom der kirchlichen Ueberlieferung selbst, eingeengt durch totes Buchstabenwesen, besitzt nicht mehr seine ökumenische unendliche Weite, sondern verbirgt sich hinter den einzelnen Besonderheiten der temporären und örtlichen Verordnungen *).

Von der bedauernswerten Vermengung der ökumenischen Tradition mit der privaten legen auch diejenigen Anlässe hinreichend Zeugnis ab, die zum Abbrechen des kirchlichen Verkehres zwischen Byzanz und Rom führten. Am Ende des neunten Jahrhunderts verurteilt der Patriarch Photius in seinem Rundschreiben an die orientalischen Patriarchensitze (887), als Ketzerei, Gottlosigkeit und Gift ebenso wie das „filioque", verschiedene zum Kultus und der Disziplin gehörige Besonderheiten der römischen Kirche, wie z. B.: das Scheeren des Bartes und des Kopfscheitels bei den Priestern, das Fasten am Sonnabend usw. Wenn es zu Photius' Zeiten viele Leute gab, die jede äußere Abweichung von den lokalen Formen des Kirchenwesens für einen gottlosen

Verrat an der ökumenischen Tradition hielten, so stellte sich zweihundert Jahre später fast die ganze orientalische Kirche auf diesen Standpunkt.

Im elften Jahrhundert verurteilen Michael Cärularios und nach ihm Nicetas Stethatos unbarmherzig die Lateiner als die schlimmsten Ketzer, weil sie am Sonnabend fasten, zu den großen Fasten nicht das „Hallelujah" singen, das Fleisch erdrosselter Tiere essen und besonders weil sie zum Abendmahl ungesäuertes statt gesäuertes Brot nehmen. Da diese Beschuldigung in Byzanz keinen Protest hervorrief, so muß man annehmen, daß die ganze griechische Kirche sie auch erhob. Die Trennung der Kirchen erfolgte darauf hauptsächlich infolge des Streites wegen des Passahfestes: ein zufälliges Detail an der Kultusform wurde von der byzantinischen Frömmigkeit, die ausschließlich ihrem vaterländischen Stammesbrauche anhing, für eine wesentliche und unveräußerliche Eigentümlichkeit des Sakraments gehalten. Ernst zu nehmende Argumente zugunsten des gesäuerten Brotes aufzufinden war natürlich nicht möglich, falls man nicht etwa die Erwägung für ein Argument ansieht, daß das gesäuerte Brot lebendig und beseelt ist denn es hat Salz und Sauerteig in sich, was ihm Atem und Bewegung verleiht; während das ungesäuerte Brot der Lateiner ein totes, seelenloses Stück Schlamm ist, unwürdig Brot zu heißen. Diese törichte Erörterung ist von demselben Geiste durchdrungen, wie die späteren Auseinandersetzungen der russischen Schismatiker zugunsten verschiedener einzelner Details der kirchlichen Bräuche, so wie sie sich im alten Rußland festgesetzt hatten.

Und so weicht der Byzantinismus von der Ganzheit des Christentums ab, indem er ein Element seiner kirchlichen Ueberlieferung aus dem lebendigen Ganzen der ökumenischen Kirche abtrennt; er gibt dieser Ueberlieferung selbst engere Grenzen, indem er sie nur einem Teil der Kirche und einer längst vergangenen Zeit zu eigen gibt.

Diese zentrifugale Bewegung, die die ökumenische Tradition in die Tradition des lokalen Altertums verwandelte, beschränkte sich nicht auf Byzanz. Die ökumenische Recht-

gläubigkeit verwandelte sich zuerst in die griechisch-orientalische, um im Laufe der Zeit durch die Logik der Dinge zu neuen nationalen Aussonderungen zu gelangen. Das russische Schisma ist nur eine Frucht, gewachsen auf dem Stamme der von der ökumenischen Einheit losgetrennten byzantinischen Kirche.

In der Epoche, wo Byzanz das politische Zentrum des christlichen Orients war, erwarb das Patriarchenkatheder von Konstantinopel die Bedeutung der Vorherrschaft in der orientalischen Kirche. Der Patriarch von Konstantinopel nennt sich den ökumenischen; die lokale byzantinische Ueberlieferung wird zu dem Range einer ökumenischen erhoben, die für alle Gläubigen obligatorisch ist; mit einem Worte, die griechische Kirche eignet sich die Rechte und Vorzüge der ökumenischen Kirche an. Im fünfzehnten Jahrhundert geht mit dem Falle Konstantinopels das politische Zentrum der Christenheit des Orients von Byzanz nach Moskau hinüber. Mit derselben historischen Begründung, mit welcher Konstantinopel als die Cäsarenstadt, sich für den vollberechtigten Nachfolger von Petri erstem Rom, also für das zweite Rom ausgab — mit derselben Begründung betrachtete sich Moskau als die Kaiserstadt der Rechtgläubigkeit, für das Rom, oder, was dasselbe ist, für den vollgiltigen Rechtsnachfolger aller Vorzüge und Ansprüche von Byzanz.

Rußland bekam aus Byzanz zugleich mit der Rechtgläubigkeit — wie sie, in ihren Formen verknöchert, sich gegen Anfang des zweiten Jahrhunderts ausgebildet hatte — auch den Byzantinismus, der auf der Verwechslung der ewigen und wesentlichen kirchlichen Formen mit den zeitlichen und zufälligen beruhte. Aber, nachdem nun einmal die beklagenswerte Verwechslung der ökumenischen mit der örtlichen Ueberlieferung übernommen worden war, erhob sich natürlich die Frage, weshalb man nicht der russischen, sondern der griechischen Lokaltradition den Vorzug geben solle. Weshalb soll die wahre Frömmigkeit, die auf russischer Ueberlieferung beruht, nicht ökumenischen Charakter erhalten, um so mehr als in Rußland fromme Herrscher

sie schützten, während die griechische Kirche dem Joch des Islam unterlag, welcher die Reinheit des wahren Glaubens bedrohte? Und so kam es, daß, ebenso wie an der Wende des ersten Jahrtausends die byzantinischen Griechen das Wesen der Rechtgläubigkeit im gesäuerten Brot und in den ungeschorenen Bärten der griechischen Priester sahen, fünf, sechs Jahrhunderte später die Menschen in Moskau das unveräußerliche Wesen der Rechtgläubigkeit in die allerunbedeutendsten Einzelheiten der russischen kirchlichen Bräuche legten. Diese Einzelheiten werden zu einem unantastbaren Heiligtum, und an die Stelle des ewigen, aller Welt gemeinsamen Christenglaubens tritt unvermerkt der altrussische Glaube.

Die Sache der Altgläubigen war im Unrecht vom Standpunkte der ökumenischen Kirche. War sie aber auch im Unrecht in ihrem Verhältnisse zum Patriarchen Nikon und seinen Anhängern? Die offiziellen russischen Gegner der Altgläubigen standen doch „gar nicht auf dem Standpunkte der ökumenischen Kirche, sondern ebenso wie die Schismatiker auf dem Standpunkte eines lokalen Haftens am Buchstaben, nur nicht des Moskowitischen sondern des Byzantinischen".*)

„Bekannt ist das Wort des Patriarchen Nikon: «von Geburt bin ich ein Russe, aber nach Glauben und Denkart — Grieche». Wenn man nach dem Glauben ein Grieche sein kann anstatt einfach rechtgläubiger Christ zu sein — weshalb kann man dann dem Glauben nach nicht ein Russe sein? Der alte russische Glaube darf nicht in Kraft bleiben gegenüber dem ökumenischen «katholischen» Glauben, aber gegenüber dem alten griechischen Glauben besitzt er alle Rechte"**).

„Für den Patriarchen Nikon war die Genauigkeit des Buchstabens und zwar des griechischen Buchstabens, die unerläßliche Bedingung für die Rechtgläubigkeit. Worin besteht denn sein Vorzug vor den Altgläubigen, welche die Bedingung für die Rechtgläubigkeit ebenfalls in den Buchstaben setzten und in seine Genauigkeit; nur nicht in den griechischen, sondern in den russischen Buchstaben?

Sie waren im Unrecht vor der ökumenischen Rechtgläubigkeit, weil sie diese auf die lokale russische Ueberlieferung reduzierten; jedoch dienten ihnen ihre Gegner zur besten Rechtfertigung, welche die russische Ueberlieferung für Ketzerei erklärten und dabei selbst die ökumenische Rechtgläubigkeit einer ebensolchen örtlichen Ueberlieferung gleichsetzten, nur nicht der russischen, sondern der griechischen". *)

„Das russische Schisma war die natürliche Frucht und die gerechte Vergeltung des Byzantinismus". **)

Am Ende des neunzehnten Jahrhunderts erhielt die byzantinische Kirche eine empfindliche Lektion, indem ihr das Streben der Bulgaren nach völliger nationaler und kirchlicher Verselbständigung entgegentrat. Die Väter des in Konstantinopel im Jahre 1872 versammelten Konzils verurteilten mit Recht die Bulgaren wegen Philetismus, der darin besteht, daß man Zwiste und Uneinigkeiten der Völker in die Kirche hineinzieht. „Aber ebenso wie in Sachen des russischen Schismas Nikon und seine Anhänger Recht hatten, als sie die Altgläubigen dafür verurteilten, daß sie die russische Art, das Kreuz mit zwei Fingern zu schlagen und das russische „Isus" der kirchlichen Einheit vorzogen — zugleich aber auch nicht im Recht waren, als sie der Einheit der Kirche das griechische Kreuzeszeichen mit drei Fingern und das griechische „Iisus" vorzogen — mit demselben Rechte verurteilten die Väter des Konzils zu Konstantinopel die Bulgaren wegen ihres bulgarischen Philetismus, vergassen jedoch ungerechter Weise ihren eigenen tausendjährigen Philetismus zu verurteilen. Nachdem ihre Vorfahren die ökumenische Rechtgläubigkeit für das byzantinische Hellenentum preisgegeben hatten, machten sich, nach ihrem Beispiel, andere daran, dafür Russentum und Bulgarentum einzutauschen. Es war nur ein Verdienst der russischen und bulgarischen Schismatiker, daß sie die Frage nach dem Volkstum in der Kirche direkter und entschlossener stellten als ihre byzantinischen Vorgänger. Diese Frage zu lösen verstanden sie nicht. Man kann die Lösung, nach Solowjews Ansicht, einzig nur finden in

der apostolischen Lehre von der Kirche als dem lebendigen Leibe Christi: da wird die ganze christliche Menschheit als ein vielgliedriger und in allen seinen Teilen solidarischer Organismus betrachtet. Die Stämme und Völker sind die großen, notwendigen Organe des ökumenischen Organismus, in dessen gemeinsamem Leben jedes Organ auch für sein Sonderleben freien Platz findet, durch sich alle anderen Organe ergänzt und von ihnen ergänzt wird.

„Bei einer solchen Ansicht, die die Einheit nicht als Homogeneität ansieht, sondern als Fülle und Ganzheit, — bei einer solchen Ansicht gibt es in der Kirche weder Raum für Kosmopolitismus noch Nationalismus. Die Eigentümlichkeiten des Volkes und die örtliche kirchliche Tradition können nicht den wahren Glauben und die Kirche bedingen; dabei aber sind diese Eigentümlichkeiten nicht etwas Gleichgiltiges und Unnützes: im Gegenteil, sie sind eine erwünschte und in ihren Grenzen unantastbare Aeußerung der kirchlichen Freiheit und der Mannigfaltigkeit des ökumenischen Lebens. Keinem Volke darf in der Kirche das ausschließliche Ueberwiegen und die Herrschaft angehören; dabei aber ist kein Volk ein leerer und gleichgiltiger Stoff für das kirchliche Leben, sondern jedes stellt ein bestimmtes tätiges Organ des ökumenischen Leibes Christi dar.

Nach der Lehre der Apostel hat die ganze Menschheit eine gemeinsame Aufgabe, eine gemeinsame Angelegenheit — die Verwirklichung des Reiches Gottes in der Welt. Zu diesem großen Werke muß die Arbeit geschichtlich geteilt werden. Dieser Forderung wird genügt durch die Mannigfaltigkeit der Stämme und der Kräfte und Charaktere der Völker, wobei jeder Stamm und jedes Volk seinen besonderen Anteil an dem gemeinsamen Werke hat und eine besondere Seite der allgemeinen Aufgabe bearbeitet. Zur vollständigen Lösung dieser Aufgabe, zur Vollendung des Werkes Gottes bedarf es der Arbeitsteilung und der Einmütigkeit der Arbeitenden. Das ist die wahre Lösung dieser Frage"*).

13. „Centrum unitatis" in der streitenden Kirche.

Der Weg, den Solowjew jetzt einschlug, liegt deutlich vor uns. Ebenso wie die Slawophilen, auf die Lehre Christi sich stützend, Fülle und Totalität des Lebens als Forderung aufstellten, kommt Solowjew zu der Forderung einer geistigen Herrschaft der Kirche, ausnahmslos auf allen Gebieten der privaten und sozialen menschlichen Tätigkeit. Die in den orientalischen Kirchen herrschende Anarchie, ihre innere und äußere Desorganisation und Zersplitterung sind in augenscheinlichster Weise der Verwirklichung des Ideals einer freien Theokratie hinderlich. Dies Ideal ist nur unter der Bedingung realisierbar, daß die Kirche auf Erden eine ökumenische, internationale Organisation ist, welche vermöge ihrer geistigen Macht die ganze Menschheit einigt. Diese Prinzipien fehlten immer dem rechtgläubigen Orient, traten aber aber im Leben des katholischen Okzidents hervor. Der grosse Streit zwischen Orient und Okzident kommt, nach Solowjews Ansicht, seinem Wesen nach, auf folgende Frage heraus: „Gibt es für die Kirche Gottes in in der Menschenwelt eine bestimmte praktische Aufgabe, zu deren Erfüllung eine Vereinigung aller kirchlich-christlichen Kräfte unter dem Panier und der Macht einer zentralen kirchlichen Autorität notwendig ist? Mit anderen Worten: die Frage besteht darin: soll die Kirche auf Erden ein wirkendes Reich Gottes darstellen und folglich eine einige und konzentrierte sein; denn ein Reich, das in sich uneinig ist, hält nicht stand; die Kirche aber wird, nach der evangelischen Verheißung bis zuletzt standhalten und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen. In dieser Frage war die römische Kirche entschieden für eine bejahende Antwort; sie beharrte vorzugweise bei der praktischen Aufgabe des Christentums in der Welt, auf der Bedeutung der Kirche als eines tatkräftigen Reiches oder der «Stadt Gottes» (civitas Dei) und war von jeher eine Darstellung des Prinzips zentraler Autorität, die auf sichtbare und praktische Weise das gesamte Wirken der Kirche auf Erden leitete. Daher reduziert sich die abstrakte Frage über die Be-

deutung der zentralen Autorität in der Kirche auf die lebendige historische Frage über die Bedeutung der römischen Kirche. Sie, ihre Idee und ihr Werk bilden das wirkliche Objekt des großen Streites".*)

Der Grundsatz der geistlichen Autorität äußert sich in der römischen Kirche dreifach: 1) in dem Verhältnis der zentralen Kirchengewalt zu den örtlichen Kirchen; 2) im Verhältnis zum weltlichen Staat und seiner Ordnung; endlich 3) im Verhältnis zu den einzelnen Personen. In allen diesen Beziehungen erhebt der römische Katholizismus oder das Papsttum die Forderung der unbedingten Unterwerfung sowohl seitens der örtlichen Kirchen als auch der Staatsgewalt und der einzelnen Personen. Diese Forderung dreifacher Unterwerfung — der kirchlichen, der politischen und der persönlich-sittlichen — rief auch einen dreifachen Protest hervor. Dem kirchlichen Absolutismus Roms widersetzte sich Byzanz und der ganze rechtgläubige Orient. Gegen den politischen Absolutismus des päpstlichen Thrones lehnten sich die bürgerlichen Mächte, die Fürsten und Völker Europas auf; und schließlich gegen den sittlichen Absolutismus, welcher von dem Gewissen der einzelnen Persönlichkeit und von ihrer Vernunft unbedingte Unterwerfung und Gehorsam forderte, erhob sich der Protestantismus und der auf seinem Boden erwachsende Rationalismus.

Alle diese drei Formen des Protestes haben im Kampfe mit dem Papsttum noch bis jetzt nicht die Waffen niedergelegt.

Statt die getrennten Elemente der Menschheit unter seiner Oberherrschaft zur Einigkeit zu bringen, bewirkte Rom, daß sie sich seinen Ansprüchen gegenüber zu gemeinsamer Feindschaft einigten. Auf wessen Seite soll sich in diesem Kampfe Rußland stellen?

„Zu einer gerechten Stellungnahme zum Katholizismus— antwortet Solowjew — kann uns bis zu einem gewissen Grade das Schauspiel jenes Kampfes bringen, den er zur heutigen Zeit in Westeuropa durchmacht. In diesem «Kulturkampf» sind die Gegner des Katholizismus zugleich die Feinde des Christentums und jeder positiven Religion.

Wie auch unsre Gefühle gegen den Katholizismus sein mögen, wir können uns keineswegs auf die Seite seiner jetzigen Gegner im Abendlande stellen.

Wenn man mit Recht dem Katholizismus vorwirft, daß er gegen die Feinde des Christentums zur Gewalt seine Zuflucht nahm, hierin gewissermassen seinem Protektor, dem Apostel Petrus folgend, der zur Verteidigung Christi im Garten Gethsemane zum Schwert griff, so folgen die Kampfgenossen der heutigen Kultur in ihrer Erbitterung gegen das Christentum dem noch schlechteren Beispiel der Kriegsknechte des Pilatus, die Christus anspieen oder jenem Haufen, welcher schrie: «kreuzige, kreuzige Ihn!» Wenn ferner auch jener Vorwurf gegen den Katholizismus gerecht ist, daß er darnach strebte für geistige und Göttliche Dinge äußerliche irdische Formen und Formeln zu schaffen, gewissermassen einem anderen Beispiel desselben Apostel Petrus folgend, als er auf dem Berge Tabor für den verklärten Christus, Moses und Elias irdische Hütten bauen wollte — so können die Verteidiger des Katholizismus ganz gerechterweise der modernen Kultur den Vorwurf machen, daß sie, dem Christentum und den religiösen Grundsätzen entsagend, nach materiellem Wohlsein und Reichtum strebe und dabei zum Muster einen anderen, den schlechtesten der zwölf Apostel habe" *).

Ein richtiges Verhältnis zum Katholizismus kann das russische religiöse Denken nur dann gewinnen, wenn es scharf und deutlich das, um was es in der Weltgeschichte gekämpft hat, von dem trennt, wie es darum gekämpft hat.

Rom kämpfte vor allem um die Zentralgewalt in der sichtbaren Kirche. Wenn wir anerkennen, daß die christliche Kirche eine bewegliche historische Kraft ist, die, obzwar sie immer ein und dasselbe, von Christus gelegte unerschütterliche Fundament bewahrt, dennoch in der Welt zu wirken und zu kämpfen hat, so haben wir damit schon zugegeben, daß die streitende Kirche auf Einheit und völlige Solidarität der in ihr wirkenden Kräfte nicht verzichten

kann; diese innere Einheit in der Tätigkeit postuliert jedoch dringend eine zentrale oberste Autorität, regelrechte hierarchische Ordnung und strenge Disziplin.

„Die Kirche — sagt C h o m i a k o w — ist nicht eine Autorität, sondern eine Wahrheit, so wie Christus nicht eine Autorität ist, wie Gott nicht eine Autorität ist". — „Ja — antwortet S o l o w j e w — in ihrem unbedingten Wesen sind Gott, Christus und die Kirche n u r Wahrheit, aber wo gibt es die Menschheit, die nur in dem unbedingten Wesen lebt, der die Wahrheit nicht durch Autorität bedingt wird? Christus hat nicht von sich gesagt, Er sei n u r die Wahrheit, sondern hat gesagt: «ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben». Und in Seiner Erscheinung auf Erden hat Er nicht nur überzeugt und aufgeklärt, sondern gehandelt und geboten, nicht nur gezeugt von der in Ihm wohnenden Wahrheit, sondern auch die Ihm eigne Autorität kundgetan. Der Evangelist weist doch nicht umsonst mit einem besonderen Nachdruck darauf hin, daß Christus redete und handelte a l s d e r d i e M a c h t B e s i t z e n d e, und dahinein verlegt er das unterscheidende Merkmal Seines Auftretens."*)

Unter den Christen gab es und gibt es natürlich Leute, für welche Gott, Christus und die Kirche geradezu reine Wahrheiten sind, die auch daher weder einer religiösen Autorität noch einer religiösen Disziplin bedürfen. Jedoch die Menge der christlichen Menschheit vermag sich nicht selbst zur Anschauung der reinen Wahrheit zu erheben, und deshalb sind Lehrer und Führer für sie unumgänglich. Aber wie sollen die führenden Persönlichkeiten der Kirche diese Aufgabe erfüllen, wenn sie untereinander sich in Feindschaft und Rivalität befinden? Auf dem Kampfplatz der Geschichte befeinden das Christentum solche Kräfte, die den unreinen Boden der menschlichen Leidenschaften und Laster zur Grundlage haben: unzugänglich für die reine Wahrheit selbst bleibt dieser Boden. Insofern die Kirche sich gegen die bösen und dunkeln Mächte der Menschennatur wendet, trägt sie mit Recht den Namen des Kämpfertums Christi; kein Streitertum ist aber denkbar ohne den obersten Anführer, der zum

Siege führt, und ohne eine innere Disziplin, die es zu einem solchen Ganzen verbindet, daß alle Teile in ihrer Tätigkeit mit einander harmonieren.

Eine höchste einigende Macht in der Kirche ist unerläßlich. Aber weshalb soll sie gerade dem Throne in Rom angehören? „Vor allem deshalb—antwortet Solowjew—weil es keine andere Kirche von solcher Bedeutung jemals gegeben hat"*). Im Wesen der Sache haben die Christen keine andre Wahl: sie müssen entweder dem Gedanken entsagen, daß eine lebendige einheitliche Zusammenfassung der ganzen Christenheit nötig sei, oder sie müssen dem zustimmen, daß diese Zusammenfassung in Rom statthabe, denn keinem einzigen Bischofsstuhle kann man eine solche zentrale Bedeutung tür die ganze ökumenische Kirche zugestehen.

14. Die Vorrechte der zentralen geistlichen Gewalt: „potestas ordinis" und nicht „potestas jurisdictionis".

Nur muß man nicht aus dem Auge verlieren, daß „die Notwendigkeit eines einigenden Zentrums (centrum unitatis) und einer bevorrechtigten Autorität in der Kirche auf Erden sich nicht aus dem ewigen und unbedingten Wesen der Kirche ergibt, sondern von ihrer zeitlichen Lage, als der streitenden Kirche bedingt ist. Demgemäß ist evident, daß die Vorrechte der zentralen geistlichen Gewalt sich nicht auf die ewigen Grundlagen der Kirche erstrecken können. Die erste dieser Grundlagen ist der Vorzug der Bischofswürde, d. h. die von den Aposteln ererbte Gabe, andere durch Handauflegung zu geistlichen Aemtern zu weihen; und in dieser Beziehung kann der Träger der zentralen Macht, etwa der Papst, keinen Vorzug vor den anderen Bischöfen haben. Er kann Macht über sie besitzen, aber nicht als Bischof über Bischöfe, sondern nur als der oberste Leiter der Kirche über die anderen untergeordneten Leiter; oder, nach der Terminologie der lateinischen Theologen: der Vorrang des Papstes bezieht sich nicht auf die potestas ordinis, worin er allen übrigen Bischöfen ganz gleich ist, sondern

nur auf die potestas jurisdictionis d. h. die Verwaltung und das Lehramt in der Kirche. In Bezug auf das Weihen jedoch ist der Papst nur ein Bischof unter Bischöfen. Was die andere Grundlage der Kirche betrifft — die Sakramente[1]) — so kann in ihrer Vollziehung der Papst keinerlei Vorrecht auch vor den einfachen Geistlichen haben: hier ist er nur Geistlicher unter Geistlichen. Was schließlich die dritte Grundlage der Kirche betrifft — die geoffenbarte Wahrheit des Christentums, so hat hierin der Papst sogar vor dem einfachen Laien gar kein Vorrecht. Die Wahrheit Christi in seinem ausschließlichen Besitze und zu seiner Verfügung zu haben, kommt eben so wenig dem Papst zu wie dem letzten der Laien; wie jeder andere Mensch, so hat auch der oberste Priester kein Recht, irgend welche neuen Offenbarungen oder neuen Wahrheiten zu verkündigen, die nicht in der der ganzen Kirche gegebenen Göttlichen Offenbarung enthalten sind. Der Papst kann nicht die Quelle und wirkende Ursache dogmatischer Wahrheit sein, ebenso wie er nicht die Quelle und wirkende Ursache der Bischofswürde und der Sakramente sein kann. In bezug auf das Besitzen der Wahrheit Christi ist der Papst nur ein Christ unter Christen.

Demgemäß kann die päpstliche Gewalt, ohne die ewigen Grundlagen der Kirche zu berühren, dem Bischof von Rom nur das Vorrecht verleihen, die irdischen Angelegenheiten der Kirche, zu besserer Leitung und Anwendung der sozialen und privaten Kräfte, jedesmal zur gegebenen Zeit für die Bedürfnisse von Gottes Werk zu verwalten. Das mehr als menschliche Heiligtum der Kirche, das wir durch die Offenbarung empfangen haben und das in der Tradition aufbewahrt ist, steht unter der Gewalt keines Menschen — weder des Kaisers noch des Papstes; der letztere kann nur über ihre temporäre Kampfesordnung verfügen.

Wenn man also den Papst das Haupt der Kirche nennt, so ist dieses jedenfalls ein ungenauer Ausdruck. Abgesehen davon, daß die Kirche in ihrer ganzen unteilbaren Totalität zu ihrem Haupte nur Christus haben kann — abgesehen

[1]) Die Sakramente, natürlich mit Ausnahme der Handauflegung.

hiervon, und, den sichtbaren Teil der Kirche allein ins Auge fassend, d. h. die zu ihr gehörige irdische Menschheit, kann man leicht sehen, daß auch diese Menschheit oder die sichtbare Kirche in der Gesamtheit ihres historischen Seins, das Jahrhunderte und Jahrtausende der Vergangenheit und Zukunft umfaßt, durchaus nicht zu ihrem Haupte die Person des Papstes haben kann, d. h. diesen sterblichen Menschen, der im gegebenen Augenblick den Stuhl zu Rom bekleidet; denn sonst hätte es in der ganzen historischen Kirche soviele Häupter gegeben, als es Päpste gegeben hat und geben wird, wodurch ihr alle Einheit in der Zeit genommen wäre. Die an Zahlen lange Reihe der Oberpriester macht an sich noch nicht eine Einheit aus und gleicherweise der sogenannte Stuhl des heiligen P e t r u s, falls das nur der Ort ist, wo die Päpste einander ablösen. Um für die Kirche die Bedeutung zu haben, daß nicht nur verschiedene Orte sondern auch verschiedene Zeiten eine Einheit bilden, muß dieser Stuhl im wirklichen Sinne der Stuhl P e t r i sein, d. h. zum wirklichen Leiter der irdischen Kirche muß im ganzen Verlaufe ihrer historischen Existenz ein und derselbe mächtige und unsterbliche Geist des allerobersten Apostels gemacht werden, er, der in geheimnisvoller Weise verbunden ist mit seinem Grabe in der ewigen Stadt und der durch die ganze Erbfolgereihe der Päpste hindurch wirksam ist, so daß sie untereinander Einheit und Solidarität erhalten!

So ist der sichtbare Papst ein Werkzeug, oft ein sehr unvollkommenes, bisweilen ein vollkommen untaugliches, mit dessen Hilfe der unsichtbare Leiter der Kirche seine Tätigkeit ausführt und in jedem gegebenen Zeitraum den historischen Angelegenheiten der irdischen Kirche ihre Richtung gibt; und so ist jeder Papst nicht sowohl das Haupt der Kirche als der Anführer der gegebenen historischen Epoche. Aber wenn er in dieser seiner Zeit die zeitlichen Angelegenheiten der Kirche in Uebereinstimmung mit ihren ewigen Zielen zu führen versteht, wenn er ein reines und würdiges Werkzeug des ewigen Hohenpriesters und seines obersten Apostels ist — dann sieht die christliche Menschheit direkt

durch ihn das, was mehr ist als er und anerkennt in ihm ihren wahren Führer und ihr Haupt. So hat einst die abendländische und die morgenländische Kirche in den Reden Papst Leo's des Großen die Stimme des Apostels Petrus erkannt und feierlich verkündet, daß er das Haupt der rechtgläubigen Kirche sei."*)

So kommt der obersten Macht des Papstes nur die bedingte Bedeutung einer Dienstleistung zu: sie ist nichts mehr als das moralisch praktische Mittel, das dazu dient, das zeitliche Leben der Menschheit seinem ewigen Ziele zuzuführen. Der Primat des Papstes ist seinem Wesen nach nicht ein Vorzug des Herrschens sondern des Dienens. Wenn der oberste Hohepriester fest an die religöse Grundlage seiner Macht glaubt, so darf er sie nicht zur Befestigung seiner äußeren Herrschaft gebrauchen, sondern zum allgemeinen Wohle der ganzen Kirche. Wenn die Autorität seiner Macht bereits eine mystische, religiöse Grundlage besizt, so bedarf sie nicht der Befestigung von außen her. Seine Aufgabe besteht nicht in der Sorge um äußerliche Stützen, noch um juristische Dokumente, welche die angeblichen formellen Rechte des päpstlichen Stuhles beweisen. „Einige rätselhafte Worte im Evangelium und ein Grab in Rom: das ist die wahre Grundlage aller päpstlichen Rechte und Vorzüge". „Dies allein wird ihnen nicht genommen. Hierauf allein beharrten die Schöpfer der päpstlichen Obergewalt, Leo und Gregor. Diese bedurften nicht der Isidorischen Dekretalien, noch der politischen Rivalität mit Kaisern und Königen, noch der Kreuzzüge gegen die Ketzer. Je höher sie die Bedeutung ihrer Macht auffaßten und je mehr sie an ihre Kraft glaubten, desto weniger kümmerten sie sich um solche Mittel, um sie zu stärken. Sie machten es nicht zum Ziele, den Kaisern und Völkern zu gebieten, aber wenn es nötig war, taten sie es und begegneten keinem Widerstande. Denn niemals war die Autorität des römischen Stuhles so allgemein anerkannt und so mächtig als zur Zeit dieser schlichten Päpste" **)

15. Papsttum und Papismus.

Leider ist auch im Okzident seit der Zeit der Trennung der Kirchen und parallel mit der Entwicklung des Byzantinismus im Orient „eine andere unreine Strömung des Denkens und Tuns aufgetreten", die Solowjew den Papismus nennt, indem er diesen Begriff von dem Papsttum in seiner wahren Bedeutung unterscheidet.

„Es zeigt sich ein eifersüchtiges, allzugeschäftiges Verhältnis zur eigenen Macht; es zeigt sich das Bestreben, diese Macht auf den Boden eines äußeren formellen Rechts zu stellen, sie juristisch zu begründen, sie durch eine geschickte Politik zu befestigen, sie mit bewaffneter Hand zu verteidigen. Die streitende Kirche verwandelt sich in eine kriegführende. An Stelle der ruhigen ihrer selbst sicheren Kraft sieht man angespannte Anstrengung, statt der eifrigen Bemühung um den Glauben und die Kirche, ereifert man sich für die eigene Herrschaft der Kirche; die geistige Hoheit verwandelt sich in fleischlichen Hochmut, mit einem Worte — alle Züge höheren geistigen Dienstes werden ersetzt durch Züge stofflicher Herrschaft.

Auf dem eigentlich kirchlichen Gebiete äußert sich der Papismus vor allem in der Aufhebung der Selbständigkeit der großen örtlichen Kirchen oder Metropolen. Die Abhängigkeit der Bischöfe von ihren Erzbischöfen oder Metropoliten hört auf und wird ersetzt durch die unmittelbare Unterodnung aller Bischöfe unter den Papst. Bei den damaligen verworrenen Verhältnissen der okzidentalen Menschheit bei den halbwilden, noch nicht national gefestigten Stämmen war eine solche gewaltsame Zentralisation nützlich und nötig. Aber, zu einer beständigen Regel gemacht, untergräbt sie auch für die Zukunft die Selbständigkeif der nationalen Kirchen und verleiht der Kirche den Charakter des Unvölkischen, während sie den Charakter des Uebervölkischen haben, d. h. alle völkischen Eigentümlichkeiten für die gemeinsame Sache einigen und sammeln, nicht aber unterdrücken sollte."*)

Der Papismus, der allerdings nicht die Ursache der

Trennung der Kirchen war, befestigte jedenfalls die bereits vollzogene Spaltung und machte alle Versuche zur Wiedervereinigung erfolglos. Wenn beim Beginn des Zwistes zur Zeit des Photius und Cärularios, „die insultierenden die Griechen waren mit ihrer exklusiven Altgläubigkeit und ihrem suffisanten Hellenismus", so werden in der folgenden Epoche „die Rollen getauscht, und der Hauptanteil an der brudermörderischen Versündigung fällt auf die Lateiner."*)

In der Geschichte von Byzanz gab es Momente, wo die Griechen Versuche machten, die Kirchen wieder zu vereinigen; leider „vernichtete der plumpe Hochmut und die stumpfe Anmaßung der damaligen Führer des Lateinertums die gute Sache schon im Keime"**). Es genügt, daran zu erinnern, daß der Papst Nikolaus III für die erste Bedingung zur Wiedervereinigung ansah, die Griechen sollten den lateinischen Kultus annehmen und Papst Urban V nötigte die Griechen, die sich wieder vereinigt hatten, den lateinischen Ritus anzuwenden.

Auf dem Gebiete der Beziehungen der Kirche zum Staat verunstaltete der Papismus die Idee der Theokratie, indem er ihr den Charakter einer Zwangsherrschaft beilegte. Diese Verunstaltung führte dazu, daß sogar viele gläubige Menschen schon die Idee der Theokratie verwarfen. Wenn das dem Christentum fremde Personen tun, so ist es ganz folgerichtig. Gibt es keinen Gott, oder ist Er nur eine abstrakte Idee oder ein unergründliches Wesen, das durch keinerlei positive Beziehungen mit der Welt zusammenhängt, so ist selbstverständlich jede Theokratie entweder ein frecher Betrug oder ein totaler Unsinn. Dagegen aus einer religiösen Weltauffassung, welche die Fleischwerdung der Gottheit auf Erden behauptet und auch den Zusammenhang alles Irdischen mit dem Himmlischen in der Kirche—kann die theokratische Idee auf keine Weise entfernt werden. „Wenn es auf Erden eine besondere erbliche Vereinigung der Diener Gottes par excellence gibt, wenn es auf Erden eine besondere Macht gibt, der von oben her außerordentliche Vollmachten gegeben und eine außerordentliche Hilfe versprochen worden, um die christliche Menschheit zu leiten

und zu regieren, so müssen ohne jeden Zweifel alle übrigen Mächte und Elemente in der Welt und alle Kräfte der Gesellschaft dieser geheiligten und direkt göttlichen Macht untergeordnet sein" *)

Christus sprach: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt". Aber gerade deswegen, weil es nicht von der Welt ist, sondern höher als die Welt, soll die Welt ihm untergeordnet sein, wie das Niedere dem Höheren, denn Christus sagte ja auch: „Ich habe die Welt besiegt".

Die wahre Theokratie besteht darin, daß die weltliche Macht sich der geistlichen unterordnet, ganz ebenso, wie der Körper sich der Seele unterordnen soll. Gerade so lehren es die großen Lehrer der ökumenischen Kirche vom IV. bis zum IX. Jahrhundert: der wahrhaft christliche Staat ist für sie der Körper, der die gesetzliche Macht des Geistes über sich anerkennt.

Der Zweck des menschlichen Lebens ist das Heil der Seele und diesem Zwecke soll der Körper dienen. Da die Kirche dem Leben der Christen die Richtung auf ihr ewiges Ziel gibt, muß sie in der ganzen Christenheit die höchste geistige Autorität besitzen; der weltlichen Gewalt verbleiben die zeitlichen Mittel und Werkzeuge, die dazu nötig sind, im wirklichen Leben die höchsten Zwecke des menschlichen Daseins zu realisieren.

„Ist die Kirche wirklich das werdende Reich Gottes auf Erden, so müssen alle andern sozialen Kräfte und Mächte ihre Werkzeuge sein. Ist die Kirche in unserer Welt die Göttliche unbedingte Grundlage, dann wird alles Uebrige vor ihr zu etwas Bedingtem, Abhängigem, Dienendem. Zwei gleich selbstständige und unbedingte Grundlagen kann es im Leben des Menschen nicht geben; er kann nicht zweien Herren dienen. Man spricht von vollständiger Teilung und Abgrenzung zwischen zwei Gebieten, dem kirchlichen und dem bürgerlichen. Aber die Frage ist eben, ob das bürgerliche Gebiet, ob die weltlichen Angelegenheiten ihrem Wesen nach ganz unabhängig sein können, ob sie eine ebensolche unbedingte Selbständigkeit besitzen, wie die, welche den Göttlichen Dingen ihrem Wesen zufolge

zukommt; können die äußeren bürgerlichen Interessen des Menschen von seinen inneren geistigen Interessen losgelöst sein, ohne daß dadurch die Vitalität der einen und der anderen geschädigt wird? Eine solche Trennung der innern und äußern Grundlagen, eine solche Loslösung von Seele und Körper ist dasselbe, was Tod und Zerfall genannt wird. Das äußere, zeitliche Leben des Menschen und der Menschheit ist nur dann ein Leben, wenn es sich nicht trennt von seinen ewigen Zielen, wenn es nicht selbst für sich genommen wird, sondern nur aufgefaßt wird als Mittel und Uebergang zum ewigen Leben. Deshalb müssen auch alle Interessen und Angelegenheiten dieser zeitlichen Existenz nur Mittel und Werkzeuge für die ewigen geistigen Interessen und Aufgaben sein, sie müssen auf die eine oder andere Weise von dem ewigen Leben und dem Reiche Gottes bedingt sein — und, sobald nur der Staat und die Gesellschaft sich als christlich anerkennen, so wird ein solcher theokratischer Standpunkt für sie moralisch verbindlich."*)

Eine andere Frage ist es: wie die Kirche das soziale Leben der Völker leiten soll. Die besten Repräsentanten des Papsttums von Leo dem Großen bis zu Innozenz III. faßten die Aufgabe der obersten Macht in der christlichen Welt ebenso auf, wie die großen Kirchenlehrer vom vierten bis zum neunten Jahrhundert. Der weitere Fortschritt des von ihnen begonnenen Werkes wurde von der falschen theokratischen Politik des Papismus aufgehalten und entstellt, indem er darnach strebte die Welt ausschließlich mit weltlichen Mitteln zu beherrschen. Ihrem eigenen Wesen nach kann die Kirche nur deswegen sich die niederen Kräfte der Welt unterwerfen, weil ihr ein religiöser übermenschlicher Charakter eigen ist, der in diesen niederen Kräften nicht vorhanden ist. Die ganze geistliche Macht liegt in dem Vorrecht ihres besonderen Gottesdienstes. Nur im Namen dieses religiösen Vorrechts hat die Kirche das Recht zu verlangen, daß alle Kräfte der Welt sich ihr freiwillig unterordnen. Indem die Kirche zwecks dieser Unterwerfung zu den Mitteln weltlicher Politik ihre Zuflucht nimmt — zu Intriguen, Diplomatie, kriegerischer Gewalt —

verzichtet sie selbst auf ihren religiösen Vorrang, sie beraubt sich selbst ihrer geistigen Macht, ihrer tiefsten inneren Bedeutung. Indem die geistliche Macht sich auf dasselbe Niveau herabläßt, wie die anderen in der Welt herrschenden Kräfte, nimmt sie sich die Möglichkeit einen dauernden äußeren Erfolg zu haben: als eine von den weltlichen Kräften kann die Macht des Papstes nicht beständig stärker sein als alle übrigen Kräfte und folglich wird sie früher oder später von ihnen besiegt.

„Die theokratische Idee verlangt, daß alle weltlichen Sachen und Interessen (als die ihrem Wesen nach niedrigeren) den Interessen und Sachen geistlicher Art untergeordnet seien, als den dem Wesen nach höheren; aber diese Idee verlangt durchaus nicht, daß die besonderen Vertreter der geistlichen Interessen auch die weltlichen Angelegenheiten übernehmen. Die höchste Autorität in irgend einer Sache und das materielle Verwalten dieser Sache sind zwei total verschiedene Dinge. Das physische Leben des Menschen soll sich seinem vernünftigen Willen unterordnen; aber daraus folgt nicht, daß unser vernünftiger Wille selbst die physiologischen Prozesse zustande bringen könne; von der allgemeinen Leitung der Vernunft unabhängig, sind diese Prozesse ihren eigenen Gesetzen und Motiven unterworfen, die der Vernunft nicht ohne weiteres zugänglich sind. Die geistliche Macht ist ihrem Wesen nach höher und vorzüglicher als die weltliche; aber hieraus folgt durchaus nicht, daß sie die staatlichen Funktionen übernehmen dürfte und ebenso folgt nicht, daß die weltliche Gewalt ihren Wert und ihren Ursprung der geistlichen Gewalt verdanke. So ist, nach dem bekannten Vergleich des Johann von Paris, das Gold ohne Zweifel vorzüglicher als das Blei, aber daraus kann man noch nicht schließen, daß das Gold auch die spezifischen Eigenschaften des Bleis besitzt, noch auch, daß das Blei aus dem Golde entsteht. Inzwischen hat im Laufe des Mittelalters eine ganze Schule lateinischer Theologen und Kirchenrechtslehrer, von vielen Päpsten dazu angeregt, die Lehre ausgearbeitet, daß die oberste Macht der Kirche auch die höchste weltliche Macht in sich schließt, daß der Papst

nicht nur der Oberpriester ist, sondern auch der Kaiser, daß die Staatsgewalt nur ein Zweig der päpstlichen Gewalt ist, die der Papst den weltlichen Herren überweist.

Gemäß dieser phantastischen Theorie begannen die Vertreter der geistlichen Macht den obersten Kirchendienst nicht den ihnen durch ihn auferlegten Pflichten entsprechend aufzufassen, sondern gemäß den willkürlich von ihnen in Anspruch genommenen Rechten: ein enorm wichtiger Unterschied, sowohl in seiner moralischen Bedeutung als auch in seinen praktischen Ergebnissen. Denn es steht so, daß die Pflichten des päpstlichen Dienstes wirklich und allgemein anerkannt waren und die Kraft des Papsttums ausmachten, während die vom Papismus behaupteten absoluten Rechte bloß Ansprüche waren — ein Pfand der Ohnmacht und des Verfalls"*).

Und es gelang ihm in der Tat das „heilige" römische Reich der deutschen Kaiser zugrunde zu richten, aber in der Folgezeit mußte er vor den französischen Königen die Waffen niederlegen; die falsche theokratische Politik führte zur Gefangenschaft der Päpste in Avignon.

Die mittelalterlichen Päpste waren darin ganz im Recht, daß sie die Ueberlegenheit der geistlichen Macht über die weltliche behaupteten. Ihr verhängnisvoller Irrtum bestand darin, dass sie, uneingedenk dieser Ueberlegenheit, das Ziel ihrer Tätigkeit auf die niedere Sphäre des politischen und staatlichen Lebens übertrugen, sich von deren Geist durchdringen ließen und deren Mittel anwandten. Statt das Papsttum zu erheben, hat der Papismus es furchtbar erniedrigt. Die weltliche Wirklichkeit soll nach dem Muster der Kirche umgeschaffen werden; aber gerade zu diesem Zwecke muß dies Muster selbst von weltlichen Leidenschaften und Gelüsten unbefleckt bleiben. „Die Kirche soll alle weltlichen Kräfte an sich ziehen und festhalten, nicht aber sich hineinziehen und hinreißen lassen in deren blinden und unsittlichen Kampf" *). Daß diese Forderung vergessen wurde, darin besteht die Versündigung des Papismus am christlichen Staate. Eine noch schwerere Versündigung lastet auf

ihm in Beziehung auf die geistige Freiheit der menschlichen Persönlichkeit und ihres Gewissens.

Da die Kirche im Besitz der vollen Wahrheit Christi ist, ist sie verpflichtet ihre Kinder vor Verirrungen zu behüten; aber zu diesem Zwecke hat sie nur das Recht ausschließlich geistige Mittel anzuwenden: Ueberführung, Verurteilung, Exkommunikation. Weiter als bis zur Ausschließung aus der Kirchengemeinschaft (Exkommunikation) kann die geistliche Macht nicht gehen. Und wenn der christliche Staat anfängt die aus der Kirche ausgeschlossenen Personen ebenso wie Kriminalverbrecher zu verfolgen, so ist die Kirche verpflichtet, ihm christliche Begriffe über Verbrecher und das Verhalten zu ihnen einzuflößen. In der alten Kirche herrschten gerade solche Begriffe und Gefühle. Aber im Verlaufe der Zeit vergaß sowohl der Orient, beschäftigt mit Dogmatik und Ritual, als auch der Okzident, absorbiert vom Kirchenrecht und der Politik — seine Pflicht zum Triumph christlicher Sitten beizutragen. Gerade die der geistlichen Macht am meisten zugetane Geschichtsperiode — das Mittelalter — war, im Sinne der sozialen Sittlichkeit, die am wenigsten christliche. „Die grausamen Verfolgungen der Ketzer machten nur eine Einzelheit aus in dem allgemeinen Bilde scheußlicher Quälereien, die das Leben im Mittelalter beherrschten..

Die Kirche konnte natürlich nicht auf einmal das grausame und blutige Wesen des mittelalterlichen Lebens ändern; aber sie war verpflichtet, es mit größerer Entschiedenheit zu verurteilen und sich niemals in ihren eigenen Handlungen ihm anzupassen"*).

Die Hauptschuld der Kirche bestand nicht in der Verfolgung der Häretiker und Ungläubigen, die sich dem Gesetze tätlich widersetzten, sondern in ihrer zwangsweisen Einverleibung in die Kirche vermittelst Drohungen, Kerker und Folter. Hier wurde der empörende, sinnlose und fruchtlose Anschlag auf Willen und Gewissen des Menschen gemacht. Seiner physischen Schwäche nachgebend, widerrief der Ketzer in Worten die Verirrung, um sie desto tiefer in seiner durch die harte Verfolgung verbitterten Seele zu hegen.

„Indem die kirchliche Gewalt durch äußere Mittel Gehorsam erzwingt, will sie dem Menschen die Kraft sittlicher Selbstbestimmung nehmen. Indem die Kirche sich nicht an die sittlichen Kräfte sondern an seine physische Schwachheit hielt, verlor sie dem Menschen gegenüber die moralische Ueberlegenheit über die Person und bewirkte, daß diese sich mit Recht gegen sie auflehnte. Damit provozierte die kirchliche Autorität den stärksten Feind gegen sich und hatte den empfindlichsten Schlag gegen sich selbst vorbereitet. Von nun an konnten die Vorrechte der Kirche nicht nur vom nationalen und politischen Standpunkte aus, sondern auch von einem tieferen, vom sittlichen Standpunkte aus verworfen werden. Bisher hatten sich gegen Rom die Völker und Fürsten erhoben, jetzt erhob sich der Mensch. Dieser letzte, an Zahl größte Aufstand gegen die Gewalt Roms heißt der Protestantismus.

Der Protest, der zum Selbstbewußtsein der menschlichen Persönlichkeit führte, traf den Papismus mitten ins Herz. Denn der Papismus war selbst bedingt durch die Energie desselben menschlichen Elements in der Kirche. Beim historischen Wirken des Papsttums trat das menschliche Element im Namen der religiösen Macht oder Autorität hervor; und dieses selbe trat hervor im Protestantismus im Namen der religiösen Freiheit und der höchsten Rechte persönlichen Gewissens.“*)

Das tiefere Wesen des Protestantismus besteht eben in diesem sittlichen Motiv: gegen den Papismus erhob sich hier im Namen der Gewissensfreiheit und der Rechte des individuellen Geistes die vergewaltigte menschliche Persönlichkeit. Alle drei Proteste gegen den Papismus waren durch sein tatsächliches Unrecht hervorgerufen. Leider haben alle diese drei Proteste, indem sie gegen die Verunstaltungen der christlichen Wahrheit ankämpften, selbst die ökumenishe Wahrheit begrenzt und eingeengt, indem sie wesentliche und unbedingt notwendige Momente aus ihrer Totalität ausschlossen.

Das Papsttum behauptet die Einheit der streitenden Kirche dadurch, daß es die geistliche Macht in einer Hand kon-

zentriert; darin liegt unzweifelhaft etwas Wahres, und der Grundirrtum des Byzantinismus besteht darin, daß er solches leugnet. Jedoch von dieser Wahrheit ausgehend, war der Papismus bestrebt, die Unabhängigkeit der lokalen Kirchen zu unterdrücken, die lokalen Kirchen ihres nationalen Charakters zu entkleiden — und darin besteht seine erste große historische Versündigung. „Die Trennung der Kirchen zeigte, daß die Kirche nicht gewaltsam zu einer Einheit gemacht werden kann."*)

Ferner behauptet das Papsttum, die Kirche Christi solle das ganze Leben des Staats und der christlichen Gesellschaft auf die Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden richten — und in dieser Behauptung liegt etwas Wahres. Schlecht war es nur, daß der Papismus, indem er über die weltlichen Prinzipien und Mächte zur Herrschaft gelangen wollte, sich nicht die freie Kraft des geistigen Menschen zu nutze machte, der die Welt besiegt hat, sondern brutale materielle Gewalt — das ist seine zweite Versündigung gegenüber der ökumenischen Wahrheit. Die Geschichte hat in der ganzen christlichen Welt auf diese Versündigung mit dem Triumph der weltlichen Macht geantwortet, wodurch sie zeigte, daß „die Kirche über die Welt nicht gewaltsam zu herrschen vermag."

Die geistliche Macht ist dazu berufen, die Menschen auf den Weg zu ihrer Erlösung zu leiten: jeder Mensch ist verpflichtet, sich dieser Leitung anzuvertrauen. Auch diese Behauptung der Kirche ist in ihrem Wesen wahr. Unglücklicherweise war der Papismus bestrebt, der Seele seine Führung mit äußeren Mitteln aufzudringen, indem er vergaß, daß nur die freie Vereinigung des Menschen mit Gott zu seinem Heil führt. Der Protestantismus erhob seine Stimme gegen diese dritte Versündigung des Papismus und bewies überzeugend, daß der Mensch nicht gewaltsam erlöst werden kann.

Die großen und grundlegenden Versündigungen des Papismus rechtfertigen bis zu einem gewissen Grade sowohl die Trennung der Kirchen und den Kampf der weltlichen Macht gegen das Papsttum als auch die Refor-

mation. Allein, in seinen Augen ist diese Berechtigung lediglich eine relative, und die Ergebnisse aller dieser drei Bewegungen sind in letzter Instanz bloß negativ.

„Byzanz leistete der überspannten Zentralisation Roms Widerstand. Es wäre dabei im Recht gewesen, wenn es, unabhängig von der römischen Zentralisation, den Kirchen eine wirksame und starke Einheit für die gemeinsame Sache hätte verleihen können. Aber das konnte es selber nicht. Die Kirchen blieben getrennt, und die Folgen dieser Trennung lähmen bis jetzt die historische Kraft des Christentums, und scheinbar stehen wir vor einem Dilemma: entweder Zwangszentralisation durch Rom oder überhaupt keine kirchliche Einheit. Ferner: die weltlichen Mächte lehnten sich in ganz Europa auf gegen die zwangsweise Theokratie des Papismus. Sie wären ganz im Recht gewesen, wenn sie an Stelle dieser Theokratie der Menschheit eine solche soziale Ordnung hätten geben können, die, der Religion und allen höheren geistigen Interessen freien Spielraum lassend, in den Beziehungen der Menschen Gerechtigkeit verwirklicht und allen menschlichen Kräften zu einer friedlichen, richtigen Entwicklung verholfen hätte. Tatsächlich jedoch sehen wir allenthalben, daß es an jeder dauerhaften Ordnung fehlt, daß zwischen den Staaten und Nationen beständige Feindschaft herrscht, welche die besten Volkskräfte zu ungeheuren Rüstungen verbraucht und daß in jedem Volk und Staat ein erbitterter Kampf der Klassen und Parteien stattfindet und, als die Krone von alledem, als die endgültige Lösung aller äußeren und inneren Fragen sehen wir immer häufiger ausbrechende Kriege zwischen den Staaten und innere Kämpfe, im Vergleich zu denen die Kriege des Mittelalters als ein Kinderspiel erscheinen können. Auch hier bleibt scheinbar das Dilemma: entweder die Zwangstheokratie des Papsttums oder ein politisches und soziales Chaos. Endlich erhoben sich der Protestantismus und der aus ihm hervorgegangene Rationalismus wider das Papsttum deswegen, weil es vom Menschen den Gehorsam gegenüber der Autorität erpreßt hatte. Der Protestantismus und Rationalismus hätten vollkommen Recht, falls sie,

an Stelle der einen Autoritätswahrheit vermocht hätten, der Menschheit eine all-einige Wahrheit der Vernunft zu geben. Aber an Stelle dessen sehen wir einen ununterbrochenen Wechsel von Systemen und Theorien, die keinerlei objektive und universale (allweltliche) Wahrheit enthalten, für den Verstand nicht verpflichtend sind, auf der Stufe persönlicher Meinungen und einseitiger Ansichten bleiben, einander gegenseitig ausschließen. Und auch hier lastet das Dilemma auf uns: entweder obligatorische Autorität der Kirche oder intellektuelle und sittliche Wirrnis.

Für eine so elende Lage der christlichen Welt gibt es nur eine Ursache und aus dieser Lage nur einen Ausweg. So verschieden auch die historischen Bewegungen in der Christenheit gewesen sind, haben sie doch einen gemeinsamen Zug, und in ihm liegt das Wesen der Sache. Alle Bewegungen vollzogen sich namens der einen oder andern Rechte. Verteidigt wurden die Rechte der zentralen geistlichen Macht, die Rechte der örtlichen Kirchen, die Rechte der weltlichen Macht, die Rechte der persönlichen Meinung und der Vernunft. Die moralische Stimmung, in der der einzelne Mensch an seine, oder eine Gemeinschaft vor allem an ihre eigenen Rechte denkt, widerspricht dem Geiste des Christentums; sie kommt nicht von Gott und ist für Gotteswerk auf Erden völlig unfruchtbar.

Das eigentliche christliche Leben beginnt erst dann, wenn alle freien Kräfte des Menschentums, ihre strittigen Rechte ruhen lassend, und sich ihren unstreitigen Pflichten zuwendend, freiwillig und gewissenhaft das verfolgen, wonach der mittelalterliche Papismus auf dem Wege der Nötigung und des Zwanges strebte. Hier ist das Ende des großen Streites und der Anfang der christlichen Politik"*).

Die erste, sozusagen die grundlegende Pflicht sämtlicher Teile, in die sich die Christenheit geteilt hat, ist die freiwillige Anerkennung des Stuhles Petri als des wahren und einzigen Mittelpunktes, um den sich die ganze christliche Welt zusammenscharen soll. Die historischen Versündigungen des Papismus sollen uns keineswegs das wahre Wesen und die Bedeutung der alles einigenden zentralen geist-

lichen Gewalt verdecken, die der Heiland in die Hände Seiner Nachfolger gelegt hat.

Die Unterscheidung des Papsttums von dem Papismus bildet einen sehr wichtigen Markstein auf dem Wege unseres Denkers zur ökumenischen Kirche. Die slavophilen Kreise, mit denen er in seiner Jugend sowohl persönlich wie auch durch die Ideengemeinschaft aufs engste verbunden gewesen, betrachteten den Papismus als eine Teilerscheinung, die mit dem gesamten Wesen der katholischen Kirche so eng verwachsen ist, daß ihre Trennung völlig unmöglich ist. Wie wir gesehen haben, hat Solowjew in seinen polemischen Ausfällen gegen den Katholizismus, denen wir in seinen Jugendschriften begegnen, diese Auffassung durchaus geteilt, und gerade der Verzicht auf diese Beurteilung des Wesens des Papsttums führte bald zum Bruch mit den Kampfgenossen seiner Jugend. „Es wird — schreibt Solowjew an Iwan Aksakow in J. 1883 — nützlich sein, den Hauptpunkt des uns trennenden Mißverständnisses hervorzuheben. Es scheint mir, daß Sie nur den Papismus betrachten, ich aber schaue vor allem auf das große, heilige und ewige Rom, den grundlegenden und unersetzbaren Teil der ökumenischen Kirche. An dieses Rom glaube ich, vor ihm beuge ich mich nieder, dieses Rom liebe ich von ganzem Herzen und mit allen Kräften meiner Seele sehne ich mich nach seiner Wiederherstellung für die Einheit und Ganzheit der Weltkirche, und Gott verdamme mich als einen Vatermörder, wenn ich irgend einmal das Wort der Verurteilung über das Heiligtum von Rom aussprechen werde" *).

16. Die Vereinigung der morgenländischen mit der abendländischen Kirche.

„Alles — schreibt im Jahre 1883 Solowjew an A. A. Kirejew — reduziert sich mir jetzt auf die Frage der Kirchen; was ich auch zu schreiben beginne, immer endet es mit: caeterum censeo instaurandam esse Ecclesiae unitatem"**). „Caeterum censeo:—so lautet eine Stelle in einem Briefe Solowjews aus dem J.

1884 an denselben Vertreter des russischen Slavophilentums —Primum et ante omnia Ecclesiae Unitas instauranda, ignis fovendus in gremio sponsae Christi“ *) „Von dieser Vereinigung—lesen wir in einem Briefe an den Bischof Stroßmayer, der etwas später (1885) geschrieben worden ist—hängt das Schicksal Rußlands, des Slaventums und der ganzen Welt ab. Wir Russen, wir Rechtgläubige und der ganze Orient können nichts zustande bringen, solange wir nicht den Fehler der Trennung der Kirchen wieder gut gemacht haben, solange wir nicht der hochehrwürdigen Macht erzeigt haben, was ihr gebührt“**). Diese Folgerung ist der unumgängliche Abschluß des Weges, den unser Philosoph ging und den wir auf den vorhergehenden Seiten kennen gelernt haben. Die Einheit der Kirche ist für ihn die erste Stufe der Leiter, die zur Verwirklichung der All-Einheit in den menschlichen Beziehungen führt. Die Vereinigung der Kirchen ist der Anfang der gründlichsten, nicht nur welthistorischen sondern auch kosmischen Umwälzung; die Umwandlung der Menschheit muß, nach den Worten des Apostels Paulus, der Anfang der Umwandlung aller Geschöpfe der Erde werden; diese allgemeine Befreiung von der «Knechtschaft der Verwesung» kann wiederum erst dann beginnen, wenn die auf dem Antlitz der Erde zerstreuten, sich gegenseitig anfeindenden Völker sich einigen und in der einigen auf den Fels Petri gebauten Kirche einander die Bruderhand reichen.

Die freie Vereinigung der Menschheit in der Kirche Christi ist das Ziel, dem sich alle Anstrengungen der christlichen Politik zuwenden sollten. Solange die sichtbare Kirche, dieser Prototyp der ökumenischen Einigung auf Erden, in Zersplitterung verharrt, kann von der Erreichung dieses Zieles nicht die Rede sein; aber auf dem Wege zu diesem Ziele ist nur die Anwendung geistiger Mittel statthaft, die sich einzig nur aus religiös-sittlichen Antrieben ergeben. Es wäre äußert betrübend, wenn die Vereinigung auf Grund rein politischer den Erwägungen zustande käme. Die in den Jahren 1275 und 1439 geschlossenen Unionen von Lyon und Florenz zerfielen außerordentlich rasch; ein Beweis dafür

daß auf kirchlichem Gebiete keinerlei äußerliche Vereinigung die auf Erwägungen gemeinsamen Nutzens, aber ohne Teilnahme herzlichen Fühlens und sittlichen Wollens beruht dauern kann. Und wir sehen wirklich, daß die Griechen, obgleich die Vereinigung mit Rom für sie unzweifelhaft nützlich gewesen wäre, weder ihre mündlichen noch ihre schriftlichen Verträge zu halten verstanden, weil sie mit den abendländischen Christen nicht durch herzliche Gefühle der Brüderlichkeit und Liebe verbunden waren.

Die äußerliche Uebereinkunft unterdrückte nur für den Moment die innere Feindschaft, die darauf mit noch weniger bezähmbarer Gewalt entbrannte. Als die letzten Befestigungen Konstantinopels unter den Schlägen der türkischen Eroberer fielen, bestanden die letzten Worte der Griechen, die endgiltig ihre Freiheit verloren hatten, in dem Rufe: „Lieber die Knechtschaft der Mohammedaner als die Verständigung mit den Lateinern!"

Aeußerlich kann man sich nur über Worte und Unterschriften einigen; wenn Herz und Sinn geteilt bleiben, dann bleiben alle Versuche, sich äußerlich zu vereinigen etwas Gekünsteltes und Unfruchtbares; ja sie sind geradezu schädlich. Noch schädlicher und empörender sind die Fälle, wo an Stelle des freiwilligen, obzwar durch äußere Beweggründe zustande gebrachten Uebereinkommens, die gewaltsame Latinisierung der orientalischen Christen tritt.

Die orientalische Kirche besitzt innere religiöse Festigkeit, dank welcher sie die Einheit der tiefsten Grundlagen des kirchlichen Lebens bewahrt. Das begriff Papst Innozenz III gut, als er den tiefen Gedanken aussprach: die orientalische Kirche sei vorzugsweise die Kirche des Heiligen Geistes, da sie die rein geistige Seite des Christentums repräsentierte. Ist dem so, dann ist jedoch die orientalische Kirche ein wesentlich notwendiger, unentbehrlicher Teil der allumfassenden Totalität, der die anderen Teile ergänzt.

In der gesamten Geschichte des Christentums trat die Wahrheit vom Gottmenschentum als Vereinigung und innere Aussöhnung orientalischer und okzidentaler Kultur auf. Das ausschließliche Ueberwiegen einer dieser Kulturen, das

zum Absorbieren den andern führt, hätte der eigentlichen Charakter des Christentums in seinem historischen Berufe entstellt: dieses hätte aufgehört in der Weltgeschichte der Ausdruck und die Verkörperung der Idee des Gottmenschentums zu sein. Daher muß es allen, die die besondere Bedeutung des Christentums in der Weltgeschichte begreifen, evident sein, daß der rechtgläubige Orient nicht zum Lateinertum bekehrt werden kann; denn die synthetische Einheit der Kirche kann nicht ganz und gar auf das e i n e dieser Elemente reduziert werden.

Auf welcher Basis kann dann die Vereinigung der östlichen mit der westlichen Kirche vor sich gehen? Um diese Frage zu beantworten, hält Solowjew es für notwendig das positive Christentum oder die sichtbare irdische Kirche, in Betracht zu ziehen 1) von seiten ihrer fortdauernden Grundlage, und 2) von seiten ihrer praktischen Tätigkeit in der Welt.

„Vor allem besteht die Kirche in der lebendigen realmystischen Union (Verbindung) der Menschen mit Christus als dem Prinzip des Gottmenschentums.

Diese Verbindung ist eine beständige und die gleiche für alle; sie drückt überhaupt die Koordination des Göttlichen und Menschlichen aus, und im besondern wird sie durch solche Bedingungen bestimmt, die durchaus nicht von der Willkür der einzelnen Menschen abhängen, sondern einen ökumenischen oder katholischen Charakter haben. Die Bedingungen dafür sind nämlich: erstens die Anerkennung der Gottmenschlichen Macht in der kirchlichen Hierarchie, wie sie aus der apostolischen Erbfolge von Christo her stammt (der Weg Christi); zweitens, das Bekenntnis des Glaubens an das Gottmenschentum, d. h. des rechtgläubigen Dogmas von der wahren und vollkommenen Gottheit und von der wahren und vollkommenen Menschheit Christi, gemäß den Definitionen der ökumenischen Konzile (die Wahrheit Christi); drittens, das Teilnehmen am Gottmenschlichen Leben vermittelst des Empfangens der heiligen Sakramente als der Keime einer neuen geistigen Leiblichkeit und eines gnadenreichen Lebens (Christus als das Leben in uns). Alle Menschen, die diese

Bedingungen erfüllen, d. h. die, die väterliche Macht der apostolischen Hierarchie anerkennen, die den Sohn Gottes und den Menschensohn zu ihrem Bekenntnis machen, und die an den gesegneten Gaben des Heiligen Geistes teilnehmen— alle diese Menschen gehören der Kirche Christi auf Erden an; sie sind in der Kirche und die Kirche ist in ihnen. So sind die orientalischen Orthodoxen und so sind auch die okzidentalen Katholiken.

Und so müssen wir denn vor allem, die Kirche von dieser Seite in Betracht ziehend, anerkennen, daß die wesentliche, grundlegende Einheit der ökumenischen Kirche, die in dem Gottmenschlichen Bunde der Menschen mit Christo durch dieselbe Kraft der Priesterwürde, in gleichem Glauben und gleichen Sakramenten besteht, daß diese Einheit durchaus nicht verletzt wird durch die sichtbare Teilung der kirchlichen Gemeinschaften, wie sie um lokaler Glaubensmeinungen und Regeln willen erfolgt. Wie immer auch diese kirchlichen Gemeinschaften sich zueinander verhalten, wie sie einander auch auffassen mögen, wenn ihre real-mystische Verbindung mit Christo, dem Haupte der Kirche, ein und dieselbe ist, dann sind sie auch in Christo ein und dasselbe; ein und denselben unteilbaren Leib Christi machen sie aus. Die all- einige heilige konziliarische (katholische) und apostolische Kirche besteht wesentlich sowohl im Orient wie im Okzident und wird ewig bestehen ungeachtet der zeitweiligen Feindschaft und Trennung beider Hälften der christlichen Welt. Freilich vertritt jede von ihnen ihr eigenes Prinzip in der Geschichte; und zwar stellt sich der Orient der Gottheit gegenüber auf einen passiven, der Okzident auf einen aktiven Standpunkt; aber im Grunde genommen schließen diese Prinzipien einander nicht aus, sondern ergänzen sich gegenseitig. Man unterschied sie auch in der alten Kirche: das war aber kein Grund sich zu trennen; folglich entspringt die Trennung und der Widerstreit zwischen dem christlichen Osten und dem christlichen Westen nicht aus den Grundlagen der Kirchen selbst, sondern nur aus ihrer zeitlichen verneinenden Stellungnahme, die sich bloß auf die

historische Erscheinung der Kirche, nicht aber auf ihr wahres religiöses Wesen bezieht.

Und so muß man denn vor allem anerkennen, daß sowohl wir, die Orientalen als auch die Okzidentalen, trotz aller Meinungsverschiedenheiten unserer Kirchengemeinschaften, unveränderlich Glieder der einigen Kirche Christi zu sein fortfahren, daß die Trennung der Kirchen ihre Beziehung zu Christus und Seine geheimnisvollen Gnadengaben nicht geändert hat. In dieser Hinsicht brauchen wir nicht einmal an eine Vereinigung zu denken: darin sind wir auch ohnedies eins"*).

In direktem Widerspruch zu dieser fundamentalen — mystischen — Einheit befindet sich die sichtbare historische und soziale Trennung der orientalischen und okzidentalen Kirche. Eine schwere historische Katastrophe hat verursacht, daß zwischen der morgenländischen und der abendländischen Kirche sich ein Abgrund auftat. Jedoch, wie tief auch der die Herde Christi trennende Abgrund ist, ihn haben nicht göttliche, sondern menschliche Hände gegraben. Die Trennung der Kirchen ist von Gott zugelassen — nicht gewollt. Die Gottmenschliche Einheit (Union) der Menschen mit Christo wird allerdings nicht durch die kirchliche Trennung der christlichen Menschheit gestört; aber diese Trennung verhindert, daß die Kirche die ganze christliche Menschheit in deren wirklichem historischen Leben in sich fassen kann, daß die vorzugsweise menschliche Seite der Kirche mit ihrer Gottmenschlichen Grundlage in völlige Uebereinstimmung gebracht wird, daß die sichtbare Erscheinung der Kirche ihrer mystischen Wesenheit konform wird. „Denn die Kirche ist nicht nur die Gottmenschliche Grundlage des Heiles für die einzelnen Menschen, sondern auch Gottmenschliche Einrichtung (οἰκονομία) zur Rettung dieser Welt. Die mystische Einigung der menschlichen Gesellschaften in Christo muß in ihrer offensichtlich brüderlichen Einigung untereinander ihren Ausdruck finden. Die erstere ist von oben her gegeben und hängt nicht direkt von uns selbst ab; letztere muß unsere eigene Tat sein. Die Menschheit soll nicht nur die in Christo

gespendete Gnade und Wahrheit annehmen, sondern auch diese Gnade und Wahrheit in ihrem eigenen und historischen Leben verwirklichen, frei zum Maße des vollkommenen Alters Christi heranwachsen. Aber gerade dieses Maß des vollkommenen Alters Christi ist bei jener Zerteilung der christlichen Welt unmöglich, bei welcher ihre zwei Hauptteile einander nicht ergänzen"*).

Bei den früheren praktischen Vereinigungsversuchen lag der Fehler vor allem darin, daß man auf die wesentliche Einheit der östlichen und der westlichen Kirche als in ihrer Grundlage untrennbarer Teile des Leibes Christi nicht gehörig geachtet hatte. Jede der Parteien hielt dabei sich allein für die volle Gesamtheit der ökumenischen Kirche, für den ganzen Leib Christi. Dieser Anschauung müssen beide getrennten Kirchen entsagen; bevor sie in sichtbare brüderliche Beziehungen zueinander treten, müssen sie ihre schon bestehende, wenngleich unsichtbare Bruderschaft in Christo anerkennen. In der Tat, wenn diese Bruderschaft nicht da wäre, wenn eine der Kirchen sich außerhalb des mystischen Leibes Christi befände, so könnte von ihrer wirklichen Versöhnung und Vereinigung nicht die Rede sein: eine scheinbare Vereinigung wäre aber entweder eine unmögliche Bekehrung gewesen oder ein unsittlicher Kompromiß, wobei die eine der Parteien bestrebt gewesen wäre, die andere zu unterdrücken oder zu absorbieren. „Die Trennung der Kirchen oder richtiger, die Störung der brüderlichen Einigkeit zwischen den zur orientalischen und den zur okzidentalen Kirche gehörigen Personen enstammt unmittelbar jener falschen Ansicht, derzufolge jeder Teil der ökumenischen Kirche sich allein schon für das Ganze hielt, das ihre gesamte Fülle in sich schloß: „Daher auch die selbstzufriedene Entfremdung des Orients und der selbstsichere Proselytismus des Abendlandes. «Nur meine Kirche ist die wahre ökumenische Kirche, versichert der rechtgläubige Orient: daher habe ich mit dem Okzident nichts zu tun, wenn er mich nur in Ruhe läßt». Das ist ein, so zu sagen defensiver Eigendünkel. — «Nur meine Kirche ist die wahre ökumenische Kirche — versichert der katholische

Okzident — darum muß ich auch die östlichen Völker auf meinen allein wahren Weg hinleiten». Das ist offensiver Eigendünkel. In Wirklichkeit hingegen kennt die ökumenische Kirche keine solche Exklusivität, sie existiert sowohl im Morgenlande wie im Abendlande; sie besteht in dem, was den Osten und Westen weiht; sie besteht in dem, was die christlichen Völker in ihrem Jugendalter vereinigte, in dessen Namen sie sich noch vereinigen sollen, um das Maß des vollkommenen Alters Christi zu erreichen."*)

Die wahre Rechtgläubigkeit des russischen Volkes, die nichts von den polemischen Spitzfindigkeiten pseudo-rechtgläubiger «Patrioten» weiß, hat nichts Partikularistisches an sich, d. h. nichts derartiges, was das religiöse Leben des russischen Volkes von den katholischen Nationen des Abendlandes unumgänglich trennte. Alles, was diesen heilig ist, ist auch den Russen heilig. Die Mutter Gottes von Częstochowo wird in gleicher Weise verehrt von dem katholischen Polen und dem rechtgläubigen Rußland.

Die Sakramente der abendländischen Kirche werden auch von der morgenländischen anerkannt. Der tiefgehende Unterschied zwischen der kontemplativen Gottseligkeit des Orients und der tatkräftigen Religiösität des Okzidents sollte doch gerade die beiden großen Parteien der christlichen Welt zu gegenseitiger Ergänzung vermittelst engerer Vereinigung anregen.

Die Trennung der ökumenischen Kirche ist nicht durch ein wesentliches dogmatisches Auseinandergehen hervorgerufen, wie die russische pseudo-rechtgläubige Theologenschule es hatte zustandebringen wollen. Es enthalten alle die Punkte, in denen die morgenländische Kirche sich von der abendländischen unterscheidet, keinerlei positive Grundsätze und bestehen aus willkürlichen Verneinungen, hervorgerufen und genährt von voreingenommener Polemik. Das Ableugnen des „Filioque", der unbefleckten Empfängnis der heiligen Jungfrau und der höchsten dogmatischen Autorität des Papstes als des Hirten und Lehrers der ökumenischen Kirche — alle diese Negationen, auf denen die russischen Polemisten bestehen, stützen sich auf keinerlei

solche religiöse Autorität, deren allgemeine Verbindlichkeit alle Rechtgläubigen anerkennen müßten. Kein ökumenisches Konzil hat die von den orientalischen Polemisten verworfenen katholischen Lehren verurteilt oder auch nur beurteilt. Die Entfremdung Rußlands von der römischen Kirche ist ausschließlich die beklagenswerte Folge dessen, daß „das russische Volk in der Person des heiligen W l a d i m i r die Perle des Evangeliums, ganz bedeckt mit byzantinischem Staube, gekauft hat"*). Diesen Staub hat der Klerus, der in den ersten Zeiten aus den nach Rußland herübergeholten Griechen bestand, und die kirchliche Schule, die von den verhängnisvollen byzantinischen Vermächtnissen durchdrungen war, eifersüchtig aufbewahrt; — jedoch die Mehrheit des Volkes, nichts begreifend von den theologischen Fiktionen, blieb dem byzantinischen Schimmel fremd und nahm das rechtgläubige Christentum in seiner ganzen Reinheit und Schlichtheit an, seine Seele ergriff der Glaube und das religiöse Leben, wie sie vom Göttlichen Gnadenreichtum bedingt waren und in Taten der Liebe und Barmherzigkeit sich äußerten.

Die russischen Pseudopatrioten sehen die religiöse Idee Rußlands darin, daß die schädlichen Neuerungen Roms verneint werden. Und so bestehen denn diese Ideen in der Verneinung des Ausgehens des Geistes vom Vater u n d v o m S o h n e, in Verneinen der unbefleckten Empfängnis und der Autorität des Papstes. Die ersten beiden Punkte bedeuten lediglich Vorwände (Scheingründe); wichtig ist nur der letzte Punkt. Der oberste Hohepriester—das ist der Feind, der vernichtet werden muß: im Kampfe gegen die ökumenische Macht der Päpste besteht dergestalt die „russische Idee". Allein, im Namen wessen wird dieser Kampf geführt?

Welches große p o s i t i v e Prinzip stellt die russische Theologenschule der kirchlichen Monarchie der Nachfolger des hl. P e t r u s gegenüber? Versucht sie die Autorität der Kirchenkonzile ins Feld zu führen, indem sie diese der päpstlichen Monarchie entgegenstellt? Aber weshalb hat der Orient bis jetzt nicht ein einziges w a h r h a f t ökumenisches Konzil dem Tridentinischen oder dem Vatikanischen Konzile

entgegengestellt? „Woher dies hilflose Schweigen der Wahrheit vor dem Antlitz der sich feierlich behauptenden Verirrung?“*) Und in der Tat! während die großen Kirchenkonzile fortfahren in der Lehre und im Leben der katholischen Welt eine hervorragende Rolle zu spielen, entbehrt der christliche Orient nun schon seit tausend Jahren dieser wichtigen Kundgebung der ökumenischen Kirche, und die besten russischen Theologen geben selbst zu, daß in der orientalischen Kirche ein ökumenisches Konzil unmöglich sei, weil sie von der okzidentalen getrennt ist. Den wirklichen Konzilen der katholischen Kirche können die russischen «Kirchenpatrioten» nur ihr unmögliches Konzil gegenüberstellen. Wie sehen sie nicht, daß sie ihre Sache mit einer Waffe verteidigen, die sie schon längst selbst verloren haben und unter einem Banner, das man ihnen aus den Händen gerissen hat?

Der Orient soll nicht vergessen, daß die unveränderliche Grundlage der Kirche nicht eine abstrakte spekulative Wahrheit ist, sondern die lebendige und schöpferische Kraft. Die Christenheit soll nicht nur an diese Wahrheit glauben, sondern sie auch schaffen. Alle ihre Bemühungen sollen darauf gerichtet sein, daß „auf der segensreichen Grundlage der Kirche sich der Bau einer wahrhaft christlichen, nicht abendländischen und nicht morgenländischen, sondern ökumenischen Gottmenschlichen Kultur erhebe. Jedoch zu diesem Bau bedarf es von seiten des Menschen nicht allein der Aufbewahrung der kirchlichen Wahrheit sondern auch der Organisierung der kirchlichen Tätigkeit. Eine solche Organisation ist ohne strenge Ordnung und kräftige Obrigkeit unmöglich. Die Macht der Kirche muß aus innerer Kraft stark sein, und dabei muß sie in der Außenwelt eine gewaltige Tätigkeit entwickeln. Um innere Kraft zu haben, muß die Macht der Kirche einheitlich sein; um in der Außenwelt tätig zu sein, muß sie von jeder äußerlichen Unterordnung und Nötigung frei sein, muß unbedingt selbständig sein.

Das Aufbewahren der kirchlichen Wahrheit war vorzugsweise die Aufgabe des rechtgläubigen Orients; die Or-

ganisation kirchlicher Tätigkeit unter der Führung einheitlicher und unbedingt selbständiger geistlicher Macht ergab sich als die vorzugsweise Aufgabe des katholischen Okzidents. Wir können durchaus nicht zugeben, daß diese zwei Aufgaben sich gegenseitig ausschlössen, daß die eine die andere hindere; im Gegenteil sowohl die logische Erörterung als die historische Erfahrung beweisen uns deutlich, daß die Totalität des kirchlichen Lebens gleichmäßige Beachtung beider Aufgaben verlangt. Wir wissen, daß die übermäßige Präponderanz des okzidentalen Tätigkeitsprinzips in der Kirche viele unnormale und bedauerliche Erscheinungen zeitigt; aber wir wissen ebenfalls, daß, wenn dies Tätigkeitsprinzip fehlt oder ungenügend entwickelt ist, der Fortschritt des kirchlichen Lebens gehemmt wird und der Bau der christlichen Kultur sich nicht durchführen läßt. Es ist klar, daß die Ursache des allgemeinen Mißlingens der christlichen Sache (der Sache des Aufbaues christlicher Kultur) nicht im aufbewahrenden Christentum des Morgenlandes noch im werktätigen Christentum des Abendlandes steckt, sondern in ihrer widerchristlichen Trennung. Die östlichen Christen haben darin Recht, daß sie für das Heiligtum der kirchlichen Ueberlieferung eintreten; die Katholiken darin, daß sie sich für Einheit und Selbständigkeit der kirchlichen Macht einsetzen; mehr oder weniger schuldig sind sowohl wir als sie darin, daß wir die Unteilbarkeit dieser Grundlagen in der Totalität des kirchlichen Lebens, ihre gleichgroße Notwendigkeit zur Vollendung der Kirche nicht anerkennen wollen"*).

17. Die Wiedervereinigung des Protestantismus mit der Kirche.

Solowjew ist überzeugt, daß die Vereinigung der orientalischen Kirche mit der okzidentalen, durchgeführt nach ausschließlich religiösen und sittlichen Grundsätzen auch zur Wiedervereinigung des Protestantismus mit der ökumenischen Kirche führen wird. Nach der Vereinigung der beiden Hauptteile der Kirche wird das katholische Autoritätsprinzip seines Charakters des äußeren Zwanges ent-

kleidet werden und damit das Haupthindernis zur Rückkehr des Protestantismus in den Schoß der ökumenischen Kirche verschwinden.

Der Katholizismus hat zuerst entschlossen das Fortschrittsprinzip dem kirchlichen Leben eingeflößt, indem er anerkannte, daß die Aufgabe dieses Lebens nicht mit der Aufbewahrung der gegebenen Grundlagen der Kirche erschöpft wird, sondern auch ihre äußere Wirkung auf die Welt, um in ihr eine christliche Kultur aufzubauen, in sich schließt. Aber als das hierfür bestimmende Prinzip erkannte der Katholizismus lediglich die ökumenische geistliche Macht an. Indessen verlangt die Vollendung der Kirche oder das Auferbauen christlicher Kultur in der Welt, außer der Leitung von seiten der ökumenischen Macht, auch die freiwillige Tätigkeit persönlicher Menschenkräfte. Solche Kräfte sind durch den Protestantismus frei geworden und darin liegt seine Bedeutung.

Freilich wurde von der Kirche sowohl im Osten wie im Westen im Prinzip immer anerkannt, daß das persönliche Gewissen und die Handlungsfreiheit der Person die entscheidende Stimme haben sollen; folglich hat die Wahrheit der Reformationsidee immer in der Kirche gelegen. Jedoch in der Praxis war diese Idee von anderen kirchlichen Grundsätzen gar zu sehr verdeckt worden, durch die Tradition im Orient, durch die Autorität im Okzident. So war das Auftreten des Protestantismus in der christlichen Geschichte genügend begründet, und von diesem historischen Gesichtspunkte aus erweist sich das protestantische Prinzip des persönlichen Gewissens und der Freiheit als das dritte Prinzip christlichen Lebens, gleichberechtigt mit den beiden anderen, d.h. mit der Ueberlieferung und der Autorität

Aber aus dieser historischen Berechtigung des Protestantismus und aus der kulturellen Gleichberechtigung des protestantischen Prinzips mit den beiden kirchlichen Grundsätzen ergibt sich nicht seine religiöse Berechtigung und seine kirchliche Gleichberechtigung mit der Rechtgläubigkeit und dem Katholizismus. Vom rein religiösen und kirchlichen Gesichtspunkte aus stellt sich die Sache total anders dar.

Die Protestanten beschränkten sich nicht auf die Behauptung innerer Freiheit in Glaubenssachen (wobei sie vollkommen im Recht waren), sondern sie gingen zur Verneinung dessen über, was dem Gläubigen teurer und wichtiger als die Freiheit selbst ist. Indem sie sich von der römisch-katholischen Kirche trennten, verwarfen sie gleichzeitig kühn die Erblichkeit der Bischofsweihe, die dogmatische Ueberlieferung und die Totalität der Sakramente, d.h. alle die Gottmenschlichen Verbindungen, die die ökumenische Kirche durch die Einheit des Göttlichen Gnadenreichtums konstituieren, gleicherweise innewohnend der orientalischen Rechtgläubigkeit und dem okzidentalen Katholizismus. Die ökumenische Kirche ist eine und in dieser einigen Kirche befinden sich Rechtgläubige und Katholiken. Die Protestanten dagegen befinden sich in ihrer etzigen Lage außerhalb der Kirche, obgleich die besten Kräfte des Protestantismus auch zur Kirche streben und zweifellos in sie hineinkommen werden, sobald die kirchliche Einheit eine freie sein wird. Wenn wir, Rechtgläubige und Katholiken, die wir in der Einheit des Leibes Christi verbleiben, uns dieser mystischen Einheit bewußt werden und dazu schreiten, sie durch das sittliche Bündnis des Verkehrs und der Liebe zu bestätigen, dann wird auch das protestantische Freiheitsprinzip sich wahrhaftig anwenden lassen und eine hohe Stellung bei der Vollendung der Kirche einnehmen; denn Vollendung der Kirche ist freie Theokratie.

Dann wird die Wahrheit des Gottmenschentums, die uns ihrem Wesen nach gegeben ist, auch als unsre eigne Tat dasein, sie wird sich verkörpern in unserm wirklichen menschlichen Leben.

Dann werden die Bildungsprinzipien des Orients und Okzidents, die im Christentume miteinander versöhnt und vereinigt, dann von neuem in den Personen der Christen getrennt waren, sich in ihnen selbst wiedervereinigen und die ökumenische Gottmenschliche Kultur erschaffen. Das östliche Prinzip — das passive Sichergeben in das Ewige und Göttliche, und das westliche Prinzip — die Selbsttätigkeit des Menschen (vermittelst der Macht und der

Freiheit) werden ihre Einheit und ihre Wahrheit darin finden, daß alle menschlichen Kräfte in Freiheit und Selbsttätigkeit der Göttlichen Wahrheit dienen"*).

§ 3. Die Vereinigung der Kirchen und die Russische Idee.

Si la Russie est appelée à apporter sa parole au monde, ce n'est pas des régions brillantes de l'art et des lettres, ni des hauteurs superbes de la philosophie et des sciences, — ce n'est que des sommets sublimes et humbles de la religion que cette parole doit retentir.

La vocation ou l'idée propre que la pensée de Dieu assigne à chaque être moral — individu ou nation — et qui se révèle á la coscience de cet être comme son devoir suprême, — cette idée agit, dans tous les cas, comme une puissance réelle, elle détermine, dans tous les cas, l'éxistence de l'être moral, — mais elle le fait de deux manières opposées: elle se manifeste comme loi de la vie, quand le devoir est rempli, et comme loi de la mort, quand il ne l'est pas. L'être moral ne peut jamais se soustraire à l'idée divine, qui est sa raison d'être, mais il dépend de lui même de la porter dans son coeur et dans ses destinées comme une bénédiction ou comme une malédiction. *Solowjew*

1. Vollendung der christlichen Offenbarung als die wichtigste Aufgabe des russischen Volkes.

Das russische Volk kaufte die Perle des Evangeliums ganz mit byzantinischem Staube bedeckt. Dieser Staub wird bis auf heute von den Vertretern der russischen offiziellen Theologie, von den Bischöfen, die im Dienste des Staates stehen und von den weltlichen Beamten, die die Kirche regieren, eifrig bewahrt. Die Perle der evangelischen Wahrheit frei von byzantinischem Staube ist in den Tiefen der russischen Volksseele verborgen geblieben und wartet dort bis die Zeit gekommen sein wird, ans Licht zu treten.

Nur der byzantinische Staub, der, in vielen Jahrhunderten dicht geschichtet, auf dem Bewußtsein des orientalischen Christentums lastet und von dem, wie gesagt, die russische Volksseele frei geblieben ist, hindert die russische Kirche

anzuerkennen, daß die höchste Macht und Autorität des Papstes der Eckstein der Kirche Christi und jener Felsen ist, „den die Pforten der Hölle nicht überwältigen werden". In einem eitlen und unfruchtbaren Kampfe gegen diese Wahrheit kann die russische Idee nicht bestehen. Die offizielle russische Kirche, griechisch ihrem Ursprung nach und von Peter dem Großen nach deutscher Manier organisiert, kann durchaus nicht der richtige Ausdruck dieser Idee sein. „Aller bestimmten Prinzipien und jeder praktischen Unabhängigkeit entkleidet, reproduziert dieses «Ministerium der geistlichen Angelegenheiten rechtgläubigen Bekenntnisses» lediglich den kaiserlich byzantinischen Klerikalismus, gemildert durch die Gutmütigkeit und Sorglosigkeit unsrer Rasse und durch den deutschen Bureaukratiumus unsrer Administration".*)

Sucht man in der Geschichte nach Erscheinungen, in denen der religiöse Geist des russischen Volkes eine gewisse Originalität gezeigt hat, so kann man ihn nur etwa in dem Schisma (Raskol) finden. Und in der Tat, diese Bewegung, in der, bei all ihrem Bildungsmangel und bei all ihrer Rohheit, doch immer noch beständig ein Funken des heiligen Feuers glimmte, besaß eine dumpfe Witterung dafür, in welcher Richtung das russische kirchliche Leben sich entwickeln soll, um wirklich den vom Erlöser gewiesenen Weg zu beschreiten. Das Schisma hat kein positives religiöses Ideal geschaffen, war nicht imstande aus eigenen Mitteln die echten Grundlagen der alten Kirche in seiner Mitte wiederherzustellen — nichtsdestoweniger manifestierte sich in ihm ein glühender, durch Tausende von Märtyrern bezeugter Durst nach religiöser Wahrheit, die in der wahren und lebenden Kirche verkörpert ist. Nur dieser Durst kann Rußland durch die Wüste ihres offiziellen kirchlichen Lebens zu den Quellen des lebendigen und lebenspendenden Wassers führen. Und nur über diesen Quell gebeugt, kann Rußland seine „russische Idee" erblicken, ungeschieden von der einigen ökumenischen Wahrheit, in ihr selbst befindlich und sie selbst verwirklichend. Der feurige Protest von Millionen russischer Bauern, die die

Staatskirche nicht zu befriedigen vermochte, verleiht uns, sagt Solowjew, „Hoffnung auf eine Wiedergeburt unsres kirchlichen Lebens.

Aber der in der Hauptsache negative Charakter dieser religiösen Bewegung ist ein hinreichender Beweis dafür, daß das russiche Volk, ebenso wie jede andere menschliche Kraft, sich selber überlassen, zur Verwirklichung eines ewigen Ideals unfähig ist. Alle diese auf eine wahre Kirche gerichteten Versuche und Bestrebungen weisen lediglich hin auf eine passive religiöse Begabung; damit eine solche wirklich in einer organischen Form ausgeprägt werde, erwartet sie einen Vorgang sittlicher Wiedergeburt, der von höheren Sphären ausgeht als die rein nationale und volksmäßige Umwelt."*)

Wenn das russische Volk seine besten Gefühle für die Heimat zum Ausdrucke bringen will, so nennt es sie „das heilige Rußland"; aber das Ideal der Heiligkeit fällt ihm nicht zusammen mit dem beschaulichen Asketentum, das das höchste Ideal des byzantinischen religiösen Lebens bildete. Von den eigentlich orientalischen Völkern unterscheidet sich Rußland durch seinen lebhaften praktischen und historischen Sinn: dementsprechend ist seiner Frömmigkeit ein lebendiger und tätiger Charakter eigentümlich; das „heilige Rußland" verlangt heilige Taten; ein Leben in Gott, das alle Beziehungen zur Erde abgebrochen hat, befriedigt es nicht. Es gibt aber kein höheres und heiligeres Werk als die geistige Aussöhnung der getrennten Teile der christlichen Menschheit zur Gottmenschlichen Einheit der ökumenischen Kirche. Eine neue Offenbarung der Wahrheit kann Rußland der Welt nicht bringen, denn die Wahrheit ist den Menschen schon durch Christum offenbart worden: „das neue Wort" des russischen Volkes und seiner Geschichte kann nur bestehen in dem vollsten Ausdruck, in der Erfüllung und Vollendung der Offenbarung Christi; und die zu diesem Aufstieg notwendig zu erklimmende Sprosse ist die religiöse Versöhnung des Orients und Okzidents. „Denn — schreibt Solowjew an Iwan Aksakow — dieses Wort Vereinigung ist ein heiliges und Göttliches

Wort; dies allein kann uns auch die wahre Herrlichkeit, die Herrlichkeit der Kinder Gottes geben: «Selig sind die Friedfertigen, denn sie werden Gottes Kinder heißen». — „Und in der Vereinigung der Kirchen sehe ich nicht die Ertötung der russischen Kirche, sondern ihre Wiederbelebung, eine noch nicht dagewesene Erhöhung unsrer geistigen Macht, eine Verschönerung unsres kirchlichen Lebens, eine Weihe und Vergeistigung unsres bürgerlichen und völkischen Daseins, eine offenbare Manifestation des heiligen Rußlands. Und damit sich das vollziehe, bedarf's der Selbstentäußerung, nicht im rohen physischen Sinne, nicht des Selbstmords, sondern der Selbstentäußerung im rein sittlichen Sinne, d. h. indem darauf die besten Eigenschaften des russischen Volkstums verwandt werden, auf die auch Sie hinweisen: wahre Religiosität, brüderliche Liebe, Weite des Blickes, Glaubensduldung, Freiheit von aller Exklusivität und vor allem — geistige Demut.“*)

2. Die Macht der Göttlichen Idee. Die Menschheit und das Volkstum.

Den Kräften entsprechend dieser wahren und heiligen Sache zu dienen, — das kann nicht das russische religiöse Denken dem Ideal entfremden, das das russische Volk ehrt, indem es seine Heimat das heilige Rußland nennt. Seine Aufgabe besteht darin, für sein Volk den Beruf oder die besondere Idee zu erkennen, welche der Gedanke Gottes jedem moralischen Wesen bestimmt, wie dem Individuum so der Nation. Die Verwirklichung dieser Idee bildet die oberste Pflicht sowohl des individuellen als des kollektiven Wesens; diese Pflicht wirkt in der ganzen Ausdehnung der historischen Existenz einer Nation wie eine reale Macht, die ihr Schicksal bestimmt: erfüllt die Nation diese Pflicht, so äußert sich diese Macht als ein Gesetz des Lebens und des ununterbrochenen Wachstums; wenn jedoch die Nation von ihrer Bestimmung abweicht, so wird die unerfüllte Pflicht zu einem Gesetz des Todes und der Zersetzung. „Die Idee der Nation ist nicht das, was sie selbst zeitlich von sich denkt, sondern das, was Gott ewig

von ihr denkt". „Ein moralisches Wesen kann sich niemals von der Macht der Göttlichen Idee frei machen, die den Sinn seines Daseins ausmacht; aber von ihm selbst hängt es ab, sie in seinem Herzen und in seinen Schicksalen mit sich zu tragen, entweder als einen Segen oder als einen Fluch"*).

Der Sinn des Daseins oder die wahre Idee des israelitischen Volkes lag nicht in ihm selbst, sondern in der durch dasselbe vorbereiteten christlichen Offenbarung. Im Neuen Testament wird ja der nationale Antagonismus entschieden verurteilt und alle Völker ohne Ausnahme werden dazu berufen, Gottes Sache auf Erden gemeinsam zu verwirklichen. Hieraus läßt sich nur die eine Folgerung ziehen, daß im ursprünglichen Denken Gottes die Nationen außerhalb ihrer organischen und lebendigen Einheit, nämlich der sie alle umfassenden Menschheit nicht existieren.

Kann man jedoch von der Menschheit als von einem realen Wesen sprechen? Ist sie nicht ein einfaches Beisammensein von Individuen, das an sich selbst jeder Realität entbehrt? Allein mit demselben Rechte ließe sich doch behaupten, daß die Hände und Füße r e a l i t e r existieren, der Mensch als Ganzes jedoch nur ein abstraktes Wesen sei. Den Zoologen sind allerdings Lebewesen bekannt (Medusen, Polypen u. s. w.) in denen es an einer lebendigen organischen Einheit des Ganzen fehlt und wo jeder Teil ein Sonderleben führt. „Ein solches Bild bot auch die Existenz der Menschheit bis zum Christentum dar, als tatsächlich nur die d i s i e c t a m e m b r a des ökumenischen Menschen vorhanden waren, — Volksstämme und Nationen, die getrennt oder teilweise durch eine äußere Gewalt verbunden waren, als die wahre wesentliche Einheit des Menschengeschlechts bloß eine Verheißung, eine prophetische Idee war. Aber diese Idee w u r d e F l e i s c h, als das absolute Zentrum aller Wesen sich in Christo manifestierte. Seit der Zeit gibt es auf Erden die große menschliche Einheit, den ökumenischen Körper des Gottmenschen. Er ist unvollkommen, aber er existiert, aber er bewegt sich vorwärts zur Vollkommenheit; er wächst und erweitert sich nach außen hin und entwickelt sich innerlich. Die Menschheit ist nicht

mehr ein abstraktes Wesen, ihre substantielle Form verwirklicht sich in der christlichen Welt, in der ökumenischen Kirche.

An dem Leben der ökumenischen Kirche, an der Entwicklung der hohen christlichen Zivilisation teilzunehmen, nach Maßgabe der Kräfte und der besonderen eigenen Gaben daran teilzunehmen, das ist es, worin folglich das einzige Ziel, die einzige wahre Mission eines jeden besteht. Es ist eine offensichtliche und elementare Wahrheit, daß die Idee des einzelnen Organs es nicht absondern und es in die Lage des Widerstreits zu den übrigen Organen versetzen darf, daß sie jedoch die Grundlage ist für seine Einheit und Solidarität mit allen Teilen des lebenden Körpers. Und vom christlichen Standpunkte aus läßt sich nicht die Anwendbarkeit dieser ganz elementaren Wahrheit auf die ganze Menschheit bestreiten, die der lebendige Leib Christi ist. Das ist es, weshalb Christus selbst, als er in seiner letzten Rede an die Apostel (Math. XXVIII, 19) die Existenz und den Beruf aller Nationen hervorhob, sich weder selbst speziell an eine besondere Nation wandte, noch seine Schüler zu ihr schickte; denn für ihn existieren sie ja nur in ihrer moralischen und organischen Verbindung als die lebenden Glieder eines geistigen und realen Körpers. So behauptet die christliche Wahrheit die beständige Existenz der Nation und der Nationalitätsrechte und verurteilt gleichzeitig .den Nationalismus, der für ein Volk dasselbe bedeutet, wie der Egoismus für ein Individuum: das schlechte Prinzip, das darnach strebt, das Einzelwesen zu isolieren, indem der Unterschied in eine Teilung verwandelt wird, und die Teilung in einen Antagonismus.**)

Wenn wir die eigene Nation vergöttern, werden wir dem christlichen Gotte untreu; denn an die Stelle der ökumenischen christlichen Wahrheit stellen wir unsere Nationalität. Das Volkstum ist nicht die höchste Idee, der wir zu dienen verpflichtet sind, sondern es ist „eine lebendige natürliche und historische Kraft, die selbst der höchsten Idee dienen und durch diesen Dienst ihrer Existenz Sinn und Rechtfertigung verschaffen soll"***). „Damit das Volk ein würdiger

Gegenstand des Glaubens und des Dienstes sei, muß es selbst an etwas Höheres und Unbedingtes glauben und ihm dienen: sonst würde, an das Volk glauben, dem Volke dienen, bedeuten, daß man an einen Haufen Menschen glaubt, einem Haufen Menschen dient; das widerspricht aber nicht nur der Religion, sondern dem einfachen Gefühle der Menschenwürde. Ein würdiger Gegenstand unseres Glaubens und Dienstes kann nur dasjenige sein, was der unendlichen Vollkommenheit teilhaftig ist. Wenn wir uns selbst nicht erniedrigen und betrügen, so können wir nur an die Gottheit glauben und Ihr dienen. Die Gottheit ist uns im Christentume als eine Wirklichkeit gegeben, und das ist höher als ein Volkstum.

Da wir solches vom Höchsten empfangen haben, dürfen wir uns vor unserm Volke nur in dem Falle in Ehrfurcht verneigen, wenn dieses Volk selbst ein Diener der religiösen Wahrheit ist. Dann werden wir, ihr dienend, zugleich auch unserem Volke dienen, oder, genauer gesprochen, wir werden tätigen Anteil nehmen an seinem universell historischen Dienste.

Bei einer solchen innerlichen Verbindung (nicht Vermischung) der religiösen Idee mit dem Volkstume, gewinnt die eine wie das andere. Das Volkstum hört auf ein einfaches ethnographisches und historisches Faktum zu sein, erhält eine höhere Bedeutung und eine Weihe; die religiöse Idee wiederum äußert sich im Volkstume, erwirbt in ihm die lebendige historische Kraft, um sich in der Welt zu verwirklichen. Und je bedeutender die Kraft des Volkstums ist, desto höher soll sie sich über den nationalen Egoismus erheben, desto vollständiger soll sie sich ihrem ökumenischen Dienste hingeben, denn wem viel gegeben ist, von dem wird auch viel gefordert.

Das Volk in seiner urwüchsigen Besonderheit ist eine große irdische Kraft. Um aber eine *schöpferische* Kraft zu sein, um seine Frucht zu tragen, muß das Volkstum, wie jede irdische Kraft durch eine Einwirkung von außen her befruchtet werden und dazu muß sie solchen Einwirkungen *offen stehen*. Falls jedoch die Volks-

kraft sich vor Einwirkungen von außen her verschließt und sich ihr selbst zuwendet, so bleibt sie unvermeidlich unfruchtbar. Das nationale Selbstbewußtsein ist etwas Großes; wenn jedoch das Selbstbewußtsein eines Volkes in Selbstzufriedenheit übergeht und die Selbstzufriedenheit sich bis zur Selbstvergötterung steigert, dann findet das sein natürliches Ende in der Selbstvernichtung: die Fabel von Narziß ist nicht nur für einzelne Personen instruktiv, sondern auch für ganze Völker.

Man vergleicht das ganze Volk mit einer Pflanze, man spricht von der Festigkeit der Wurzeln, von der Tiefe des Erdbodens. Man vergißt, daß die Pflanze, um Blüten und Früchte zu tragen, sich nicht nur mit ihren Wurzeln im Boden festhalten, sondern sich auch über den Boden erheben und für äußere, fremde Einflüsse offen sein muß, für den Tau und den Wind, für den freien Luftzug und die Sonnenstrahlen. Was ist diese sichtbare Pflanze selbst in ihrer typischen Gestalt mit Stengel, Zweigen und Blättern — was ist sie anderes als das verkörperte Suchen nach diesen fremden, oberirdischen Einwirkungen, gleichsam der verkörperte Drang in die Höhe und in die Weite, zur Luft, zur Feuchtigkeit, zum Lichte, zur Wärme? Je mehr dieser wohltätigen Einflüsse die Pflanze in sich aufnimmt, je gründlicher sie von ihnen durchdrungen wird, desto stärker und fruchtbarer wird sie selber werden.

So kann auch die Entfaltung des Volkstums nur in dem Maße fruchtbringend sein, als es sich die ökumenische übernationale Idee aneignet. Zu dieser Aneignung bedarf es jedoch eines gewissen Aktes nationaler Selbstverleugnung, es bedarf der Bereitwilligkeit, die aufklärenden und belebenden Wirkungen aufzunehmen, von wem sie auch immer herkämen, ohne daß man abwartet, es sollte der nahe Heimatboden uns das geben, was nur die ferne Sonne und eine fremde Atmosphäre geben kann.

Jedenfalls können wir vom christlichen Standpunkte aus das Volkstum nicht an und für sich wertschätzen, sondern lediglich in Verbindung mit der ökumenischen christlichen Idee — wir sollen im Volke eine von Gott erleuchtete Kraft

sehen, die für das Kommen des Reiches Gottes und für das Geschehen von Gottes Willen auf Erden notwendig ist. In diesem Sinne wird das Volkstum nicht nur bei dem Werke Gottes für sich einen Platz finden, sondern es kann ihm auch durch seine Kollektivgewalt einen Dienst leisten, der den getrennten Anstrengungen einzelner Personen unerreichbar ist. Von diesem Standpunkte aus kann auch die nationale Bewegung unseres Zeitalters gerechtfertigt und als ein wichtiger Erfolg im historischen Fortschritte der christlichen Menschheit anerkannt werden. So lange das nationale Selbstbewußtsein schwach ist, wendet sich die religiöse Wahrheit nur an die einzelnen Menschen; ist jedoch das nationale Selbstbewußtsein schon erwacht, so kann diese Wahrheit sich bereits an ganze Völker wenden; dann erlöst sie nicht nur die individuelle Menschenseele, sondern auch die Seele der Völker; dann bringt sie nicht nur persönliche, sondern auch nationale Charaktere zur Wiedergeburt und zur Erleuchtung. Dadurch, daß sich in der christlichen Welt bestimmte Völker gebildet haben, wird die Kirche selbst (nach ihrer menschlichen Seite) nicht bloß zu einer Versammlung gläubiger Personen, sondern auch zu einem brüderlichen Verein der Völker in der verklärten (umgewandelten) Allmenschheit. Nur indem das Christentum ganze Völker in sich aufnimmt, kann es seine ganze soziale und universelle Bedeutung erhalten.

Die christliche Idee ist die vollendete Gottmenschheit, d. h. die innere und äußere Verbindung, die geistige und materielle Vereinigung alles endlich Menschlichen und Natürlichen mit dem Unendlichen und Unbedingten, mit der Totalität der Gottheit durch Christum in der Kirche: durch Christum, in dem diese Fülle der Gottheit körperlich wohnt; in der Kirche, „die sein Leib ist nämlich die Fülle des, der alles in allem erfüllet?“ (Der Apostel Paulus an die Epheser I, 23).

Indem das Christentum allem Positiven in sich Raum bietet und alles heiligt, muß es auch das Volkstum, diesen aller-positivsten und wichtigsten Faktor des natürlich-menschlichen Lebens, in sich aufnehmen und heiligen.

Es ist die Aufgabe der christlichen Religion, die ganze Welt zu einem lebendigen Körper, zu einem vollkommnen Organismus der Gottmenschheit zu vereinheitlichen. Die Urelemente, die Zellen dieses Organismus, sind die einzelnen Menschen; aber ein vollkommner Organismus kann nicht aus Zellen allein bestehen: zur Vollkommenheit seines Lebens bedarf er bedeutenderer und komplizierterer Organe. Solche Organe am Organismus der Gottmenschheit sind die Volksstämme und die Völker.

Dieser ökumenische Organismus, der nicht allein natürlich, sondern auch geistig ist, verlangt von seinen Organen, d. h. von den einzelnen Völkern, ebenfalls einen geistigen Dienst — er verlangt, daß sie ihm selbsttätig, frei uud bewußt dienen. Deswegen haben das Nationalgefühl und der Patriotismus, die bestrebt sind, die völkische Selbständigkeit sowohl im Leben, wie im Denken zu bewahren und zu entwickeln, ihre Berechtigung vom allgemein menschlichen Gesichtspunkte aus. Denn wenn die Völkerschaften die Organe des allmenschlichen Organismus sind — was für ein Organismus ist das denn, der aus leblosen und kraftlosen Organen besteht; und was ist das denn für eine Allmenschheit, die aus farblosen und gestaltlosen Völkerschaften besteht?

Damit jedoch die patriotischen Bemühungen um die völkische Selbständigkeit fruchtbringend und lauter seien, halte man zweierlei im Gedächtnis: erstens, daß das selbständige Volkstum doch noch nicht das allendliche Ziel der Geschichte ist, sondern daß es bloß ein Mittel oder das nächste Ziel ist, und zweitens, daß zur Erlangung dieses nächsten Zieles durchaus nicht die Erregung des nationalen Egoismus und Eigendünkels verhilft, sondern, im Gegenteil, das Erwachen der nationalen Selbsterkenntnis, d. h. der Erkenntnis seiner selbst als eines dienenden Werkzeugs zur Vollendung des Reiches Gottes auf Erden.“*)

3. Die grossen Taten nationaler Selbstverleugnung in der russischen Geschichte.

Wahrer Patriotismus ist unmöglich ohne nationale Selbst-

verleugnung im Namen der übernationalen Grundlagen. Ohne Opfer ist nichts Großes möglich. Diese Wahrheit bezeugen die größten Ereignisse der russischen Geschichte, die leuchtende Beispiele nationaler Selbstentsagung darbieten. Bei zweien solcher wahrhaft patriotischer Taten verweilt S o l o w j e w ausführlicher.

Die Stammväter der russischen Geschichte fanden bei ihren Geschlechtsgenossen die Neigung zur Zwietracht und innerem Hader, Unvermögen zur Einigkeit und Ordnung. Um dieses uranfängliche Chaos zu überwinden, entsagten sie dem nationalen Eigendünkel; und indem sie anerkannten, daß die russische Erde unfähig sei, aus eigenen Kräften Einheit und Ordnung zu erzeugen, beriefen sie die Begründer dessen von auswärts. Dies Herbeirufen war nicht ein Verrat an der Heimat, sondern ein gewaltiges schöpferisches Wort des völkischen Selbstbewußtseins und der Selbstverleugnung, durch das der russische Staat geschaffen wurde und die russische Geschichte begann. Ohne diese Selbstverleugnung hätten die Russen dasselbe Schicksal erfahren, wie viele westliche slavische Stämme. An demselben Uebel leidend wie die Slaven des Ostens, hatten sie nicht einer eigenen Ordnung der Dinge entsagen wollen, wodurch sie sich zur Ohnmacht und zum Verderben verurteilten: sie riefen nicht Leute aus fremden Ländern herbei, die ihnen eine Grundlage der staatlichen Ordnung hätten schaffen können — die fremden Leute kamen ungerufen zu ihnen, und von den Wenden, Obotriten und anderen slavischen Stämmen ist in der Geschichte nur der Name nachgeblieben. Rußland hatte verstanden sich über seinen nationalen Egoismus und Eigendünkel zu erheben und sich durch diese Selbstverleugnung vor dem Verderben errettet.

Ohne eine tiefe staatliche Einsicht, ohne unerschütterlichen Gehorsam gegenüber dem Regierungsprinzip hätte das Volk, das an der großen Heerstrasse zwischen Europa und Asien wohnte und folglich dem doppelten Ansturm von Osten und Westen ausgesetzt war, sich nicht aufrecht erhalten können. Der starke geschlossene Körper des russischen Staates wuchs aus dem Keime empor, den die Warja-

ger nach Rußland gebracht hatten. Aber damit dieser national-politische Körper auf den Schauplatz der Weltgeschichte treten konnte, um hier seine Kräfte zu bekunden, tat es not, daß er sich mit allen Mitteln der Tätigkeit wappnete, welche die europäische Aufklärung und materielle Kultur geschaffen hatten. Und siehe! das Rußland, das im Beginne seiner Geschichte sich einer fremden Macht ergeben hatte — es war im siebzehnten Jahrhundert in eine fremde Schule gegangen: in die Schule der Kultur und Bildung des Westens. Peter der Große wußte, daß diese Schule Rußland nicht seine geistige Urwüchsigkeit nehmen, sondern ihm nur die Möglichkeit geben werde, die in ihm schlummernden Kräfte zu äußern und zu entwickeln. Ohne die Aneignung der allgemeinmenschlichen Prinzipien, die die historische Entwicklung in Gang bringen, hätte Rußland seine Aufgabe in der Weltgeschichte nicht erfolgreich erfüllen können. Diese Grundsätze waren vom Abendlande ausgearbeitet worden, und Rußland wurde nur dadurch zu einer universal-geschichtlichen Macht, daß es seiner nationalen Beschränktheit entsagte und abendländische Lehrer zu sich rief.

Die Früchte warjagischen Staatstums und der Petersburger Kultur, so groß sie an sich auch sind, machen doch noch nicht die allendlichen Leistungen des Genius des russischen Volkes aus. Das höchste Ziel Rußlands besteht in dem direkten und allumfassenden Dienste an der Sache des Christentums, zu dem das Staatwesen und die weltliche Aufklärung nur Mittel sind, nur Wege, auf denen es sich zur Erfüllung seiner großen religiösen Aufgabe vorbereitet. Die höchste Angelegenheit eines christlichen Volkes soll die Verkörperung des Christentums im Leben, die Schöpfung der ökumenischen christlichen Kultur sein. „Jetzt ist der hauptsächlichste, dringendste Mangel unsres Volkes das Fehlen an einer höheren geistigen Beeinflussung und Leitung und ungenügende Wirkungsskraft des christlichen Prinzips im Leben. Kann aber das christliche Prinzip wirkungskräftig sein, wenn seine Trägerin in der Welt—die christli-

che Kirche selbst — der inneren Einheit und Eintracht ermangelt?

Die Wiederherstellung dieser Einheit und Einmütigkeit die positive geistliche Reform — das ist unser wichtigstes Bedürfnis, ein ebenso dringendes, aber bedeutend tieferes als das Bedürfnis nach staatlicher Macht zu den Zeiten Ruriks und Olegs oder das Bedürfnis nach Bildung und bürgerlicher Reform zu den Zeiten Peters des Großen.

Die träge Volksmasse bedarf zu jedem Unternehmen, zu jeder großen Tat einer persönlich tätigen Kraft, einer mobilen Garde, die dem Volke Anführer und Wegweiser liefert

Das Herbeirufen der Warjager gab uns die staatliche Garde. Die Reform Peters des Großen, die die sogenannte Intelligenz aus dem Volke ausschied, gab uns die kulturelle Garde an Lehrern und Führern auf dem Gebiete weltlicher Aufklärung. Jene große geistliche Reform, die wir wünschen und voraussehen (die Wiedervereinigung der Kirchen) soll uns die kirchliche Garde geben, sie soll aus unsrer, in vielen Beziehungen ehrenwerten, aber leider nicht genügend autoritativen und tatkräftigen Geistlichkeit einen tätigen, mobilen und machtvollen Verein geistlicher Lehrer und Führer für das Leben des Volkes schaffen, wahre «Pfadfinder», die unser Volk haben möchte, nach denen es sucht, unbefriedigt von der weltlichen Intelligenz und von der jetzigen Geistlichkeit.

Und ebenso, wie jene zwei ersten Vorgänge — die Einführung der staatlichen Ordnung und die Einführung der Geistesbildung — nur durch Verzicht auf nationale Ausschließlichkeit und Abgeschlossenheit zustande gebracht werden konnten, nur dadurch, daß die freie und offene Einwirkung seitens fremder Kräfte zugelassen wurde, gerade der Kräfte, die für die gegebene Sache erforderlich waren — ebenso ist auch jetzt für die geistige Erneuerung Rußlands Verzicht auf die geistige Exklusivität und Abgeschlossenheit erforderlich, freie und offene Gemeinschaft ist erforderlich mit den geistlichen Kräften des kirchlichen Abendlandes"*).

Ohne diese Gemeinschaft ist die russische geistige und

religiöse Kultur zu völliger Sterilität verurteilt. „Trotz der persönlichen Frömmigkeit einzelner Menschen, trotz der religiösen Stimmung des ganzen Volkes ist im allgemeinen Leben der Kirche das Bedeutendste und Bemerkbarste, was wir hervorgebracht haben, das kirchliche Schisma (der Raskol). Die Ursache dieser religiösen Unfruchtbarkeit hängt natürlich nicht ab vom christlichen Prinzip, das die Fülle jedes geistigen Inhalts umfaßt, noch auch vom besonderen Charakter des russischen Volkstums, das, im Gegenteil, für die religiöse Kultur gerade das allerfähigste hätte sein können, insofern als dieses Volkstum die kontemplative Religiosität der orientalischen Völker mit dem Streben nach religiöser Betätigung in sich vereinigt, das den abendländischen Völkern eigentümlich ist. Wenn also unsre religiöse Unfruchtbarkeit weder aus den Eigenschaften der christlichen Religion hervorgeht, noch aus den Eigenschaften des russischen Volkstums, so kann sie nur von äußeren Verhältnissen abhängen, von der unrichtigen Stellung unsrer Kirche und vor allem von ihrer Isolierung und Abgeschlossenheit, die die wohltätige Einwirkung fremder religiöser Kräfte nicht zulassen. Die von uns angenommenen christlichen Prinzipien sind gut; gut ist bei uns im religiösen Sinne auch der völkische Boden; aber ohne freie Luft, ohne beständigen Zustrom von Licht und Wärme, ohne Frühregen und Spätregen gibt auch der beste Samen auf dem besten Boden nichts Gutes. Wir haben fremden Kräften staatlicher und bürgerlicher Kultur freien Zugang zu uns aufgetan und konnten unsre eigenen Kräfte, dank diesem Verfahren, in jener niederen Sphäre manifestieren; jetzt müssen wir einen ebensolchen Zutritt zu uns den fremden religiösen Kräften auftun, mit ihnen in freie Gemeinschaft und Wechselwirkung treten, damit wir auch unsre religiöse Kraft zeigen, damit wir unsre religiöse Aufgabe erfüllen. Solange wir jedoch in selbstzufriedener Entfremdung von der kirchlichen Welt des Westens verbleiben, werden wir auch auf unserm eignen kirchlichen Acker keine reichliche Ernte sehen. Wir betrachten bis jetzt die abendländische Kirche mit ebenso feindseligem Mißtrauen und Vorurteil,

wie unsre Vorfahren die abendländische Zivilisation ansahen; wenn sie nicht diese Abneigung in sich überwunden hätten und nicht mit Europa in kulturelle Gemeinschaft getreten wären, so würde Rußland jetzt nicht als historische Macht, als kompetentes und wichtiges Glied der historischen Menschheit existieren; und genau ebenso: wenn wir jetzt nicht unserer religiösen Exklusivität und den Vorurteilen entsagen, so wird Rußland nicht im Stande sein, als eine universell religiöse Kraft im Dienste für die ökumenische christliche Sache hervorzutreten"**).

4. Das Ideal der ökumenischen Kirche und die Slavophilen.

Wir haben schon mehrere Male die Tatsache hervorgehoben, daß das Ideal der ökumenischen Kirche aus dem Ideal der Slavophilen von der Ganzheit des Lebens hervorwuchs und daß die Ergebnisse, zu denen unser Denker gelangt, in gewissem Sinne nur die folgerichtige Entwicklung der Grundprinzipien bieten, wie die Slavophilen sie aufstellten, ohne daß sie imstande waren, den von ihnen ins Auge gefaßten Weg bis zu Ende zu gehen. Das Stillestehen erfolgte infolge jener nationalistischen Beschränktheit, mit der Solowjew sich nicht auszusöhnen vermochte.

Die Slavophilen meinen, daß die Heldentat der Selbstentäußerung, die Ueberwindung der national-kirchlichen Isolierung im Namen der ökumenischen Wahrheit für Rußland nicht verpflichtend sei. „Die gegenwärtige historische Aufgabe— schreibt Iwan Aksakow im Aufsatze «Gegen die nationale Selbstverleugnung und die pantheistischen Tendenzen, die in den Abhandlungen von W. S. Solowjew, hervorgetreten sind»**) — besteht nicht darin, einen nicht existierenden Eigendünkel zu brechen, sondern umgekehrt darin, daß wir Russen „uns selbst aufsuchen, erkennen, daß wir wir selbst werden, nicht die Talente, die Gott uns gegeben hat, verachten und vernachlässigen, daß wir aufhören, mit fremdem Geiste zu tändeln". Der Grundfehler des russischen Volkes sei der Mangel an Vertrauen zu den eigenen Kräften und übermäßige Verehrung der Früchte frem-

den Geistes. Diese Verehrung habe die verhängnisvolle Reform Peters hervorgerufen, die die Grundlage des russischen nationalen und religiösen Lebens selbst entstellte. Das Ideal christlicher Einmütigkeit sei bereits in seiner ganzen Fülle von dem alten Rußland verwirklicht worden. Die ganze russische Gesellschaft in allen Schichten der Bevölkerung — sagt Iwan Kirejewskij — „war durchdrungen von einem Geiste, von den gleichen Ueberzeugungen, von homogenen Begriffen, von dem gleichen Bedürfnisse nach dem gemeinsamen Wohle"*). Die russische Gesellschaft wuchs in selbständiger und natürlicher Weise auf „unter dem Einflusse einer und der nämlichen inneren Ueberzeugung, wie sie ihr durch die Tradition der Kirche und des Lebens übergeben worden war"**). Daher besteht die Aufgabe des russischen religiösen Bewußtseins in der Rückkehr zu der in der Vergangenheit des russischen Volkes verkörperten Totalität des christlichen religiösen Ideals. Aber da dies Ideal schon einst erreicht worden war, so soll Rußland nicht darauf sinnen, sich dem Abendlande anzunähern, sondern sich tief von ihm abzutrennen, keinerlei Einfluß, wie er auch sei, zuzulassen, da er nur die geschlossene Vollkommenheit des russischen Glaubens und des von ihm inspirierten Lebens stören könnte.

Eine so naive Idealisierung des altrussischen Lebens ist Chomiakow fremd; leider hat er sich lange nicht von der Identifizierung der volksmäßigen russischen Religiösität mit dem vollendeten christlichen Ideal freigemacht: „Für Rußland ist nur eine Aufgabe möglich: sich zu der christlichsten der menschlichen Gesellschaften zu machen"*). Der Herr hat diese Aufgabe deshalb dem russischen Volke gegeben, weil gerade ihm „das Christentum in seiner ganzen Reinheit gegeben worden war"***). Daher drängt sich von selbst die Folgerung auf, die Iwan Aksakow zieht. Wenn in Rußland dem Volkstum selbst der Stempel der einigen wahren Kirche aufgeprägt ist, so ist offenbar für eine russische nationale Selbstentäußerung auf religiösem Gebiete gar kein Anlaß vorhanden. Christliche Fülle und Ganzheit des Lebens ist für die Slavophilen etwas von Anfang an Ge-

gebenes, wenn auch noch nicht in dem ganzen alt-russischen historischen Leben, so doch jedenfalls im religiösen Bewußtsein des russischen Volkes. Dementsprechend führt sie die Wiederherstellung der Totalität des Lebens nicht zu der über- und allvölkischen ökumenischen Kirche, sondern zu dem von der Aufklärung des Westens noch unverletzten vor-petrinischen] Altertum.

„In der Lehre Solowjews—sagt durchaus richtig Fürst Eugen Trubetzkoj — erfuhr dieser Versuch der Slavophilen, den neuen Wein in die alten Schläuche zu gießen, eine entschiedene Zurückweisung und Verurteilung. Der Wein zerriß die Schläuche, das ökumenische Christentum warf das ihm nicht eigentümliche, eng-nationalistische Gewand von sich. Der Nachweis Solowjews, daß dieses Ideal nicht hinter uns, sondern vor uns liegt — nicht in der Vergangenheit der russischen Geschichte, sondern in der Zukunft der ganzen Menschheit — traf beim Slavophilentum den Nagel auf den Kopf. Der Schlag war um so empfindlicher als die Kritik von innen, nicht von außen kam: das alte Slavophilentum war gerade im Namen seiner eigenen Grundsätze verurteilt worden. Dank der Polemik Solowjews wurde die widerspruchsvolle Verbindung des christlichen Universalismus und des heidnischen Nationalismus innerhalb seiner aufgedeckt und zersetzt; übrigens blieb Solowjew in einer Beziehung Slavophile: er verurteilte den Nationalismus der Slavophilen gerade deswegen, weil er selbst dem ökumenischen christlichen Ideale treu blieb, welches er von Chomiakow und Kirejewski erblich übernommen hatte"*).

Diese Treue Solowjews der ökumenischen Grundlage des slavophilen Ideales gegenüber betont auch Eugen Trubetzkojs älterer Bruder Sergius: in seinem Aufsatz „Der enttäuschte Slavophile"**) weist er mit Recht darauf hin, daß in Solowjews theokratisch-messianistischem Traume die idealistische Seite der Lehre der älteren Slavophilen, — ihr «schwärmerischer Universalismus» — ihren Abschluß findet. Gerade in diesem Universalismus der russischen Idee sieht Solowjew den Beweis, daß die russische messi-

anistische Idee wahr ist. „Cette idée n' a rien d' exclusif ni de particulariste — mit diesen Worten schließt er seinen Vortrag «L' idée russe» — Si elle n' est qu' un nouvel aspect de l' idée chrétienne elle même, si pour accomplir cette mission nationale il ne nous faut pas agir contre les autres nations, mais avec elles et pour elles, — c' est la grande preuve que cette idée est vraie. Car la vérité n' est que la forme du Bien, et le Bien ne connaît pas d'envie"*).

Der Traum der Slavophilen von einem dritten, einem russischen Rom, welches das ganze Slaventum vereinigen und, unter der Führung der von dem ersten, dem abendländischen Rom abgesonderten Kirche, das Reich Gottes auf Erden verwirklichen sollte, brach in Solowjews Bewußtsein zusammen, weil es unmöglich war diesen Traum seiner Jugend mit dem Ideal der ökumenischen religiösen Einheit in Uebereinstimmung zu bringen. Gelang es ihm, die Illusion, auf der dieser Traum beruhte, vollkommen und endgiltig zu besiegen? Oder hatte er sich die slavophile Vermengung des ökumenisch-christlichen und wahrhaft-russischen doch noch, freilich in einer feineren und vollkommeneren Form, aufbewahrt? Er verwarf die Idee eines dritten, an die Stelle des ersten zu setzenden Roms: er erkannte an, daß der vom hl. Peter gelegte Grundstein nicht nur für die okzidentale sondern auch für die orientalische Kirche der Eckstein sei; aber gerade dieser Stein wurde in seinem Bewußtsein zur einzig möglichen Grundlage des dritten, des russischen Rom, das vom ersten Rom nicht mehr getrennt, sondern mit ihm vereinigt war in der gemeinsamen großen Aufgabe, das Reich Gottes auf Erden zu begründen. Solowjew glaubt daran, daß Rußland, wenn es den zu diesem Reiche führenden Weg einschlägt, eine so universelle Machtvollkommenheit gewinnen wird, daß es in der Völkerfamilie die erste und höchste Stelle einnehmen wird. Es bedarf des Aktes der Selbstentäußerung nicht nur zur Erfüllung seines hohen religiösen Berufes, sondern auch wegen der nächsten Erfordernisse der russischen Politik. Das natürliche Ziel dieser Politik besteht in der Vereinigung des ganzen Slaventums; aber diese Verei-

nigung ist ohne die geistige Wiedervereinigung Rußlands mit dem Westen unmöglich. Ein All-Slaventum, an dessen Spitze Rußland stehen soll, ist für Solowjew die unersetzliche Vorstufe zur All-Einheit.

Solowjew sah nicht nur deutlich die genetische Abhängigkeit seines theokratischen Ideals von den kirchlichen Anschauungen der Slavophilen, sondern auch den fundamentalen Gehalt, den er mit den Begründern der russischen Geschichtsphilosopie als etwas Gemeinsames sich bewahrt, ungeachtet dessen, daß er in der Frage über die Rechtmässigkeit der abendländischen Kirche mit ihnen gebrochen hatte. „Die Slavophilen — schreibt unser Philosoph im ersten Buche seiner «Geschichte und Zukunft der Theokratie» — mit denen ich einen idealen Boden gemeinsam habe, und die ich für unfreiwillige Propheten der kirchlichen Vereinigung halte — die Slavophilen haben immer behauptet, Rußland besitze seine große welthistorische Idee; diese Idee hat nach ihrer Ueberzeugung einen heiligen Charakter, und ihre Verwirklichung soll klarer und vollständiger im Leben der Welt die ewige Wahrheit ausdrücken, die von jeher in der Kirche Christi bewahrt wird.

Diesen Hauptgedanken des wahren Slavophilentums hat in der letzten Zeit der verehrte Redakteur der „Ruß" (Iwan Aksakow) in wenigen, aber klaren Worten ausgesprochen: «Rußland ist dazu berufen, einen neuen kulturhistorischen Typus zu bieten, der in sich den Orient und Okzident auf der Grundlage rechtgläubigen Slaventums versöhnt». Und weiter: «Für den wesentlichsten Gehalt des russischen Nationaltypus» hält I. S. Aksakow das Christentnm «wie es von der rechtgläubigen ökumenischen Kirche bekannt wird». Der ehrenwerte Repräsentant des Slavophilentums gibt nicht zu, Rußland sei bloß dazu bestimmt «um auf dem Gebiete der Menschheitsentwicklung der Welt einen kulturellen Kontrast zu West-Europa darzubieten». «In dem Maße, sagt er, als in letzterem (das heißt in West-Europa) die reine christliche Wahrheit lebendig und wirksam ist, in selbigem Maße ist zu einem Kontraste mit ihm für

Rußland kein Platz». Dazu kommt auch noch eine andere Klausel den Byzantinismus betreffend, den Rußland von alledem befreien soll, «was an ihm Temporäres und National-Einseitiges war». Vermittelst dieser zwei Klauseln wird die ideale Berufung Rußlands endgiltig bestimmt als die vollständigste (obgleich natürlich noch nicht als die unbedingt volle) Verwirklichung des ökumenischen Christentums im historischen Leben, — weder des lateinischen noch des byzantinischen, sondern des wahrhaft ökumenischen, das in sich die einseitigen Formen des Ostens und Westens läutert. Indem ich mit einer solchen Ansicht vollkommen übereinstimme, stelle ich nur die fernere notwendige Frage: was wird von Rußland verlangt, was soll es tun, damit es diese seine ökumenische Bestimmung erfülle, um auf seiner rechtgläubig-slavischen Grundlage die ökumcnische christliche Kultur zu erschaffen, die den Orient und den Okzident versöhnt. Was sollen wir tun, damit (nach den Worten Konstantin Aksakows) unsere nationale Selbstbestimmung, die im wesentlichen mit der höheren, allgemeinmenschlichen zusammenfällt, auch in der tätsächlichen Erscheinung mit ihr zusammenfalle, d. h. damit wir wirklich eine ökumenische Kultur schaffen, eine zugleich nationale und allgemeinmenschliche, die für den Hellenen und den Juden, den Römer und den Germanen annehmbar sei? Bei der historischen Arbeit der Völker ebensowohl, wie bei unsrer persönlichen Arbeit, heißt „tun" gewöhnlich „Hindernisse wegräumen". Schwerlich wird jemand bezweifeln, daß das Haupthindernis am Schaffen einer ökumenischen christlichen Kultur, die den Osten und Westen in sich versöhnt, gerade in der Trennung der Kirchen besteht, infolge deren der Osten und der Westen durch innere Zwietracht die christliche Religion der Fülle ihrer kulturell historischen Wirkung berauben. Und so ist das Wegräumen dieses Hindernisses, d. h. die Vereinigung der Kirchen, für Rußland, das erste Geschäft bei der Erfüllung seines historischen Berufs"*).

5. Der messianische Beruf und die historischen Pflichten Russlands

> Ich nehme Himmel und Erde heute über euch zu Zeugen; Ich habe euch Leben und Tod, Segen und Fluch vorgelegt, daß du das Leben erwählest und du und dein Samen leben möget, daß ihr den Herrn, euren Gott, liebet und seiner Stimme gehorchet und ihm anhanget... 5. Mose XXX, 19—20.

Als unerläßliche Bedingungen für die Verwirklichung der All-Einheit im Leben der Menschheit stellt Solowjew hin: 1) seine Unterordnung unter die ökumenische Autorität der geistlichen Obrigkeit, 2) die Herrschaft der Kirche über den Staat, der die Befehle dieser Macht bis in die äußerste Tiefe des Weltlebens durchführt. Eine christliche Theokratie oder allseitige Herrschaft der Kirche über die Welt bietet den einzigen Ausweg aus dem Chaos der Feindschaft und Zwietracht, in welchem die Menschheit bis jetzt steckt. Die mittelalterlichen Versuche das theokratische Ideal zu verwirklichen erwiesen sich als verfehlt; aber ihr Mißlingen beweist durchaus nicht die prinzipielle Falschheit dieses Ideals: einen noch kläglicheren Zusammenbruch erfuhren ja alle Versuche die Menschheit auf rein weltlichem Boden zu einigen. Gerade die Geschichte der letzten Jahrhunderte zeigt die völlige Unfruchtbarkeit aller Anstrengungen, unabhängig von der Idee der christlichen Einheit, die nur in einer freien Theokratie verwirklicht werden kann, eine harmonische Gesellschaft zu schaffen.

Die mittelalterliche Theokratie führte zur verderblichen Vereinigung der geistlichen und weltlichen Macht in den Händen der Päpste. Nur unter so großen Päpsten wie Gregor VII und Innozenz III stand die christliche Politik auf dem Niveau des sittlichen Ideals; als im Laufe der Zeit mittelmäßige oder sogar nichtswürdige Persönlichkeiten den Stuhl des heiligen Petrus einzunehmen pflegten, wurde die päpstliche Politik, statt die weltliche Gesellschaft zu erheben und umzuwandeln, selbst von ihren Sünden angesteckt und zog die Religion bis auf das Niveau materieller Dinge herab. Und kein anderer als der größte katholische Dichter Dante war es, der in unsterblichen Versen nach einem neuen Karl dem Großen zu rufen begann, um

der verderblichen Vermengung der beiden Mächte in der römischen Kirche ein Ende zu machen.

Seines weltlichen Organs beraubt und gezwungen in sich die Funktionen sowohl der geistlichen als auch der weltlichen Obrigkeit zu vereinigen, konnte das Papsttum der Gesellschaft, die es regierte, nicht eine wahrhaft christliche Organisation geben. Eine internationale Einheit und eine christlichen Frieden gab es nicht. Die Völker waren brudermörderischen Kriegen zum Opfer gegeben. Ungleichheit und Bedrückung herrschten in der gesellschaftlichen Verfassung Europas. Der Geschlechtsstolz hatte unübersteigliche Schranken zwischen den Edelgeborenen und den gemeinen Leuten errichtet. Die inneren Zwistigkeiten zwischen den Bürgern und ihr Hader verwüsteteten alle Länder; schließlich das Kriminalgericht mit seiner ganzen, teuflich raffinierten Grausamkeit, — „wie soll man — sagt Solowjew — in alle diesem die Züge einer wahrhaft christlichen Gesellschaft erkennen?"

Um die gottlosen Elemente der zeitgenössischen geschichtlichen Wirklichkeit zu überwinden und eine einheitliche harmonische Menschheit zu schaffen, muß das Christentum als lebendige, tätige Kraft auftreten. Diese Kraft in sich zu verkörpern und sie der Welt zu zeigen — darin besteht der messianische Beruf des russischen Volkes und seine oberste historische Pflicht, die man keineswegs von seiner nationalen Aufgabe trennen darf. Um die Einheit des Lebens in den internationalen Beziehungen wieder herzustellen, muß man sie vor allem im kirchlichen Leben verwirklichen: die äußere Trennung und die gegenseitige Feindschaft der Völker entstammen ihrer inneren geistigen Entfremdung. Nur ein Weg kann zur Ueberwindung dieser Entfremdung führen; das Evangelium weist ihn deutlich mit den Worten: „Es möge eine Herde und ein Hirte sein".

Auf diesem Wege kommen jedem Volke die großen historischen Fragen entgegen, von deren Entscheidung sein ganzes weiteres Schicksal abhängt. Hier darf jedes Volk einzig und allein nur der Stimme seines Gewissens gehorchen und muß daran denken, daß es sich bei diesen Fragen

um die Rettung seiner eigenen Seele handelt. „Es steht nicht in unsrer Macht, andre dahin zu bringen, daß sie ihre Pflichten erfüllen; aber die unsrige können und sollen wir erfüllen; und indem wir sie erfüllen, dienen wir eben dadurch auch der allgemeinen ökumenischen Sache, denn in dieser allgemeinen Sache hat jedes historische Volk, je nach seinem Charakter und seinem Platz in der Geschichte, sein eigenes Dienen. Man kann sagen, das Dienen werde dem Volke von der Geschichte aufgenötigt in der Gestalt der großen Lebensfragen, die es nicht umgehen kann. Aber es kann in die Versuchung geraten, diese Fragen nicht nach seinem Gewissen, sondern aus gewinnsüchtiger und eitler Berechnung zu entscheiden. Das ist die allergrößte Gefahr — vor ihr zu warnen ist die Pflicht des wahren Patriotismus.

Unsere Geschichte hat uns drei große Fragen aufgenötigt, durch deren Entscheidung wir entweder den Namen Gottes verherrlichen und sein Reich durch Erfüllung seines Willens nahe bringen oder auch unsre Volksseele verderben und Gottes Sache auf Erden verzögern können. Diese Fragen sind: die polnische (oder katholische), die orientalische oder slavische Frage und die jüdische. Diese drei Fragen, eng miteinander verbunden, sind nur verschiedene geschichtliche Formen des großen Streites zwischen Orient und Okzident, der durch das ganze Leben der Menschheit hindurchgeht. Auf diese drei Fragen reduziert sich die ganze russische Politik, die äußere und die innere, mit inbegriffen auch den politischen Nihilismus mit seinen Verbrechen, die in einem viel näheren Verhältnisse zur äußeren Politik stehen, als man gewöhnlich denkt. Und mit demselben großen Streit des Ostens und Westens ist in Rußland auch ein anderes tiefes inneres Leiden verbunden — das kirchliche Schisma"*).

„Weil die Kirche keine aufrichtig christliche und katholische imperatorische Macht in Händen hatte, so gelang es ihr nicht, in Europa die gesellschaftliche und politische Gerechtigkeit aufrecht zu erhalten. Nachdem die neuzeitlichen Nationen und Staaten sich seit den Zeiten der Reformation von der kirchlichen Vormundschaft befreit hatten,

versuchten sie ihre Sache ohne Teilnahme der Kirche fortzuführen. Das Ergebnis dieses Versuches haben wir vor Augen. Der Gedanke der christlichen Gesellschaft, einer sehr ungenügenden, aber nichtsdestoweniger realen Einheit, die alle europäischen Völker umfaßte, war verschwunden; die Philosophie der Revolution machte löbliche Anstrengungen, um an die Stelle dieser Einheit eine ebensolche des Menschengeschlechts zu setzen: wir wissen mit welchem Erfolge. Ein überall durchgeführter Militarismus, der ganze Völker in feindliche Armeen verwandelt hatte und von einem solchen Nationalhasse beseelt ist, wie ihn das Mittelalter nie gekannt; tiefgehender, unversönlicher Antagonismus, ein Klassenkampf, der alles mit Feuer und Schwert zu verwüsten droht; ein fortschreitend sinkendes Niveau sittlicher Kraft der Individuen, das sich in der stets wachsenden Zahl von Fällen des Wahnsinns, des Selbstmords und der Verbrechen äußert — das ist das Fazit des Fortschritts im säkularisierten Europa der drei oder vier letzten Jahrhunderte.

Die zwei großen historischen Experimente: das mittelalterliche und das neuzeitliche Experiment, beweisen mit Evidenz, daß weder die Kirche, des Werkzeugs einer besonderen, aber mit ihr solidarischen weltlichen Macht beraubt, noch der weltliche Staat, wenn er seinen eigenen Kräften überlassen ist, im stande sind, mit Erfolg auf Erden christlichen Frieden und Gerechtigkeit zu befestigen. Das enge Bündnis, die organische Einheit beider Mächte — ohne daß sie voneinander geschieden sind noch in eins zusammenfließen — das ist die notwendige Bedingung für den wahren sozialen Fortschrift. Die Frage ist, ob es in der christlichen Welt eine Macht gibt, die fähig wäre mit besserer Hoffnung auf Erfolg das Werk Konstantins und Karls des Großen zu übernehmen.

Der tiefreligöse und monarchische Charakter des russischen Volkes, einige prophetische Tatsachen in seiner Vergangenheit; der enorm große, massive Umfang seines Reiches, die große, latente Kraft seines nationalen Geistes, die zu der Armut und Leere seiner jetzigen Existenz so sehr im Wi-

derspruche stehen — das alles weist offenbar darauf hin, daß ein historisches Verhängnis Rußland dazu bestimmt hat, der ökumenischen Kirche die politische Macht, deren sie zur Rettung und Wiedergeburt Europas und der ganzen Welt benötigt, zu geben"*).

Die Unterordnung des russischen Kaisers unter die Autorität des römischen Papstes, damit beide zusammen dem gemeinsamen Ideale dienen, das in der Verwirklichung der Idee christlicher All-Einheit im Leben der menschlichen Gesellschaft besteht — das ist das Fundament, auf welchem nach Solowjew, der Bau der freien Theokratie errichtet werden soll. Die Theokratie ist für ihn ein notwendiges Werkzeug zur Verwirklichung der christlichen Politik, die ihrerseits wiederum ein notwendiges Element des christlichen Lebens ausmacht. Ebenso wie die christliche Sittlichkeit darnach strebt im Innern des einzelnen Menschen das Reich Gottes zu verwirklichen, ebenso soll die christliche Politik für die Menschheit als Ganzes das Kommen des Reiches Gottes vorbereiten; die all-einige und allumfassende Herrschaft Gottes soll nicht nur das persönliche, sondern auch das gesellschaftliche und staatliche Leben der Menschen in sich schließen.

6. Patriotismus und Nationalismus.

Die politische Säkularisation Europas ist diesem Ideal total fremd. Das kardinale Dogma, nach dem sie sich ganz und gar richtet, besteht in der Behauptung, daß die Politik eines jeden Volkes und Staates einzig durch sein Interesse bestimmt werden soll, sogar dann, wenn dieses Interesse den elementaren Forderungen der Sittlichkeit widerspräche.

Die im inneren Leben und in den innern gegenseitigen Beziehungen der zu einem politischen Ganzen gehörenden Menschen verurteilte Hottentottenmoral wird in der internationalen Politik zum Grundsatz erhoben. Die innere Verlogenheit dieses Prinzips wird vor allem dadurch aufgedeckt, daß es umöglich ist, die Grenzen jenes Eigenen aufzuweisen, das zum höchsten Zwecke werden soll. Weshalb sollen

wir dem nationalen Interesse unsres Volkes dienen, und nicht unsrer Klasse, unsrer Stadt, unsrer Akziengesellschaft? Und schließlich: welche Gründe veranlassen mich, das Interesse meines Volkes meinem persönlichen Interesse vorzuziehen? Wenn man nicht moralische Forderungen anerkennt, die gleich stark verpflichtend sind, wie für das private so auch für das soziale Leben der Menschen, so verliert es jede ideelle Berechtigung, dem eigenen Volke zu dienen: und wahrhaftig! wir sehen, wie verderblich die Politik des internationalen Menschenfressertums auf die persönliche und gesellschaftliche Sittlichkeit der Menschen zurückwirkt.

„Das eigene Interesse und den Eigendünkel für ein Volk wie auch für eine Person zum höchsten Grundsatz erheben, heißt die Zwietracht und den Kampf, welche die Menschheit zerfleischen, legalisieren und verewigen. Die allgemeine Tatsache des Kampfes ums Dasein, der durch die ganze Natur hindurchgeht, gilt auch vom natürlichen Menschen. Aber das ganze geschichtliche Wachstum und alle Erfolge der Menschheit bestehen in der allmählichen Beschränkung dieser Tatsache, in dem stufenweisen Hinaufführen der Menschheit zu einem höheren Vorbilde der Gerechtigkeit und Liebe. Die Offenbarung dieses Vorbildes, dieses neuen Menschen, ist in der lebendigen Wirklichkeit Christi erschienen. Und uns, die wir den neuen Menschen angezogen haben, ziemt es nicht, wieder zu den schwächlichen und dürftigen Elementen der Welt und zu der am Kreuze erledigten Zwietracht zwischen dem Hellenen und dem Barbaren, dem Heiden und dem Juden zurückzukehren. Daß wir das ausschließliche Interesse und die Bedeutung des eigenen Volkes für höher als alles achten, verlangt man von uns im Namen des Patriotismus. Von einem solchen «Patriotismus» hat uns das Blut Christi befreit, das von jüdischen Patrioten im Namen ihres nationalen Interesses vergossen wurde! «Lassen wir ihn frei, so werden alle an ihn glauben; und es werden die Römer kommen und werden das Land und unser Volk wegnehmen... es ist besser, daß der eine Mensch für die Menschen sterbe, als daß das ganze Volk verderbe?» Vom falschen Patriotismus e i n e s Volkes gemordet, ist

Christus für alle Völker auferstanden und hat seine Jünger geheißen: «Gehet und lehret alle Völker».

Wie ist's denn? hebt etwa das Christentum die Nationalität auf? Nein, es erhält sie. Aufgehoben wird nicht die Nationalität, sondern der Nationalismus. Die wütende Verfolgung und Ermordung Christi war nicht das Werk des jüdischen Volkstums, für welche Christus seiner menschlichen Natur nach die höchste Blüte war, sondern es war das Werk des beschränkten und blinden Nationalismus solcher «Patrioten» wie Kaiphas.

Wir unterscheiden Volkstum und Nationalismus nach ihren Früchten.

Die Früchte des englischen Volkstums sehen wir in Shakespeare und in Byron, in Berkeley und Newton; die Früchte des englischen Nationalismus sind Ausraubung der ganzen Welt, die «Heldentaten» Warren Hastings und Lord Seymours, Zerstörung und Mord. Die Früchte des großen deutschen Volkstums sind Lessing und Goethe, Kant und Schelling, jedoch die Früchte des deutschen Nationalismus — die gewaltsame Germaniserung ihrer Nachbarn von der Zeit der teutonischen Ritter bis zu unseren Tagen.

Das Volkstum oder die Nationalität ist eine positive Kraft, und jedes Volk ist, je nach seinem besonderen Charakter, zu einem besonderen Dienste bestimmt. Die verschiedenen Völkerschaften sind verschiedene Organe am ganzen Leibe der Menschheit — für den Christen ist das eine selbstevidente Wahrheit. Während nun aber die Glieder des physischen Körpers nur in der Fabel des Menenius Agrippa untereinander in Streit geraten, kann bei den Völkern, den Organen der Menschheit, die nicht bloß aus elementaren, sondern aus bewußten und mit Willen begabten Bestandteilen zusammengesetzt sind, tatsächlich ein Gegensatz des Organs zum Ganzen, ein Bestreben sich loszutrennen und von ihm zu isolieren, wirklich entstehen. Bei einem solchen Bestreben verwandelt sich die positive Kraft des Volkstums in die negative Anstrengung des Nationalismus. Das ist ein Volkstum, das von seinen lebendigen

Kräften abgelenkt worden ist, zur bewußten Exklusivität zugespitzt und mit dieser Spitze gegen alles andre gerichtet. Bis zur äußersten Anspannung getrieben, verdirbt der Nationalismus das ihm verfallene Volk, indem er es zu einem Feinde der Menschheit macht, die sich immer als stärker denn das einzelne Volk erweist. Indem das Christentum den Nationalismus aufhebt, rettet es die Völker; denn was über den Völkern steht, ist nicht etwas Volkloses. Auch hier gilt das Wort Gottes: nur derjenige, der seine Seele einsetzt, bewahrt sie, wer aber seine Seele bewahren will, der wird sie verlieren. Und das Volk, das um jeden Preis seine Seele in abgesperrtem und exklusivem Nationalismus erhalten will, wird sie verlieren, und nur wenn ein Volk seine ganze Seele der übervölkischen ökumenischen Sache Christi weiht, bewahrt das Volk sich seine Seele. Die persönliche Selbstentsagung, der Sieg über den Egoismus ist nicht eine Vernichtung des ego, der Persönlichkeit selbst, sondern im Gegenteil es ist die Erhebung dieses ego auf die höchste Stufe des Seins. Ebenso ist es bezüglich des Volkes: indem es den ausschließlichen Nationalismus verwirft, hat es sein selbstständiges Leben nicht nur nicht verloren, sondern es hat dann erst seine eigentliche Lebensaufgabe erhalten. Diese Aufgabe zeigt sich ihm nicht in der gewagten Verfolgung niederer Interessen, nicht in der Verwirklichung einer angeblichen und angemaßten Mission, sondern in der Erfüllung der historischen Pflicht, die es mit allen anderen in der gemeinsamen ökumenischen Sache verbindet. Zu diesem Range erhoben wird der Patriotismus nicht zu einem Widerspruch sondern zur Vollendung der persönlichen Sittlichkeit"*).

„Der christliche Grundsatz der Pflicht oder des sittlichen Dienstes, ist der einzige konsequente, der einzige präzise und der einzige volle und abgeschlossene Grundsatz für die politische Tätigkeit. Auch der einzig durchführbare: denn, ausgehend von der Selbstaufopferung, führt er sie bis zu Ende durch; er verlangt, daß nicht nur die Persönlichkeit ihre Ausschließlichkeit zum Nutzen des Volkes opfere; sondern sowohl für das ganze Volk als für

die ganze Menschheit vernichtet er jede Ausschließlichkeit, alle Menschen gleicherweise zur Sache des Heiles aller Welt herbeirufend; da dieses Heil seinem Wesen nach das höchste und unbedingte Gut ist, so gibt es genügenden Grund für jede Selbstaufopferung; während auf dem Boden des eigenen Interesses sich unmöglich einsehen läßt, weshalb man sein persönliches Interesse dem Interesse seines Volkes opfern solle; und ganz ebenso ist durchaus nicht einzusehen, weshalb ich mich vor dem kollektiven Eigendünkel meiner Mitbürger beugen solle, während alle meinen persönlichen Eigendünkel nur für Schwäche meines sittlichen Charakters halten und durchaus nicht für einen normalen Grundsatz des Handelns. Ferner ist die christliche Idee der Pflicht allein ein präziser Grundsatz in der Politik: denn einerseits ist das Interesse, der Vorteil an sich selbst etwas durchaus Grenzenloses und Unersättliches, und andererseits gibt die Meinung, daß man den höheren und ausschließlichen Beruf zu etwas hat, nicht in jedem gegebenen Falle und in jeder Frage einen positiven Fingerzeig; die Christenpflicht dagegen weist uns immer an, wie wir in jedem gegebenen Falle verfahren sollen; und dabei verlangt sie von uns nur das, was wir unzweifelhaft zu tun vermögen, das, was in unsrer Macht steht (ad impossibilia nemo obligatur), während das Trachten nach dem materiellen Vorteil durchaus nicht für die Möglichkeit, ihn zu erlangen, bürgt; ja, die Ansicht von unsrer ausschließlichen Berufung lockt uns gewöhnlich zu solchen Höhen hinauf, die wir nicht erreichen können. Deshalb haben wir das Recht zu behaupten, daß die Handlungsmotive des Vorteils und des Eigendünkels — phantastische Motive sind, daß aber der Grundsatz der christlichen Pflicht etwas durchaus Reales und Festes ist. Schließlich ist dies der einzige vollständige Grundsatz, der den ganzen positiven Gehalt der anderen Grundsätze in sich enthält, die sich in ihn auflösen lassen. Während der Profit und Eigendünkel in ihrer Exklusivität Nebenbuhlerschaft und Kämpfe zwischen den Völkern aufrecht erhalten und deshalb in der Politik den höheren Grundsatz der sittlichen Verpflichtung nicht

zulassen, — wird von diesem Grundsatz durchaus nicht das legale Interesse verneint noch auch der wahre Beruf jedes Volkes, sondern im Gegenteil wird das eine wie das andere vorausgesetzt. Denn wenn wir nur anerkennen, daß das Volk eine moralische Pflicht hat, so sind mit der Erfüllung dieser Pflicht ohne Zweifel auch seine Interessen in der Gegenwart verbunden und ebenso sein wirklicher Beruf"*).

7. Die Polnische Frage.

Rußlands nächste Pflicht besteht darin, die Polnische Frage den Forderungen des Ideales christlicher All-Einheit entsprechend zu lösen. Das dem Blute nach verwandte Polen ist dem Geiste nach Rußland feindlich. Seinem geistigen Wesen zufolge schließt sich das polnische Volk der abendländischen, von der katholischen Kirche erzogenen Welt an; in Ost-Europa repräsentiert es das Prinzip, das der abendländischen Geschichte zum Grunde liegt.

„Als Vorkämpfer des abendländischen Prinzips sehen die Polen in Rußland den ihrem geistigen Wesen feindlichen Orient, eine fremde und dunkle Macht und dabei eine solche, die auf die Zukunft Anspruch hat und daher unvergleichlich gefährlicher ist, als z. B. die Türken und der muhammedanische Orient, der seinen Kreis abgeschlossen hat und offenbar zu gar keiner historischen Zukunft fähig ist. So ist die Feindschaft Polens gegen Rußland nur ein Ausdruck des uralten Streites zwischen Okzident und Orient und die Polnische Frage ist nur eine Phase in der großen orientalischen Frage"**)—oder wie Solowjew an anderer Stelle sagt— die russische orientalische Frage ist „der Streit des ersten, des westlichen Rom mit dem zweiten, dem östlichen Rom, dessen politische Repräsentation schon im XV Jahrhundert auf das dritte Rom, auf Rußland übergegangen war.

Das zweite Rom war aber nicht zufällig gesunken und die Macht des Orients auf das dritte übergegangen. Soll dieses dritte Rom nur eine Wiederholung von Byzanz sein,

um zu fallen, wie dieses fiel, oder soll es nicht nur der Zahl nach, sondern auch der Bedeutung nach ein drittes sein, d. h. soll es das dritte, das die beiden feindlichen Kräfte versöhnende, Prinzip repräsentieren? Als in Moskau dem dritten Rom die Gefahr drohte, seinen Beruf unrichtig aufzufassen und in feindlichem Gegensatz zum europäischen Westen zu einem ausschließlich orientalischen Reiche zu werden, da legte die Vorsehung die schwere und rohe Hand Peters des Großen darauf. Er zerschlug schonungslos die harte Schale des ausschließlichen Nationalismus, die das Samenkorn russischer Originalität in sich abgesperrt hatte, und warf kühn dieses Korn auf den Boden der universellen europäischen Geschichte. Das dritte Rom verschob sich von Moskau nach Westen, zum internationalen Seewege. Daß die Reform Peters des Großen erfolgreich durchgeführt werden und ein neues Rußland schaffen konnte, das allein zeigt bereits, daß Rußland nicht dazu berufen ist, bloß Orient zu sein, daß in dem großen Streite des Abendlandes und des Morgenlandes es nicht auf einer Seite stehen, nicht eine der streitenden Parteien repräsentieren soll, daß es in dieser Sache die Pflicht des Vermittelns und Versöhnens hat, daß es in der höchsten Bedeutung Schiedsrichter dieses Streites sein soll.

Jedoch bei der Umgestaltung Peters des Großen hatte Rußland es nur mit der äußeren Gestalt der westlichen Zivilisation zu tun; und daher ist die im Petersburgischen Rußland vor sich gegangene Aussöhnung und Vereinigung mit dem Westen eine rein äußerliche und formelle gewesen; man kann in ihr nur die Vorbereitung der Wege und äußeren Verfahrungsweisen für eine wirkliche Aussöhnung erblicken. Diese Aussöhnung steht jedoch Rußland unentrinnbar bevor. Ohne sie kann es der Sache Gottes auf Erden seinen Dienst nicht leisten. Die Aufgabe Rußlands ist die christliche Aufgabe, und die russische Politik soll christliche Politik sein.

Die wirkliche und innere Versöhnung mit dem Westen besteht nicht in einer sklavischen Unterordnung unter die westlichen Formen, sondern in einem freien Zustimmen zu

dem geistigen Prinzip, auf welches das Leben der abendländischen Welt sich gründet"*).

Auf der Höhe dieser Idee fußend soll Rußland seine Beziehungen zu Polen feststellen. In Polen hat Rußland es nicht mit den äußeren Formen der abendländischen Zivilisation zu tun, die es selbst ja auch angenommen hat, sondern mit dem geistigen Prinzip des westlichen Lebens und seiner Geschichte selber. Freiwillige Unterordnung unter dieses Prinzip, das in der ökumenischen katholischen Kirche verkörpert ist, wird dem ruchlosen Kampfe zweier Brudervölker gegeneinander ein Ende machen; denn für die besten Vertreter des polnischen Volkes ist Polen nicht nur eine nationale Idee: sie sehen in ihm eine große religiöse Idee und Mission. Die Polen sind gegen Rußland feindlich als die Vorkämpfer der großen Idee des abendländischen Rom gegenüber dem Repräsentanten der entgegensetzten Idee des morgenländischen Rom. „Und hier hat Rußland zu zeigen, daß es nicht nur der Vertreter des Morgenlandes ist, daß es wirklich das dritte Rom ist, welches das erste nicht ausschließt, sondern mit dem zweiten in sich versöhnt.

Es war eine herrliche Zeit, als auf dem Boden des Christentums unter dem Banner der ökumenischen Kirche beide Rom, das westliche und das östliche, sich zu einer gemeinsamen Aufgabe vereinigt hatten — zur Befestigung der christlichen Wahrheit. Damals haben ihre Besonderheiten — die Besonderheiten des östlichen und westlichen Charakters — einander nicht ausgeschlossen, sondern ergänzt. Diese Einheit war nicht dauerhaft, weil beide Teile noch nicht die Probe der Selbsterkenntnis durchgemacht hatten. Sie brach zusammen. Der große Streit zwischen Osten und Westen, der in der christlichen Idee geschlichtet war, er wurde mit noch größerer Kraft in den Grenzen des historischen Christentums erneuert. Aber wenn die Trennung der Kirchen historisch notwendig war, so ist es für das Christentum moralisch noch notwendiger dieser Trennung ein Ende zu machen. Ein christliches und rechtgläubiges Land, das am Beginne des brudermörderischen Streits keinen Anteil genommen hatte, soll ihn zuerst beendigen"**).

Die Verirrungen und sogar die Verbrechen der auf den Fels Petri gebauten Kirche mögen die Russen nicht irre machen. Es ist nicht schwer in ihren historischen Schicksalen eine merkwürdige Ähnlichkeit mit den Fehlern und Versündigungen ihres großen Gründers zu finden. „Wollen wir auch der hochmütigen Verkündigung seiner Überlegenheit gedenken: und wenn alle sich an Dir ärgern, so doch ich nicht; — und der unvernüftigen Hitze, zur Verteidigung Christi das Schwert zu ziehen; und des plötzlichen Kleinmuts bei der dreimaligen Verleugnung Christi. Wollen wir auch zugleich dessen gedenken, daß derselbe Apostel, den dafür, daß er mehr auf das Menschliche als auf das Göttliche sann, Christus einen Satan und ein Aergernis nannte — daß er wiederum für das Bekenntnis des wahren Glaubens an den Sohn Gottes ein Felsen und ein Seliger genannt wird und für die glühende Liebe zu seinem Lehrer dreimal die Worte hörte: weide meine Lämmer.“.*)

Versöhnt mit seinem nächsten westlichen Bruder auf dem Boden des ökumenischen religiösen Ideals, wird Rußland zum wahren Haupt und zum Vereiniger der ganzen slavischen Welt werden. Sich über die byzantinische religiöse Abgesondertheit erhebend, wird es mit Recht nicht nur das geistige sondern auch das materielle Erbe des Reiches Konstantins des Großen erhalten. Die Vereinigung der Kirchen wird nicht nur Rußland mit Polen aussöhnen, sondern auch die ganze slavische Welt um dasselbe einigen und wird vor Rußland, dem dritten und letzten Rom, — den Weg nach Zaregrad (Konstantinopel) auftun.

9. Die jüdische Frage.

Das freiwillige Annehmen der ökumenischen Wahrheit wird Rußland dazu bringen, nicht nur die Polnische, sondern auch die Jüdische Frage zu lösen: „Es wird der Tag kommen, wo Polen, geheilt von den Folgen des langen Wahnsinns, zu einer lebenden Brücke werden wird zwischen dem Heiligtum des Ostens und des Westens. Der mächtige Zar wird dem verfolgten Hohenpriester die Hand

der Hilfe reichen. Dann werden auch aus der Mitte aller Völker sich wahre Propheten erheben und werden Zeugen sein für den Zaren und für den Priester. Dann wird der Glaube Christi verherrlicht werden, dann wird das Volk Israel sich bekehren. Bekehren wird es sich deshalb, weil es das Reich Mose in der Kraft und in der Tat deutlich erblicken und erkennen wird. Und dann wird Israel nicht mehr überflüssig sein zwischen Aegypten und Assur, zwischen Polen und Rußland"*).

Solange bis die Vermächtnisse Christi in den Beziehungen zwischen den Völkern nicht in Erfüllung gehen, sind alle Versuche, die Juden an der christlichen Wahrheit teilnehmen zu lassen zur Fruchtlosigkeit verurteilt. Die Juden sind ein Volk der Tat; bevor man von ihnen fordert, daß sie sich der Herde Christi in aller Welt hinzugesellen, muß man ihnen die Tat des Christentums zeigen, jenes sichtbare, greifbare Christentum, dem sie sich anschließen könnten, sich vor seiner sittlichen Kraft und Majestät beugend. „Einigt die Kirche, verbindet sie mit dem Staat durch einen redlichen Bund, schafft einen christlichen Staat und eine christliche Gesellschaft. Die Juden werden freilich das Christentum nicht annehmen, wenn es von den Christen selbst verworfen wird; es ist schwer anzunehmen, daß sie sich mit demjenigen vereinigen werden, was selbst in Teile zerfallen ist. Antwortet nicht, daß die christliche Welt einstmals die Einheitlichkeit besaß und dennoch die Juden dadurch nicht gefesselt wurden. Denn das war eine ungewollte, halbbewußte, unerprobte, noch nicht in Versuchung gekommene Einheit. Und als die Prüfung und Versuchung kam, hielt diese Einheit, zur Schande der christlichen Welt, zur Rechtfertigung und zum Triumph der Juden nicht stand. Und das Judentum wird in seinem Triumphe Recht haben, so lange bis wir nicht freiwillig und bewußt die Einheit des Christentums wiederherstellen. Vor allem ruht auf uns, den Russen und Polen, diese Pflicht; denn in uns stehen sich das christliche Morgenland und Abendland von Angesicht zu Angesicht gegenüber mit dem ganzen Un-

recht ihrer Feindschaft, mit der ganzen Notwendigkeit, sich zu versöhnen.

Die Einigung des Christentums wird zu einer großen Teilung des Judentums werden; wenn jedoch für das Christentum die Teilung ein Unglück war, so wird die Teilung Israels für dasselbe ein großes Glück sein. Der beste Teil des Judentums wird in die christliche Theokratie eintreten, und der schlechtere wird draußen bleiben und erst in den letzten Zeiten, nachdem er nach Gottes Gerechtigkeit Vergeltung empfangen, wird er nach Seiner Gerechtigkeit gerettet werden; denn zu Recht besteht das Wort des Apostels, daß ganz Israel gerettet wird.

Und wenn die Juden der christlichen Theokratie beitreten, bringen sie ihr das, worin ihre Stärke besteht. Ehemals wurden die besten Kräfte des Judentums durch die Propheten repräsentiert; das Prophetentum war die erste Aeußerung freier und tätiger Persönlichkeit. Darauf übernahmen die erste Stellung der Propheten die Schriftgelehrten; das Prophetentum ging ins Rabinertum über — eine neue Manifestation derselben persönlichen und tätigen Anlage; heutzutage endlich richten sich die Hauptkräfte des Judentums vorzugsweise auf die wirtschaftliche Tätigkeit, die letzte und extremste Kundgebung und Materialisation der persönlichen Grundlage. Die jüdische Persönlichkeit bejahte sich anfänglich in der Sphäre des Göttlichen, darauf in der Sphäre des Rational-Menschlichen und schließlich konzentriert sie sich auf die Sphäre des materiellen menschlichen Lebens. Hier zeigt sich der endgültige Ausdruck der jüdischen Kraft, und dieses Gebiet wird den Juden auch in der christlichen Theokratie verbleiben. Aber diese Kraft wird einen anderen Charakter haben, ein anderes Ziel und ein anderes Verhältnis zum Gegenstande ihrer Tätigkeit. In der jetzigen ungöttlichen und unmenschlichen Struktur unsres Lebens besteht für die Juden und für die Nicht-Juden das Ziel der wirtschaftlichen Tätigkeit ausschließlich im Gewinn: die Gegenstände der materiellen Natur, mögen sie auch lebende sein, werden nur ein Werkzeug zur Befriedigung blinder eigensüchtiger Wünsche.

In der Theokratie dagegen ist das Ziel der wirtschaftlichen Tätigkeit die Vermenschlichung des materiellen Lebens und der Natur, ihre Ausgestaltung vermöge der menschlichen Vernunft, ihre Beseelung mit menschlichem Gefühl. Derart gehört diese Natur, die Erde und was auf ihr ist — die Tiere und die Pflanzen — bereits auch zu dem Zwecke menschlicher Tätigkeit, und sie werden nicht als bloßes Werkzeug benutzt: ein solcher Gebrauch ist Mißbrauch. Dann, wenn die Habsucht in den gesellschaftlichen Beziehungen zwischen den Menschen nicht mehr herrscht, wird ihre Vorherrschaft auch in den Beziehungen des Menschen zur Natur aufhören. Auch in der Theokratie wird die materielle Natur dem Menschen dienen und zwar bedeutend mehr als jetzt; aber dieser Dienst wird auf gegenseitiger Liebe beruhen. Die Natur wird sich liebend dem Menschen unterordnen und der Mensch wird mit Liebe die Natur pflegen. Und welches Volk ist noch fähiger und mehr berufen zu einer solchen Pflege der materiellen Natur, als die Juden, die von Uranfang an der materiellen Natur Berechtigung zum Dasein anerkannt haben, und, sich nicht ihrer blinden Gewalt unterwerfend, in ihrer erleuchteten Gestalt die reine und heilige Hülle des Göttlichen Wesens sahen? Und wie einst die Blüte des Judentums zum empfänglichen Boden für die Inkarnation der Gottheit wurde, so wird das kommende Israel zu einem tätigen Vermittler werden bei der Vermenschlichung des materiellen Lebens und der Natur zum Aufbau einer neuen Erde, wo die Gerechtigkeit wohnt"*).

10. Russland und das theokratische Weltreich.

Der Stuhl des heiligen Petrus bedarf zur Verwirklichung seiner großen Aufgaben im Leben der Menschheit der staatlichen Macht Rußlands. Diese Macht wiederum setzt voraus, daß durch sie das ganze Slaventum politisch geeint sei. Das Ergebnis dieser Einigung ist, daß Rußland zur größten Weltmacht wird, die, im Dienste der ökumenischen Einheit, zum lebendigen Zentrum für die Einigung der ganzen Menschheit auf dem gemeinsamen Boden der christli-

chen Wahrheit wird. In dem Bilde des dritten Rom oder des theokratischen Weltreiches strömten derart für Solowjew in eins zusammen: die Liebe zu der kommenden Herrschaft Christi auf Erden und die Anhänglichkeit an seine irdische Heimat. Es begegneten sich das religiöse und das patriotische Ideal und sie vereinigten sich. Und in dieser Vereinigung besteht die Lehre Solowjew's von der nationalen messianischen Berufung Rußlands.

Rußland vorzugsweise ist die Aufgabe auferlegt, das irdische Reich des Messias zu verwirklichen. „Nicht zu leichten und einfachen Dingen hat Gott das große und mächtige Rußland geschaffen". Seine Macht ist notwendig, damit Europa gerettet und wiedergeboren werde. Ohne Mitwirkung des Staates vermag die Kirche nicht das weltliche Leben zu durchdringen und es in Besitz zu nehmen. Byzanz, das diese Aufgabe auf sich genommen hatte, verstand nicht, sie zu erfüllen; und dieses sein Mißlingen ergab sich nicht aus irgendwelchen zufälligen und äußeren Ursachen, sondern aus dem Wesen seiner religiösen Welt und Lebensauffassung selbst. Die angebliche Rechtgläubigkeit von Byzanz war in Wirklichkeit nur eine ins Innere getriebene Häresie. Obgleich Byzanz den Nestorianischen Dualismus in der Theologie verurteilte, machte es ihn gleichzeitig zur eigentlichen Grundlage seines staatlichen und politischen Lebens: das religiöse Leben kerkerte es ins Kloster ein und überließ das Haus und die Plätze heidnischen Lehren und Leidenschaften.

Auch die Bemühungen des heiligen römischen Reiches im Okzident wurden nicht von Erfolg gekrönt. Sogar die größten Herrscher des franko-germanischen Reiches, Karl der Große und Otto I vermochten die wahrhafte Aufgabe des christlichen Staates nicht in ihrem ganzen Umfang zu begreifen; ihre Nachfolger wiederum, von Heinrich IV an, begannen, statt freiwillig ihre Tätigkeit dem Römischen Stuhle unterzuordnen, mit ihm direkt zu rivalisieren. Das Mittelalter verwirklichte nicht die freie Theokratie, und die neuere Zeit vergaß sie sogar ganz. Ein notwendiges, jedoch bis jetzt nicht realisiertes Bündnis zweier Mächte,

ihre unverschmolzene und ungetrennte Einheit — das ist die Aufgabe, die die russische Kaisermacht jetzt vor sich hat. Ihr steht bevor, das Werk Konstantins und Karls des Großen auf sich zu nehmen und zu Ende zu führen.

„Euer Wort — mit diesen Sätzen schließt Solowjew die Einleitung zum Buche „La Russie et l'église universelle" — Völker des Wortes, das ist — die freie und ökumenische Theokratie; die wahre Solidarität aller Nationen und aller Klassen, das Christentum verwirklicht im gesellschaftlichen Leben; eine Politik, die christlich geworden ist; das bedeutet: Freiheit für alle Unterdrückten; Schutz für alle Schwachen; das ist soziale Gerechtigkeit und guter christlicher Frieden. Tu es ihnen auf, o Priester Christi, und mögen die Pforten der Geschichte für sie und für die ganze Welt zn den Pforten ins Reich Gottes werden"*).

Das Reich des Himmels auftun kann nur der Pförtner Christi — der römische Papst, aber die sündige und leidende Menschheit in diese Pforten einzuführen, das ist Rußland auferlegt.

§ 4. Die dreieinige Theokratie als Vollendung des theogonischen Prozesses.

1. Die soziale Dreieinigkeit und die messianische Macht des Gottmenschen.

Das allendliche Ziel des universal-geschichtlichen Weges, den die Menschheit geht, ist die ökumenische Theokratie oder vollendete Gottesherrschaft in der ganzen Wirklichkeit — das allendliche Bündnis von Himmel und Erde, die Realisierung des göttlichen Gesetzes in der Menschenwelt, die völlige Inkarnation des Himmlischen im Irdischen. Die Kirche als die „universale Organisation des wahren Lebens", soll das ganze Leben des Menschen umfassen: sowohl das persönliche als das gesellschaftliche; die All-Einheit kann sich nur in einer Menschheit verwirklichen, die sich in Christi Namen versammelt und in Eins geschlossen hat.

Die Kirche strebt nicht nur nach Erneuerung des menschlichen Geistes, sondern auch nach Verklärung der ganzen Erde, entsprechend den Forderungen des wiedergeborenen Geistes. „Das Reich Gottes ist nicht nur ein inneres — im Geiste, sondern auch ein äußeres — in der Kraft." Alle Formen des menschlichen Gemeinschaftslebens und vor allem die wichtigste von ihnen, der Staat sollen der ökumenischen Kirche einverleibt werden und an ihrem Leben, dem wahren und unsterblichen Leben, teilhaben. Die Staatsgewalt in der Person des Cäsar soll sich als den Diener der Kirche betrachten, der ihre Anweisungen im öffentlichen und privaten Leben der Menschen durchführt. „Die Kirche, begründet, wie sie ist, auf ewiger Wahrheit, ist nicht nur die Vollendung des Lebens in der Zuknnft; sie war auch in der Vergangenheit und ist noch in der Gegenwart der Weg, der zu dieser idealen Vollendung führt. Das soziale Dasein der Menschheit auf Erden kann nicht außerhalb des neuen — in Christo verwirklichten — Bündnisses der zwei Prinzipien, des Göttlichen und des menschlichen, verbleiben. Wenn auch die Elemente unseres materiellen Lebens durch die Sakramente verwandelt (verklärt) und geheiligt worden sind, wie wäre es möglich, daß die soziale und politische Ordnung, die doch eine wesentliche Form des Menschenlebens ausmacht, dem Kampfe der egoistischen Interessen schutzlos preisgegeben, daß sie mitten im Wirrwar trüglicher Meinungen der Willkür verderblicher Leidenschaften überlassen bliebe? Der Mensch ist notwendigerweise ein soziales Wesen und der allendliche Zweck der göttlichen Einwirkung auf die Menschheit ist die Verwirklichung der vollkommenen ökumenischen Gesellschaft. Aber das ist nicht eine Schöpfung ex nihilo. Das Material zur vollkommenen Gesellschaft ist gegeben: es ist die unvollkommene Gesellschaft, die Menschheit, so wie sie jetzt ist. Sie ist nicht aus dem Reiche Gottes ausgeschlossen und entfernt; im Gegenteil, sie ist in die Sphäre dieses Reiches hineinbezogen, um wiedergeboren, geheiligt und verklärt zu werden. Um das individuelle Menschenwesen mit Christo zu verbinden, begnügt sich die Religion

nicht mit einer unsichtbaren und rein geistigen Gemeinschaft, sie will vielmehr, daß der Mensch sich seinem Gotte mit der ganzen Fülle seines Wesens zu eigen gebe, sogar vermittelst des physiologischen Ernährungsvorgangs. Bei dieser mystischen, aber realen Kommunikation wird der Stoff des Sakraments nicht einfach zerstört und vernichtet, sondern transsubstanziiert, das heißt, das innere unsichtbare Wesen des Brotes und Weines wird in die Sphäre der vergöttlichten Leiblichkeit Christi erhoben und von ihr absorbiert, während die phänomenale Wirklichkeit oder die äußere Gestalt dieser Gegenstände keinerlei merkliche Veränderung durchmacht, um unter den gegebenen Verhältnissen unseres physischen Daseins die Wirkungsfähigkeit zu behalten, indem dieses letztere mit dem Leibe des Herrn verbunden wird. Gleicherweise muß, sobald es sich um das kollektive und gesellschaftliche Leben der Menschheit handelt, dieses ebenfalls mystisch seinem Wesen nach verwandelt werden, die Gestalt oder die Formen der irdischen Gesellschaft bewahrend; diese festgesetzten und auf die bestimmte Weise geheiligten Formen selbst sollen bei der sozialen Tätigkeit Christi in seiner Kirche als reale Grundlagen und sichtbare Werkzeuge dienen"*).

Sich allendlich mit der Gottheit wiedervereinigen kann der Mensch nur in seiner wahren Totalität, oder, was dasselbe ist, in voller und allseitiger Vereinigung mit allen. Der in Wahrheit vergottete Mensch ist durchaus ein konziliarischer oder katholischer — die vollendete Allmenschheit oder die ökumenische Kirche. „Wahrhaftig, alle sind eins; und Gott — unbedingt eine Einheit — ist alles in allen. Aber diese Göttliche Einheit ist vor unseren Blicken verborgen durch die Welt des Bösen und der Täuschungen, infolge der Sündhaftigkeit des ökumenischen Menschen. Gesetz dieser Welt ist Teilung und Absonderung der Teile des Grossen Ganzen; und die Menschheit selbst, die zur vereinheitlichenden Vernunft des sachlichen Alls hätte werden sollen, zerstückelte sich und zerstreute sich auf dem Angesicht der Erde und vermochte mit ihren eigenen Anstrengungen bloß eine partielle und unhaltbare Einheit

herzustellen — die der heidnischen ökumenischen Monarchie. Diese Monarchie, zuerst durch Tiberius und Nero repräsentiert, empfing die wahre Grundlage ihrer Einheit, als in Jesu Christo der Segen und die Wahrheit erschienen waren. Zur Einheit mit Gott zurückgeführt, gewann das Menschengeschlecht seine Einheit wieder. Um vollständig zu sein, hätte diese Einheit eine dreifache sein müssen; sie hätte ihre ideale Vollendung auf der Grundlage des Göttlichen Ereignisses und in dem Medium des Menschenlebens verwirklichen müssen. Hatte sich einmal die Menschheit tatsächlich von der Göttlichen Einheit entfernt, so musste die letztere uns anfangs wie ein reales Objekt gegeben werden, als etwas von uns selbst Unabhängiges, wie das zu uns kommende Reich Gottes, wie die äußere und objektive Kirche. Aber sobald die Menschheit mit dieser für sie äußerlichen Einheit in Verbindung getreten war, so mußte die Menschheit sie zur Tat werden lassen; sie sich durch eigene Arbeit aneignen — das Reich Gottes wird durch Kraft gewonnen; und wer sich anstrengt, nimmt es in Besitz. Das Gottesreich, zuerst erschienen für uns und dann durch uns, muß sich endlich in seiner ganzen intimen und absoluten Vollendung in uns auftun, als die Liebe, der Friede und die Freude im heiligen Geiste.

So tut sich die ökumenische Kirche (im weiten Sinne dieses Wortes) als ein dreifaches Gottmenschliches Bündnis auf: wir haben das Eündnis der priesterlichen Weihe, in der das Göttliche Prinzip, das unbedingte und unabänderliche, überwiegt und die Kirche im eigentlichen Sinne dieses Wortes schafft, als den Tempel Gottes; wir haben das Bündnis der Herrschaft, in welchem das menschliche Prinzip überwiegt und welches den christlichen Staat bildet (die Kirche als der lebendige Leib Gottes) und endlich haben wir das Bündnis des Prophetentums, wo das Göttliche und das Menschliche in freier gegenseitiger Vereinigung einander gegenseitig durchdringen sollen, indem sie die vollkommene christliche Gesellschaft bilden (die Kirche als die Braut Gottes).

Die sittliche Grundlage des Bundes der Priesterweihe

oder der Kirche im eigentlichen Sinne dieses Wortes, ist der Glaube und die Frömmigkeit; das Bündnis der Herrschaft — der christliche Staat — stützt sich auf das Gesetz und die Gerechtigkeit; die dem Bündnis des Prophetentums oder die der vollendeten Gesellschaft eigentümliche Grundlage ist die Freiheit und Liebe. Die Kirche im eigentlichen Sinne dieses Wortes, vertreten durch die heilige Hierarchie, verbindet die Menschheit mit Gott durch das Bekenntnis des wahren Glaubens und durch die Gnadengabe der Sakramente. Wenn jedoch der Glaube, den die Kirche der christlichen Menschheit verkündet, ein lebendiger Glaube ist und wenn das Gnadengut der Sakramente ein wirkendes Gnadengut ist, dann kann das Gottmenschliche Bündnis, das deren Folge ist, nicht ausschließlich nur auf das religiöse Gebiet beschränkt bleiben, sondern muß sich auf alle sozialen Beziehungen der Menschen erstrecken, muß ihr soziales und politisches Leben umschaffen und umwandeln; hier eröffnet sich der Menschheit ein Feld der Tätigkeit, das ihrer Natur entspricht. Hier ist die Gottmenschliche Tat nicht mehr etwas bereits Geschehenes, wie in der Kirche, welche die Priesterweihe besitzt, sondern eine gestellte Aufgabe. Es steht bevor, daß in der menschlichen Gesellschaft die Göttliche Wahrheit verwirklicht werde und daß diese Wahrheit auf Taten angewandt werde. Aber in ihrer praktischen Aeußerung führt die Wahrheit den Namen G e r e c h t i g k e i t.

Die Wahrheit ist das unbedingte Dasein aller in der Einheit; sie ist die ökumenische Solidarität, die ewig in Gott weilt, die der natürliche Mensch verloren hat und die vom geistigen Menschen, von Christo neu erworben worden ist. Wir haben folglich die Aufgabe vor uns, durch menschliches Handeln die Sache des Gottmenschen, die Sache der Vereinheitlichung fortzusetzen, indem wir die Welt von dem entgegengesetzten Prinzip des Egoismus und der Trennung zurückgewinnen. Soweit irgend ein einzelnes Wesen, eine Nation, eine Klasse, ein Individuum um seiner selbst willen sich behauptet und von dem Gottmenschlichen Ganzen absondert, handelt es der Wahrheit zuwider, und falls die Wahrheit in uns lebendig ist, so muß sie dagegen ankämpfen

und sich als Gerechtigkeit kundtun. So wird die wiedergeborene Menschheit, nachdem sie die ökumenische Solidarität (die Einheit in der Totalität) als Wahrheit erkannt und in Taten als Gerechtigkeit verwirklicht hat, imstande sein, sie als ihr inneres Wesen zu empfinden; sie wird sie völlig in Besitz nehmen und im Geiste der Freiheit und Liebe genießen.

Alle sind in der Kirche eins durch die Einheit der Hierarchie, des Glaubens und der Sakramente, alle sind im christlichen Staate durch die Gerechtigkeit und das Gesetz geeinigt; alle sollen einig werden in natürlicher Liebe und freiem Zusammenwirken. Diese drei Arten oder richtiger: drei Stufen der Einheit sind miteinander untrennbar verbunden" *).

„Mir ist gegeben — spricht Christus — alle Gewalt im Himmel und auf Erden." Der Heiland redet hier nicht von der Göttlichen Allmacht, die von Ewigkeit her dem Worte gehört hat, sondern von der Macht des Gottmenschen als Messias; die messianische Macht bezieht sich nicht auf die außergöttliche Welt als solche, sondern auf die mit Gott vereinigte Welt, die mit Ihm übereinstimmend handelt und Sein ewiges Wesen in der Zeit verkörpert. Die Fülle dieser Gottmenschlichen Gewalt gehört Christo; Er allein hat sie auch vom Himmel mitgebracht und hat sie durch Seine irdische Heldentat verdient. Allein die Verwirklichung dieser Macht ist ohne die freiwillige Unterordnung und die lebendige Mitwirkung von seiten des Menschengeschlechts selbst unmöglich. Die wahrhaft fortschreitende Bewegung der Menschheit wird nicht nur durch die segenspendende Wirksamheit des Göttlichen Wortes bestimmt, sondern auch durch den eigenen freien Zutritt, den sie selbst dieser Wirksamkeit gewährt: die natürliche Menschheit kommt allmählich in den Bereich des Gottmenschlichen, sie nimmt teil an dem mystischen Leibe Christi und verwandelt sich in die ökumenische Kirche.

Christus konnte sich selbstverständlich die Welt auf unmittelbarem und übernatürlichem Wege unterwerfen; aber dann hätte die der Fähigkeit zur Selbstbestimmung beraubte Menschheit nicht mit Gott freie Mitarbeit leisten,

und folglich hätte die wahre Vereinheitlichung und der vollendete Bund des Schöpfers mit der Schöpfung niemals verwirklicht werden können.

2. Die Vernunft der Dreieinigkeit.

Nach Seiner Himmelfahrt regiert Christus die Kirche durch Vermittelung menschlicher Diener; Er übertrug auf diese seine Vermittler die moralische und juridische Machtfülle in ihren drei messianischen Formen — in der der Priesterweihe, der Herrschaft und des Prophetentums; aber zugleich, um die Freiheit der Menschen nicht zu behindern, übertrug Er auf sie nicht die unmittelbare Wirksamkeit seiner Allmacht.

Indem Christus Seine Macht der Kirche übergab, folgte Er dem, was man die Vernunft der Dreieinigkeit (ratio trinitatis) nennen kann. „Die Dreifaltigkeit Gottes als Entwicklung der absoluten Einheit enthält in sich die ganze Fülle des Daseins, das sich in den drei hypostatischen Species Göttlicher Existenz erschließt. Wir wissen, daß die absolute Einheit in der Trinität garantiert wird erstens durch die ontologische Priorität der ersten Hypostase, welche die schöpferische Ursache und Grundlage der zwei anderen ist, aber nicht v i c e v e r s a; zweitens durch die Einheit der Essenz (Substanz) aller drei, die sie ihrem Wesen nach unteilbar macht, und drittens: durch ihre vollständige Solidarität, die eine Trennung ihrer Wirksamkeit ausschließt. Die soziale Dreieinigkeit der ökumenischen Kirche ist die Entwicklung und Eröffnung der kirchlichen Monarchie, welche die ganze Fülle der messianischen Gewalt in sich schließt, wie sie sich in den drei Formen der kirchlichen Prinzipalität auftut. Wie in der Gottheit, so ist die Einheit der ökumenischen Kirche garantiert: erstens durch den unbedingten Vorrang der ersten von den drei Gewalten — der Oberpriesterweihe, welche die einzige Prinzipalität ist, die direkt und unmittelbar von Gott eingesetzt worden, und folglich vom Gesichtspunkte des Reiches aus die Ursache und notwendige Bedingung der beiden anderen ist; zweitens

durch die wesentliche Gemeinschaft dieser drei Gewalten, so weit sie in dem einigen Leibe Christi enthalten sind, teilnehmend an der einen religiösen Substanz, dem gleichen Glauben, der gleichen Tradition, den gleichen Sakramenten, drittens: durch die sittliche Solidarität oder Gemeinsamkeit des Zieles, das für alle drei bestehen muß in dem Kommen des Reiches Gottes, in dem vollendeten sich Kundtun der ökumenischen Kirche.

Die religiöse Gemeinschaft und sittliche Solidarität der drei obersten Gewalten, bei unbedingtem Vorrang des ökumenischen Oberpriestertums: das ist das oberste Gesetz, das allendliche Ideal des Christentums als Gesellschaft. Aber wenn die Form der trinitarischen Einheit aktuell in Gott von Ewigkeit her da ist, so verwirklicht sie sich in der Kirche nur allmählich. Hieraus entspringt nicht nur ein Unterschied, sondern sogar ein gewisser Kontrast zwischen der Göttlichen und der sozialen Dreieinigkeit. Das ursprünglich Gegebene an der Göttlichen Existenz ist die unbedingte Einheit, deren unmittelbares, vollkommenes und darum ewiges Sichauftun die Trinität ist. Das ursprünglich Gegebene an der Kirche ist, dementgegen, die unbestimmte Vielheit der natürlichen und gefallenen Menschheit".*).

Die Entwicklung der Kirche ist ein Prozess allmählicher Vereinheitlichung: dieser Prozess setzt eine idealiter unveränderliche, aber realiter veränderliche Beziehung voraus zwischen einer Einheit de jure und einer Vielheit de facto; wir haben hier einerseits eine allmähliche Zentralisation des gegebenen Körpers der Kirche, die darnach strebt, sich die ganze Menschheit einzuverleiben.

„Die Hypostasen der Göttlichen Trinität sind an sich unbedingt einfach; und ihr dreifältiges Verhältnis ist vollkommen rein und unmittelbar. Die höchsten Gewalten der trinitarischen Gesellschaft oder der ökumenischen Kirche sind weder an sich einfach, noch auch in betreff der Bedingungen, unter denen sie verwirklicht werden sollen. Sie sind nicht an sich selbst einfach, denn sie sind nur die relativen Zentren eines kollektiven Ganzen. Das Verfahren ihrer Verwirklichung ist nicht nur kompliziert durch die

unbestimmte Vielheitlichkeit der menschlichen Umwelt, in der sie sich kundtun sollen, sondern auch infolge der Tatsache, daß die vollendete messianische Offenbarung in der natürlichen Menschheit mehr oder weniger gelungene Versuche partieller Vereinheitlichung vorfindet, denen sich die vereinheitlichende Tätigkeit der Kirche anschmiegen soll. Wenn das materiell auch die Gottmenschliche Tätigkeit erleichtert, so teilt es ihr zugleich einen weniger reinen, weniger regelrechten und harmonischen Charakter mit. Das Chaos, das nur mit einer physischen Schöpfung überdeckt ist, macht seine Rechte immer noch geltend, nicht nur in der Geschichte der natürlichen Menschheit, sondern auch in der Geschichte der Religion und Kirche.

Das Ziel der Gottmenschlichen Sache ist das Heil aller Menschen ohne Unterschied, die Verwandlung (Verklärung) dieser ganzen Welt in ein königliches und prophetisches Priestertum, in eine einzige Göttliche Gesellschaft, in der die Menschen sich in unmittelbarer Beziehung zu Christo befinden und nicht bedürfen weder der Sonne (das heißt eines besonderen Hauptpriestertums), noch des Mondes (das heißt einer besonderen königlichen Macht), noch der Sterne (das heißt des Prophetentums als einer gesellschaftlichen Institution). Aber es genügt nicht, daß man nur seine Einwilligung zu diesem Ziele äußert, um es damit auch zu erreichen. Es ist gar zu augenscheinlich, daß die Masse der Menschen nicht in dem Maße individuell und subjektiv Frömmigkeit, Gerechtigkeit und Weisheit besitzt, genügend dazu, um mit der Gottheit in unmittelbare Beziehung zu treten, so daß jeder dadurch die Würde eines Priesters, Königs und Propheten erhielte. Ist das einmal so, so ist es unerläßlich, daß diese drei messianischen Attribute im sozialen und gesellschaftlichen Leben objektiviert und organisiert werden, auf daß eine präzise und haltbare Teilung im ökumenischen Organismus vor sich gehe, damit Christus besondere Organe habe für Seine priesterliche, königliche und prophetische Tätigkeit"*).

3. Die Theokratie des Alten und des Neuen Bundes.

Eine solche Teilung finden wir in der trinitarischen Form der alttestamentlichen Theokratie, wo alle drei sozialen Mächte, sich auftuend und in harmonischer gegenseitiger Abhängigkeit voneinander mitwirkend, die Herrschaft des wahren Messias vorbereiteten. In den höchsten Momenten seiner Geschichte vergaß Israel nicht, daß das Leben der Gesellschaft geleitet werden müsse: vom Priester des Allerhöchsten, von dem Könige der Erde und von dem Propheten der Gottmenschlichen Einigung: Das auserwählte Volk hat das Kommen des Gottmenschen nicht nur in den Persönlichkeiten seiner Propheten, sondern auch in seiner Gesellschaftsordnung, die Solowjew die trinitarische Theokratie nennt, antizipiert und vorbereitet.

Die heilige Priestersalbung war bei den Hebräern das gemeinsame Attribut der Hohenpriester, der Könige und der Propheten. Christus, als der Gesalbte κατ' ἐξοχήν, vereinigte in sich alle drei Gewalten: 1) indem Er dem himmlischen Vater seine menschliche Natur zum Brandopfer (Holokauste, Ganzopfer) darbrachte, tat Er sich kund als den absolut reinen und heiligen Hohenpriester; 2) indem Er die materielle Natur von der Gewalt des Todes errettete und sie für das ewige Leben eroberte, trat Er als der wahre König der Welt auf; und endlich 3) indem Er die Menschen durch Seine Auferstehung und Himmelfahrt auf das allendliche Ziel ihres Daseins hinwies, zeigte Er sich als den vollendeten Propheten. Seine Gottmenschliche Tat vollendet Christus, indem er den hl. Geist zu den Menschen hinabsendet und damit dem Menschengeschlecht die zur Erreichung seines höchsten Zieles nötigen Kräfte und Mittel gibt.

Der menschliche Vermittler des Alten Bundes, Moses, hatte drei Gewalten festgesetzt, vermittelst deren Jahwe in der Folge seine soziale Tätigkeit in Israel zur Auswirkung brachte. Indem der Gottmenschliche Mittler des Neuen Testaments das Himmelreich in uns predigt und die vollkommene Einheit der Wahrheit, der Liebe und der Freiheit verkündigt als das höchste Gebot Seiner Kirche,

wählt Er nichtsdestoweniger zwölf Seiner Apostel, schafft aus ihnen den Keim zu dem Leibe der Kirche und gibt diesem Leibe in der Person des Petrus ein Zentral-Organ, das mit der vollen nnd absoluten Machtvollkommenheit ausgerüstet ist.

4. Die Einheit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in der geistigen Menschheit.

Die Kirche ist, wie wir hörten, „die universelle Organisation des wahren Lebens". Das wahre Leben bildet das direkte Gegenteil jenes falschen Lebens, das wir leben. Das Falsche dieses Lebens besteht in dem ununterbrochenen Wechsel der Generationen, die von dem nie versiegenden Strome des Todes dahingerissen werden: seine eigene Vergangenheit verschlingend, wird das natürliche Leben von seiner Zukunft verschlungen — von Geschlecht zu Geschlecht wird unter der Maske des Lebens der Tod übertragen, und vergebens würden wir im natürlichen Dasein etwas anderes suchen als den beständigen Uebergang aus einer Nichtigkeit in die andere. Im Gegensatz zur falschen Existenz und ihrer schlechten Unendlichkeit, stellt das wahre Leben das volle und innerlich vollendete Dasein dar. Wenn als Symbol der schlechten Unendlichkeit, die in unserm falschen Leben herrscht, die gerade Linie, die keinen Anfang und kein Ende hat, dienen kann, so hat man sich die Unendlichkeit des wahren Lebens von alters her durch den Kreis versinnbildlicht, der in sich selbst zurückkehrt, geschlossen ist, oder, was dasselbe bedeutet: der in sich selbst vollendet ist.

Im wahrhaft unendlichen Leben wird nicht die Vergangenheit durch die Gegenwart aufgehoben, und die Zukunft ist nicht die Verneinung, sondern nur die völlige Einheit der Gegenwart und der Vergangenheit: das echte Leben bewahrt in seiner Gegenwart seine Vergangenheit und wird nicht durch seine Zukunft beseitigt, sondern kehrt in ihr zu sich und zu seiner Vergangenheit zurück. Dieses wahre Leben, das den zwecklosen und sinnlosen Wechsel der Generationen, diesen unausgesetzten Vatermord und das Sich-

Selbst-Schlachten aufhören läßt, soll in der geistigen Menschheit oder, was dasselbe ist, in der Kirche verwirklicht werden. Im Gottmenschlichen Leben der Kirche soll die Fülle des Seins sich in dem Unterschiede der drei Zeiten verwirklichen' die einander nicht endlos ablösen, sondern in bestimmter Weise einander ergänzen.

Die Grundlage für die Zukunft der Kirche ist uns in ihren Propheten gegeben, die uns ihr Ideal ankündigen, dieses besteht in dem ökumenischen Bruderbunde, in der völligen Herrschaft der Gnade und der Wahrheit, Liebe und Freiheit. „Was sollen wir denn tun, damit diese Zukunft sich völlig verwirkliche, damit die Prophezeiung in Erfüllung gehe? Werden wir dazu wirklich die Gegenwart und die Vergangenheit der ökumenischen Kirche zerstören? Das geschähe gemäß dem Gesetz des natürlichen Lebens in dem die kommende Generation nur durch das Verdrängen ihrer Väter, ihrer Greise, sich realisiert. Aber in der Kirche, in der Gottmenscheit ist es nicht so. Hier sind alle drei Zeiten füreinander gleich wesentlich, und die Fülle der Allkirchlichkeit besteht in der innerlichen geistig-organischen Vereinigung aller drei, die sich auf Liebe und Wahrheit gründet.

Die Vergangenheit wird in der Kirche repräsentiert durch das Priestertum, durch die geistigen Väter, die von der Erbsünde erlösenden, durch die Greise (πρεσβύτεροι), aber in der ökumenischen Kirche, in der Familie aller Völker, in der allgemeinen, allmenschlichen Bruderschaft muß es ein gemeinsames Priestertum geben, vereinheitlicht in dem Vater aller, in dem ökumenischen Hohenpriester. Denn woher stammt die Einheit der Familie, wenn nicht vom gemeinsamen Vater? Brüder bilden nicht von sich selbst eine Einheit, sondern erst als Söhne des Einen. Wir alle haben einen Vater im Himmel, wie auch viele Brüderschaften in der himmlischen Herrlichkeit. Spricht man jedoch von der ökumenischen Bruderschaft, nicht der Engel, sondern der auf der Erde lebenden Menschen, so wird damit auch das Vaterland vorausgesetzt als ein Abglanz und Werkzeug des Himmlischen.

Wenn das Priestertum die Vergangenheit der Kirche repräsentiert, so ist ihre Gegenwart das Volk, der Staat, das Königtum. Die Einteilung in Völker und nationale Staaten ist der wirkliche Zustand der christlichen Welt. Daß diese Teilung nicht die endgültige und herrschende Lebensform für die Menschheit sein kann, daß sie einem höheren Momente untergeordnet werden muß, wenn auch mit Beibehaltung der nationalen Freiheit und der staatlichen Sphäre der Beziehungen, das ist vom religiösen Gesichtspunkte aus nicht zu bestreiten. Aber wie soll man sich von der Exklusivität des jetzigen Zustandes befreien, wie soll man vom nationalen Partikularismus zur universalen Völkerverbrüderung übergehen, ohne vorher zu dem Prinzip der internationalen (oder übernationalen) Einheit sich in die Stellung der wahren Kindschaft zu begeben und ohne vorher die väterliche allvereinigende Macht des ökumenischen Hohenpriestertums anzuerkennen?

Es gebührt uns alle Gerechtigkeit zu erfüllen. Christus, der Vertreter des königlichen Hauses Davids, der Gründer und das einige wahre Haupt des Reiches Gottes, hat in der Menschheit sich zur Pflicht gemacht, durch einen Akt offener Unterordnung alle Gerechtigkeit zu erfüllen — gegenüber dem Johannes, dem Sohne der Priesters Zacharias, aus dem Geschlecht Aarons, nicht als dem Bußprediger (was auf Christus selbst gar keinen Bezug hatte), sondern als dem letzten Repräsentanten des wahren alttestamentlichen Priestertums.

Wir sind das Volk der Gegenwart, das königliche Volk. Unsre Zukunft hängt nun davon ab, ob wir dem Beispiel des ewigen Königs folgen, der, ob Er gleich frei von jeder Sünde war (was wir von uns nicht sagen können, weder als einzelne Personen noch als Volk), nicht Bedenken trug, damit alle Gerechtigkeit erfüllt werde, damit das wahre Leben wirklich in der Menschheit wiederhergestellt werde, dem sündigen Vertreter des vergangenen alten Opfer-Priestertums des Aaron genüge zu tun. Wenn auch wir die diesem entsprechende Tat vollziehen, wenn wir in aller Gerechtigkeit unsre geistige Verbindung mit der früheren

ökumenischen Kirche wiederherstellen, wenn wir mit deutlichem Bewußtsein durch freie sittliche Tat des Volksgeistes uns in die Stellung der wahren Kindschaft zur Vaterschaft des Weltalls bringen, nur dann wird jene vollkommene Bruderschaft aller Völker möglich werden, die in Liebe und freier Einmütigkeit lebt; sie ist eben das Ideal und die Zukunft der ökumenischen Kirche und zugleich unser wahres nationales Ideal.

Dann wird sich die höchste, die freie Einheit der Kirche kundtun, die sich nicht nur auf die Ueberlieferung und Gewohnheit gründet und auch nicht auf die Ueberzeugung des abstrakten Verstandes, sondern auf sittliche geistige Tat. Die ökumenische Kirche wird uns nicht mehr als toter Götze erscheinen und nicht als ein beseelter, aber bewußtloser Körper, sondern als ein selbstbewußtes sittlich freies Wesen, das selbst an seiner Realisation tätig ist, — als wahre Freundin Gottes, als eine Schöpfung, die durch volle und vollkommene Vereinigung mit der Gottheit verbunden ist, sie (die Gottheit) ganz in sich aufgenommen hat, mit einem Worte als jene Sophia der Göttlichen Weisheit, der unsre Vorfahren in wunderbar prophetischem Gefühl Altäre und Tempel bauten, ohne noch zu wissen, wer sie ist"*).

5. Verwirklichung der sozialen Dreieinigkeit durch Russland.

Die größte messianische Aufgabe und historische Pflicht Rußlands ist es, den theogonischen Prozeß bis zum Gipfel fortzuführen. Diesen Gipfel bildet die wahre Theokratie oder eine Einheit der drei Gewalten, die nicht verschmolzen sind. Solowjew kehrt wieder und wieder zu seinem Lieblingsgedanken zurück — wiederholen auch wir ihn: zu dem Gedanken, daß das Prinzip der drei messianischen Gewalten beschlossen ist in der dreieinigen Verfahrungsweise der Gottmenschlichen Vereinigung, die im ersten Adam ihre Grundlage hat und im zweiten Adam, in Jesu Christo sich vollkommen offenbarte.

„Als ein Gefäß das die reale Göttliche Grundlage der Welt in sich enthält, als Träger des Heiligtums und großen

Göttlichen Geheimnisses (des Gottgebärenden und Gottmateriellen Prinzips — des Leibes Gottes) ist der Mensch der Priester des Allerhöchsten; als Besitzer des all-einigen Bewußtseins, das ihm Kraft gibt, Gewalt über alle niedrigere Schöpfung — ist er der König der Welt; und endlich als der, der in sich die geistige Freiheit der Selbstbestimmung hat und dadurch zu der innern sittlichen Gemeinschaft mit der Gottheit berufen ist, ist er der Prophet der kommenden Vollkommenheit. So wie der natürliche Mensch ein Priester war, der das Heiligtum besudelt hat, ein König, der die Macht verloren hat, ein Prophet, der an seinem Beruf Verrat geübt hat, — so werden sich in dem neuen geistigen Menschen die drei theokratischen Dienste in ihrer ganzen Fülle wiederherstellen"[*]).

Diese Restitution, dieses Mysterium der universellen Inkarnation Gottes, diese irdische Verwirklichung der sozialen Dreieinigkeit soll durch Rußland zustande gebracht werden. In der sozialen Dreieinigkeit der Zukunft stellt das russische Reich eins der drei grundlegenden und unersetzlichen Elemente dar. Wenn der universellen Theokratie nur der römische Papst die Priesterweihe geben kann, so kann das Königtum, das sich dem wahren ökumenischen Priestertume freiwillig unterordnet und in seinem ganzen Leben mit ihm harmonisch zusammenstimmt, nur die Gabe des russischen Kaisers, der in sich den russischen Staat personifiziert, sein oder vielmehr — soll es sein.

6. Christus — der König.

Der Messias als der vollkommene Mensch oder, was dasselbe is , der vollkommen mit Gott vereinigte Mensch, ist der ewige Hohepriester, der ewige König und der ewige Prophet in nicht-verschmolzener und doch unzertrennlicher Einheit. Die oberste Aufgabe des Hohenpriesters ist, bei der mystisch-realen Vereinigung des Schöpfers mit der Schöpfung der Vermittler zu sein, als deren Ergebnis die gesamte Schöpfung zum Leibe Gottes wird. Christus hat diese Aufgabe in ihrer ganzen Totalität erfüllt. Indem Er

sich für alle zum Opfer brachte, erwarb er unbedingte königliche Macht über alle. Das menschliche Prinzip in Christo befreit sich gerade kraft der Vollständigkeit Seiner Selbstaufopferung von der Macht der Welt und erwirbt absolute innere Gewalt über sie. Indem der Heiland den Fürsten dieser Welt nicht durch eine äußerliche Tat der Gottesnatur besiegt hat, sondern kraft seines menschlichen Willens, wird Er de jure der einzige und wahre König der Welt. Seine Predigt beginnt Christus mit der frohen Botschaft, das Reich Gottes sei nahe gekommen. Das Reich bildet die Mitte zwischen dem hohenpriesterlichen Anfang und dem prophetischen Ende und ist nichts anderes als der Weg, auf dem die Menschheit ihr absolutes Ziel in der Zukunft erreichen soll — „die universelle Auferstehung, die völlige innere und äußere Wiedervereinigung von Himmel und Erde, die freie Vereinigung des Schöpfers mit der Schöpfung, die Wiederherstellung aller Dinge, wo Gott alles in allem sein wird"*).

Ueber das Dasein des Reiches Gottes hat Christus uns in der Heiligen Schrift direktes Zeugnis hinterlassen. Der Heiland konstatiert vor allem, daß das Reich Gottes in uns drin ist; ferner sagt Er, daß dies Reich Gewalt leide und daß nur die, die Gewalt tun es zu sich reißen; weiter vergleicht Er es einem Felde, wo bis zu einem festgesetzten Zeitpunkt neben dem Weizen auch Unkraut wächst; schließlich vergleicht Christus das Himmelreich einem Netze, das sowohl gute als auch schlechte Fische fängt. Diese einander auf den ersten Blick widersprechenden Aussprüche, ergänzen einander, wenn man sie in ihrem inneren Zusammenhang erfaßt, und vereinigen sich harmonisch zu einer vielseitigen Idee des Reiches Gottes. „Es gibt ein Reich Gottes in uns, es gibt auch eines außerhalb unsrer, und das Zusammenfallen des einen mit dem andern, die völlige Auflösung des einen im andern Reiche Gottes ist das Ziel unsrer Anstregungen.

Das Reich des vollkommenen und unendlichen Gottes duldet nicht einseitige Beschränkungen. Falls es nur in uns vorhanden wäre (nur subjektiv), so wäre das eine

Grenze für dasselbe. Und wenn das Reich Gottes nur außer uns da wäre, niemals zu unserm inneren Besitze und Zustande werdend, so wäre das eine andere Schranke. Und wenn schließlich zwei ganz besondere Reiche Gottes vorhanden wären, ein inneres und ein äußeres, die niemals zusammenfallen und sich vereinigen könnten, so wäre diese Zwiespältigkeit für das Reich Gottes wiederum eine neue Grenze.

Wenn Gott in uns, in unsrer tiefsten Gemütsstimmung herrscht, so läßt diese selbe Gemütsstimmung uns daran glauben, daß Er tatsächlich auch unabhängig von uns herrscht, auch in der äußeren Welt; und wiederum macht diese selbe Gemütsstimmung, die das innere Reich Gottes in uns bildet, daß wir uns um die Vollständigkeit dieses Reiches bemühen, damit seine beiden Enden sich vereinigen. Das Reich Gottes, das in uns ist, hat sich uns schon genähert; aber um es in Besitz zu nehmen, es sich anzueignen, sind Mühen und Anstrengungen nötig; es muß jeder Widerspruch beseitigt werden zwischen unserm Gefühl und dem Leben, zwischen unsrer inneren Stimmung und unsrer sichtbaren Wirklichkeit"*).

7. Die Tugenden, die zu dem Reiche Gottes in uns gehören.

Die erste Bedingung für die Verwirklichung des Reiches Gottes in uns ist der Glaube. „Nimmt man den Glauben, der uns über das sichtbare Dasein hinaushebt, weg, so bleibt vor unsern Augen nichts zurück als der Mechanismus der psychischen und physischen Erscheinungen ohne jede Beziehung auf das Reich Gottes, und unsre sittliche Persönlichkeit befindet sich in der Gewalt von Kräften, die dem Reiche Gottes direkt widerstreben; unsre Seele wird beherrscht von der Selbstliebe und der Anhänglichkeit an die Welt mit deren Schmutz, Eitelkeit und Bosheit. Wenn in einer solchen Seele zuerst der wirkliche Glaube an Gott und sein lichtes Reich entsteht, so erzeugt dieser Glaube vor allem Furcht. Der Gläubige fürchtet sich, vom Reiche Gottes ausgeschlossen zu sein; denn er sieht das starke Mißverhältnis zwischen dem, woran er glaubt, und dem, wie er lebt; er fürchtet

den Mangel an Kraft, die notwendig ist, um es zu verlassen fürchtet die Gottheit selbst wie verzehrendes Feuer. Diese Furcht ist nötig als das psychologische Anfangselement der Religion; aber bei ihr kann der wahre Glaube nicht stehen bleiben. Der Glaube, daß Gott da ist, erzeugt Furcht; der Glaube an das, was Gott ist, erweckt Vertrauen. Gott ist die vollkommene Liebe, die die Furcht austreibt und uns Vertrauen einflößt. Der Glaube an die Existenz Gottes allein, ohne das Vertrauen auf Sein gütiges Wesen, das ist der Glaube, den, nach dem Apostel, die Teufel haben, die sich aber mit diesem Glauben außerhalb des Reiches Gottes befinden. Die Teufel glauben und bleiben Teufel, weil sie nicht auf Gott vertrauen und nicht auf ihre Erlösung und Wiedervereinigung mit dem Reiche Gottes hoffen. Einen ähnlichen Glauben haben auch viele Menschen, welche meinen, zwischen dem Reiche Gottes und unsrer Menschenwelt befinde sich ein unendlicher Abstand und eine unüberbrückbare Kluft: das Göttliche Leben und unser menschliches gingen — nach ihrer Meinung — einander parallel und könnten sich niemals treffen. Auf Grund eines solchen in seiner Hoffnungslosigkeit teuflischen Glaubens setzen sich alle Lügen und alle Widersprüche dieses Zeitalters fest; wie die Trennung von Religion und Leben, von Kirche und Staat, zwischen geistlicher und weltlicher Wissenschaft u. s. w.; mit einem Worte: die Trennung alles desjenigen, was nur in der Einheit unterschieden werden soll. Dieser lahme und kraftlose Glaube hält die temporäre und unnormale Tatsache des Zwiespalts für ein ewiges, unabänderliches Gesetz und nimmt unsrer sittlichen Tätigkeit ihren höchsten Zweck. Das ist ein fruchtloser, unnützer Glaube; denn wenn jemand nicht hofft, das Ende seines Lebens und des Göttlichen zusammenzubringen, so wird er auch nichts dafür tun und nur mit dem Strome seelischer Leidenschaften und weltlicher Eitelkeit schwimmen.

Ein solcher halber Glaube ist Gott nicht wohlgefällig und bringt uns nicht das Reich Gottes. Der wahre Glaube dagegen behauptet nicht nur das Dasein seines Objekts, sondern hofft auch auf die Vereinigung mit ihm. Da ant-

wortet Gott der Ihn suchenden Seele, Er wolle sie mit sich vereinigen und sie könne sich mit Ihm gänzlich und in ihrer gesamten Wirklichkeit vereinigen. «Ohne Glauben kann man Gott nicht gefallen; wer zu Ihm kommt, dem ziemt es zu glauben, daß Er ist und daß Er den Ihn Suchenden belohnt».

Solch ein Vertrauen unserseits auf das Entgegenkommen Gottes, geboren aus dem wahren Glauben, gebiert seinerseits in uns die wirkliche Liebe zu Gott als zum lebendigen und allgütigen Vater und Herrn unseres Lebens und legt so in uns den Grund zum innern Reiche Gottes. Dadurch erlangen wir die Reinheit, ohne die unsre Seelenempfindungen Gottes Heiligkeit nicht berühren können; die Demut, ohne welche unser Verstand die Tiefe der Weisheit Gottes nicht erfassen kann; endlich die Sanfmut, ohne die wir dem Willen der allgütigen Gottheit nicht dienen können.

Damit aber alle diese passiven Tugenden uns zu lebendigen Glieder des Reiches Gottes und zu seinen freiwilligen Dienern machen, müssen wir ihnen eine gewisse positive Kraft beigesellen, nämlich einen herzlichen Eifer für Gottes Herrlichkeit und sorgende Bemühung um Gottes Sache. Ohne solches werden wir nur Schalksknechte sein; ohne solches werden wir weder warm noch kalt sein und der furchtbare Richter wird uns ausspeien aus seinen Munde. Die Notwendigleit dieses Eifers um das Reich Gottes ist uns in Lehre und Beispiel deutlich von Christo bewiesen (das Gleichnis von der Pfunden, die Austreibung der Krämer). Der Eifer um das Haus Gottes ist die notwendige Vollendung jenes inneren Reiches Gottes, dessen Anfang der Glaube, dessen Mittelpunkt die Liebe ist"*).

.8 Der Same des wahren Lebens und der Boden, auf den er fällt.

Das innerliche Reich Gottes, das ganz und gar durch den Glauben, das Vertrauen, die Liebe, die Reinheit, die Demut und den Eifer um die Herrlichkeit Gottes bestimmt wird — diese unerschütterliche Gemütsstimmung besteht in uns bloß als eine F ä h i g k e i t. Die in der Welt herr-

schende Sünde unterdrückt die Wirkung dieser Fähigkeit und läßt sie nur in sehr geringem Grade sich äußern. Allerdings vernichtet die Sünde sie nicht gänzlich; ihrer Macht unterliegt bloß der Zustand der menschlichen Seele, nicht ihre Natur. Daher konnte mitten unter den Dornen die reine Lilie erscheinen, mitten in der zerstörenden Flamme der unverbrennbare Busch, mitten in der verderblichen Sintflut — die rettende Arche; die Erde, die Dornen und Disteln hervorgehen läßt, verlor nicht ganz die Fähigkeit den Baum des Lebens hervorzubringen. Jedoch die Fähigkeit kann nicht von selbst zur Wirkung werden: damit der Baum des Lebens Zweige und Blätter treibe und dann in Blütenpracht aufgehe, ist es nötig, daß der Odem des wahren Lebens auf ihn einwirke, desjenigen Lebens, das nicht nur der Mögiichkeit nach existiert, sondern tatsächlich verwirklicht worden ist. Diesen Odem unvergänglichen Lebens, diese Saat und das Wort des Reiches Gottes (Mt. XIII, 19: (ὁ λόγος τῆς Βασιλείας) kann die Menschheit nur vom Gottmenschen oder vom wahren Menschensohne bekommen, in welchem das positive Ideal der Menschheit sich in seiner ganzen Fülle inkarniert hat, Das Wort Gottes und seine Wirkung ist ihrem eigenen Wesen nach unveränderlich; aber seine Aeußerung in uns oder in dem innern Reiche Gottes hängt in jedem Falle von uns ab, von der Qualität des Bodens, auf den der lebendige Same des Wortes Gottes fällt. Diese Wahrheit spricht Christus in dem Gleichnisse von Säemanne aus. „Siehe, es ging ein Säemann aus zu säen. Und indem er säete, fiel etliches an den Weg: da kamen die Vögel, und fraßen es auf. Etliches fiel in das Steinige, da es nicht viel Erde hatte; und ging bald auf, darum, daß es nicht tiefe Erde hatte. Als aber die Sonne aufging, verwelkte es, und dieweil es nicht Wurzel hatte, ward es dürre. Etliches fiel unter die Dornen; und die Dornen wuchsen auf, und erstickten es. Etliches fiel auf ein gut Land, und trug Frucht, etliches hundertfältig, etliches sechzigfältig, etliches dreißigfältig. — So höret nun ihr dieses Gleichnis von dem Säemann. Wenn jemand das Wort von dem Reich höret, und nicht verstehet, so kommt der Arge,

und reißt hinweg, was da gesäet ist in sein Herz; und das ist, der, bei welchem an dem Wege gesäet ist. Das aber auf das Steinige gesäet ist, das ist wenn jemand das Wort höret, und dasselbige alsbald aufnimmt mit Freuden; Aber er hat nicht Wurzel in ihm, sondern er ist wetterwendisch; wenn sich Trübsal und Verfolgung erhebt um des Worts willen, so ärgert er sich alsbald. Das aber unter die Dornen gesäet ist, das ist, wenn jemand das Wort höret, und die Sorge dieser Welt und der Betrug des Reichtums ersticket das Wort und bringet nicht Frucht. Das aber in das gute Land gesäet ist, das ist, wenn jemand das Wort höret, und verstehet es, und dann auch Frucht bringet; und etlicher trägt hundertfältig, etlicher aber sechzigfältig, etlicher dreißigfältig. (Math. XIII, 4—8; 18—23).

Die Früchte des Reiches können nicht auf jedem Boden hervorwachsen: wenn es in unserm Herzen an der gehörigen sittlichen Empfänglichkeit fehlt, geht das Wort Gottes an uns vorüber; wenn es sich nicht durch sittliche Tiefe auszeichnet, faßt das Wort in ihm nicht Wurzel; und ohne sittliche Energie wird schließlich der Odem des ewiges Lebens die ihm entgegenwirkenden Einflüsse nicht überwinden. Die ganze Fülle des wahren Lebens entfaltet sich nur in solchen Charakteren, die in gleichem Maße sittliche Empfänglichkeit, sittliche Tiefe und sittliche Energie besitzen.

9. Die Vermischung der wahren und der falschen Kinder des Reiches in der sichtbaren Kirche.

Der komplizierte und relative Charakter des Reiches Gottes zeigt sich noch deutlicher als im Gleichnisse vom Säemann in dem Gleichnisse von dem in den Weizen gesäeten Unkraute: „Er legte ihnen ein ander Gleichnis vor, und sprach: Das Himmelreich ist gleich einem Menschen, der guten Samen auf seinen Acker säete. Da aber die Leute schliefen, kam sein Feind, und säete Unkraut zwischen den Weizen, und ging davon. Da nun das Kraut wuchs, und Frucht brachte; da fand sich auch das Unkraut. Da

traten die Knechte zu dem Hausvater und sprachen: Herr, hast du nicht guten Samen auf deinen Acker gesäet? Woher hat er denn das Unkraut? Er sprach zu ihnen: Das hat der Feind getan. Da sprachen die Knechte: Willst du denn, daß wir hingehen und es ausjäten? Er sprach: Nein! auf daß ihr nicht zugleich den Weizen mit ausraufet, so ihr das Unkraut ausjätet. Lasset beides miteinander wachsen, bis zu der Ernte; und um der Ernte Zeit will ich zu den Schnittern sagen: Sammelt zuvor das Unkraut und bindet es in Bündlein, daß man es verbrenne; aber den Weizen sammelt mir in meine Scheuer. — Da ließ Jesus das Volk von sich, und kam heim. Und seine Jünger traten zu ihm, und sprachen: Deute uns dieses Gleichnis vom Unkraut auf dem Acker. Er antworterte, und sprach zu ihnen: Des Menschen Sohn ist es, der da guten Samen säet. Der Acker ist die Welt. Der gute Same sind die Kinder des Reichs Das Unkraut sind die Kinder der Bosheit. Der Feind, der sie säet, ist der Teutel. Die Ernte ist das Ende der Welt, Die Schnitter sind die Engel. Gleich wie man nun das Unkraut ausjätet und mit Feuer verbrennet: so wird es auch am Ende dieser Welt gehen. Des Menschen Sohn wird seine Engel senden; und sie werden sammeln aus seinem Reich alle Aergernisse, und die da Unrecht tun. Und werden sie in deu Feuerofen werfen: da wird sein Heulen und Zähnklappen. Dann werden die Gerechten leuchten, wie die Sonne, in ihrers Vaters Reich. Wer Ohren hat zu hören, der höre! (Mt. XIII, 24—30; 36—43).

In diesem Gleichnisse spricht Christus — nach Solowjews Ansicht — nicht mehr von dem Reiche, das nur im Menschen drin ist und von dem es nicht ein täuschendes Scheinbild geben kann, sondern vom Reiche Gottes auf Erden oder von der sichtbaren Kirche Gottes. Das Wesen der Kirche ist das Reich Gottes, aber die Form des Reiches Gottes ist die Kirche. Man kann der Form nach zur Kirche gehören, ohne dem Wesen nach mit ihr verbunden zu sein; man kann der Form in weit höheren Grade huldigen als dem Wesen. „Völliges Zusammentreffen von Wesen und Form, des Reiches Gottes und der Kirche findet

nur zum Schlusse des Weltprozesses statt, wo die entgegengesetzten Prinzipien ihren schließlichen extremsten Ausdruck finden und in ihm ihren echten Charakter zeigen. Aber bis dahin können wir nur davon überzeugt sein, daß alles Aergernis und alle Ruchlosigkeit, die im sichtbaren Reiche Gottes geschehen, nicht seinem inneren Prinzip entspringen— denn das ist das Gute selbst — und auch nicht seiner äußeren Form, die ja ebenfalls ein Ausdruck des Guten ist, sondern dem andern, dem entgegengesetzten Prinzip, dem Bösen, das man den Teufel nennt.

Der Grund, weshalb die Kinder des Reichs und die Kinder des Widersachers, innerlich voneinander verschieden, bis zum Ende der Welt nicht sichtbarlich getrennt werden, besteht darin, daß ihr innerer Unterschied selber einstweilen nicht absolut ist. Auf Erden gibt es nicht geborene Kinder des Reiches; ebenso wie es hier auch nicht geborene Kinder des Bösen gibt. Der Teufel und des Menschen Sohn säen jeder seinen Samen auf das ganze Feld, bei allen Menschen und bisher ist die Saat noch nicht aufgewachsen, jeder Mensch gehört noch beiden Prinzipien an, und es gibt keine entscheidende Teilung. So lange der Same des Menschensohnes, das Wort vom Reiche, einen Menschen nicht völlig in Besitz genommen hat, nicht in ihm und durch ihn realisiert worden ist, so lange ist er nicht reiner Weizen, er ist noch nicht gänzlich Kind des Reiches, er kann noch zu einem Kinde des Widersachers entarten. Und ebenso ist der Same des Teufels, der Mensch, der Aergernis und Frevel begeht, einstweilen noch nicht pures Unkraut, nicht gänzlich ein Kind des Bösen; ihm ist es noch möglich, zu einem Sohne des Reiches wiedergeboren zu werden"*).

„So lehrt uns das Gleichnis vom Unkraut folgende Wahrheiten über das Reich Gottes: 1) bis zum Ende der Zeiten gibt es nicht vollkommene Kinder des Reiches und Kinder des Bösen, es gibt keine absolute Teilung und unverrückbare Grenze zwischen den einen und den anderen; 2) in ihrer Reinheit und Unbedingtheit sind die beiden entgegengesetzten Prinzipien (das Reich und das Böse) nicht in unsrer Welt, sondern jenseits seiner Grenzen; bei uns gibt's nur eine

gemischte Wirkung beider; 3) vor dem Ende der Zeiten ist das Reich Gottes nicht etwas Fertiges und Vollendetes, sondern nur etwas sich vorbereitendes, werdendes und sich vervollkommnendes".*)

10. „Der Baum des Lebens". Das Reich Gottes, als die einzig wahre Ordnung alles Seienden.

Bis zum Ende der Zeiten ist das Reich Gottes etwas Werdendes und sich Vervollkommnendes: der anfangs kaum merkbare Keim des Glaubens entwickelt sich und wächst auf zum allumfassenden Baum des neuen Lebens. Diese Wahrheit spricht der Heiland im Gleichnisse vom Senfkorn aus. „Das Himmelreich ist gleich einem Senfkorn, das ein Mensch nahm, und säete es auf seinen Acker. Welches das kleinste ist unter allen Samen; wenn es aber erwächst, so ist es das größeste unter dem Kohl, und wird ein Baum, daß die Vögel unter dem Himmel kommen und wohnen unter seinen Zweigen." (Mt. XIII, 31—32 47— 50). „Der Same des Reiches Gottes ist der kleinste von allen Samen, weil er aus dem schlichten Glauben besteht, der anfangs nichts Ansehnliches an sich hat, nicht die geringste äußere Stütze, und nur durch seine eigene innere Kraft lebt. Aber aus diesem unscheinbaren Anfang geht das Weltreich Gottes hervor, das größer ist als alle Gewächse, weil es sich nicht nur auf die Kinder des Reiches ausdehnt, die zum Baume des Lebens selbst gehören, sondern auch auf alle übrigen Schöpfungen Gottes, die hier mit den Vögeln verglichen werden, wie sie unter den Zweigen des Baumes nisten.

Bevor das Wort vom Reiche sich in der Umwelt verwirklicht, bringt es in ihr eine grosse Gährung hervor und in diesem Sinne wird es mit dem Sauerteig oder Ferment verglichen. Die durch das Wort vom Reiche erregte Gährung führt dahin, daß das neue Prinzip alle Elemente der Umwelt durchdringt und sich anähnelt, so weit sie zu einer Assimilisation fähig sind. «Ein ander Gleichniß redete er zu ihnen: Das Himmelreich ist einem Sauerteige gleich, den ein Weib nahm, und vermengete ihn unter drei Scheffel Mehls, bis daß es gar durchsäuert ward.» (Mt. XIII, 33).

Da das Reich Gottes in sich alle Gewalt über alles besitzt, so ist es mit nichts kommensurabel, und um es zu erlangen, muß man allem andern entsagen. „Abermal ist gleich das Himmelreich einem verborgenen Schatz im Acker, welchen ein Mensch fand, und verbarg ihn, und ging hin vor Freuden über denselbigen und verkaufte alles, was er hatte, und kaufte den Acker". (Mt. XIII, 44). Dieser Mensch weiß, daß er, das Feld mit dem Schatze erwerbend, mit ihm auch alles andre erwerben kann. Allem um des Reiches Gottes willen entsagend, verliert der Mensch nichts; denn das Reich enthält in sich alle Güter und die vollste Befriedigung aller menschlichen Bedürfnisse; hier ist der Quell des lebendigen Wassers; wer von ihm trank, den dürstet nimmer; hier ist der Baum des Lebens, dessen Früchte nicht verderben und schwinden; das Reich Gottes ist nicht ein von anderen Dingen abgesondertes Ding; es ist die wahre Fügung (Institution) alles Seienden; eine solche Ordnung, in der nichts dem andern schadet und nichts verloren geht. Alles wird dem Willen Gottes anheimgestellt und Er will, daß alles gerettet werde.

Aber wenn das Reich Gottes für alle Platz hat, alles Seiende in sich faßt und erhält, so enthält es alles Seiende nicht vermischt, sondern in bestimmter Ordnung und diese Ordnung oder Fügung ist einzig in ihrer Art. Das Reich Gottes ist für alles die einzige wahre Ordnung und verlangt von allen zu ihm Gehörigen Einigkeit in der Gesinnung, nicht Einförmigkeit im Leben, nicht Exklusivität des Strebens, sondern nur einmütige Gesinnung; es soll nur jeder Mensch nichts für höher halten als das Reich Gottes, oder ihm gleich; es wird verlangt, daß er jedes Interesse und jede Sache dem Interesse des Reiches Gottes unterordne und damit alles, soweit es von ihm abhängt, in das Gebiet des Reiches bringe; es wird verlangt, daß der Mensch das Reich Gottes durch nichts ersetze, sondern alles darauf beziehe und mit ihm in Einklang bringe; hierin besteht die wahre Einheit; nicht in der Gleichartigkeit, nicht in der Ausschließlichkeit. Nichts Gutes wird durch das Reich Gottes ausgeschlossen; aber nichts soll es ersetzen; nichts darf an seine Stelle tre-

ten; denn es ist der einzige richtige Platz für alles Uebrige; es ist das einzige Gut, nicht in dem Sinne, daß es gar kein anderes Gut gebe, sondern, daß es alle andern aufwiegt und in sich faßt; daher muß man alles für eins hingeben, um durch eines alles zu bekommen. «Abermal ist gleich das Himmelreich einem Kaufmann, der gute Perlen suchte. Und da er eine köstliche Perle fand, ging er hin und verkaufte alles, was er hatte, und kaufte dieselbige». (Mt. XIII, 45, 46). Es gab viele Perlen, aber diese war einzig in ihrer Art; sie konnte alle übrigen ersetzen, aber von keiner andern ersetzt werden. Viele Güter gibt es in der Welt, aber nur eines enthält alle übrigen in sich und kann von keinem ersetzt werden. Jedes Gut, abgesondert vom Reiche Gottes, trennt uns nicht nur von diesem Reiche; es ist auch selbst eitel und vergebens; wiederum mit dem einen Reiche Gottes in Harmonie gebracht, ergänzt und vollendet es dasselbe für uns und erlangt in ihm eine ewige Stätte.

Da das Reich Gottes alle Objekte umfaßt und allgemein ist, hat es eine gegenständliche und sichtbare Form, und folglich ist es möglich, dem Reiche Gottes nur äußerlich anzugehören, ohne an seinem Wesen teil zu nehmen. Allein da andererseits das Reich Gottes in seiner Art einzig ist als eine Ordnung alles Seienden, so enthält es in dieser Einzigartigkeit ein sicheres Kriterium, um seine wahren Kinder von den bloß scheinbaren zu unterscheiden, wenngleich das offene Anlegen dieses Maßstabes erst am Ende der Zeiten möglich sein wird, wenn alle Dinge reifen, alle Absichten sich kundtun und alle Eigenschaften sich zeigen. «Abermal ist gleich das Himmelreich einem Netz, das ins Meer geworfen ist, damit man allerlei Gattung fänget. Wenn es aber voll ist, so ziehen sie es heraus an das Ufer, sitzen und lesen die guten in ein Gefäß zusammen, aber die faulen werfen sie weg. Also wird es auch am Ende der Welt gehen. Die Engel werden ausgehen und die Bösen von den Gerechten scheiden. Und werden sie in den Feuerofen werfen; da wird Heulen und Zähneklappern sein». (Mt XIII. 47—50)**).

wie wir die Söhne menschlicher Sünde und Ruchlosigkeit; wir die Söhne Adams und der Sünde; Er der Sohn Adams, aber nicht der Sünde. Der erste Mensch ward erzeugt durch Einwirkung des Geistes Gottes auf die reine Erde (d. h. auf den reinen Stoff der natürlichen Welt) und folglich ist Er ein Sohn Gottes und ein Sohn der Erde. Christus ist nicht und nennt sicht nicht einen Sohn der Erde, sondern Sohn des Menschen; denn was für Adam die Erde war, das war für Christus die menschliche Natur. Und ebenso wie einst die Erde durch Einwirkung des heiligen Geistes auf sie in der Person Adams etwas «Ueberirdisches» hervorbrachte — den vernünftigen Menschen; so gebar auf ähnliche Weise später die Menschennatur selber kraft des von neuem auf sie gekommenen Geistes Gottes in der Person Christi das übermenschliche Wesen. Adam, der Sohn der Erde, ist nicht einfach Erde, sondern sozusagen Gotteserde. Christus ist des Menschen Sohn, aber nicht einfach Mensch, sondern Gottmensch. Die vollendete Frucht der Erde ist mehr als Erde und die vollendete Frucht menschlicher Natur ist mehr als ein Mensch. Die irdische Natur im Menschen verneint sich selbst, und in dieser Selbstverneinung zeigt sich ihre Wahrheit, ihr Zweck und Sinn; ganz ebenso erhebt sich auch die menschliche Natur in ihrem einzigen legitimen Sohne des Menschen über sich selbst, und in dieser Selbstverneinung tut sie ihre Wahrheit kund, ihren Zweck und Sinn. Denn darin besteht das wunderbare Gesetz und heilige Geheimnis des Lebens des Weltalls — des Opfers der Welt.

Er überwächst sich schon,
Im Fluge Göttlich kühn,
Fort von der Erde Staub,
Im Paradiese zu erblühn.

Der Mensch, der nur Mensch bleiben will, sich für immer in die Schranken der Menschennatur einschließen will, hört damit auf wahrer Mensch, legitimer Menschensohn zu sein, und je mehr er sich über die menschliche Beschränktheit erhebt, desto mehr nähert er sich dem wahren Menschentum.

Jedoch der wahre Mensch und legitime Menschensohn im absoluten Sinne ist Christus der Gottmensch, der die menschliche Beschränktheit absolut überwunden hat. Als Ende und Ziel der menschlichen Natur, ist der Gottmensch damit zugleich für uns der Erstling oder die Bildungsgrundlage einer neuen übermenschlichen Gestaltungsform, in der die Menschheit, über sich selbst sich erhebend, im Wesen sich der Gottheit eint und in den Bestand des Reiches Gottes eingeht. Diese Bildungsform des Menschentums, das im Reiche Gottes wiedergeboren wird, ist die Kirche. Sie verhält sich zum natürlichen Menschentum ebenso wie sich dieses zur übrigen irdischen Natur verhält; in dem natürlichen Menschen wird das Ideal der irdischen Natur verwirklicht, in der Kirche — das Ideal der Menschheit"*).

13. Die Kirche als Bau.

So ist die Kirche dann eine neue allgemeine Seinsform, eine neue Ordnung oder ein Bau, in den die Menschheit eingeführt wird: alle menschlichen Elemente der Kirche sind nichts anderes, als die Steine, mit denen dies Gebäude errichtet wird (I. Petri II, 5). Die Hauptbedeutung gebührt beim Bau der Form oder dem Plane; denn der Plan bestimmt das Verhältnis der Teile des Baues zueinander und die besondere Stelle, die jeder Stein in ihm einnimmt. Am Bau der Kirche besteht der allgemeine architektonische Plan in ihrem hierarchischen Aufbau: die kirchlichen Beziehungen des Laien, des Priesters, des Erzpriesters, werden ausschließlich durch den Platz bestimmt, den sie in diesem Bau einnehmen; in diesen Beziehungen darf man nicht einen einfachen Reflex der moralischen Ordnung sehen; eine direkte Abhängigkeit zwischen dem Grade im hierarchischen Dienste und dem Grade persönlichen Wertes gibt es nicht. Darin, daß dieses einander nicht entspricht, erblickt Solowjew eine tiefe moralische Notwendigkeit. Das Reich Gottes — so argumentiert unser Denker — fordert von denen, die zu ihm eingehen wollen, vor allem unbedingten Gehorsam dem Willen Gottes gegenüber oder, was dasselbe

ist, eine solche Gesinnung, durch die wir uns ganz und gar dem Willen Gottes anheimstellen. Diese Seelenverfassung soll in unserem ganzen Leben und unsrer Betätigung aufrecht erhalten werden. Leider kann diese innere Stimmung, diese einfache Herzensneigung uns nicht die Antwort geben, wie in jedem der vielen verwickelten Fälle unsres persönlichen sowohl als gesellschaftlichen Lebens wir zu verfahren haben.

Damit die Menschen sich nicht mit Unkenntnis des Willens Gottes entschuldigen können, muß dieser Wille in jedem einzelnen Falle bekannt sein. Wo soll man nun nach Aeußerungen des Göttlichen Willens suchen? Falls der fromme Mensch sie stets in übernatürlichen Zeichen vorfände, so wäre er nichts weiter als ein passives Werkzeug in der Hand höherer Kräfte. Aber Gott sucht nicht Sklaven, sondern Mitarbeiter, die freiwillig ihren Willen dem Willen Gottes unterordnen. Solch eine Unterordnung ist nur möglich durch Eintreten einer gewissen objektiven Vermittlung; die Menschheit muß für ihre Tätigkeit Stütze und Leitung finden an einer göttlichen Institution, die durch lebendige und persönliche Träger des Willens Gottes repräsentiert wird. So wie die architektonische Form des Tempels und die Bedeutung seiner Teile nicht unmittelbar von dem Material, aus dem er gebaut ist, abhängen, so hängt auch die Stellung der Träger des dirigierenden Willens Gottes innerhalb der besonderen gottverordneten Einrichtung, die man die Kirche nennt, nicht von ihren menschlichen Eigenschaften ab. Daher ist notwendigerweise die Art, wie Gottes Wille sich im Leben der neuen Menschheit äußert auf das hierarchische Prinzip gegründet oder, was dasselbe ist, auf die allgemeine Anerkennung einer einigen gottverordneten Festsetzung, die für seine Vertreter als solche unbedingten Gehorsam fordert. „Dieser Grundsatz des Gehorsams gegenüber der gottverordneten Autorität stellt vor allem die Kirche als reale Form der Gesellschaft hin. Das ist der erste Anfang der neuen Menschheit, nicht nach der Ordnung der Vollkommenheit, sondern nach genetischer Ordnung. Der Gehorsam oder die Unterdrückung des eignen

Willens ist noch nicht die sittliche Vollendung; aber ohne diesen Gehorsam oder die Entsagung läßt sich die Vollkommenheit nicht erreichen; das ist die erste Bedingung für die Vollkommenheit und der Anfang wahrer Religion. Es ist nicht zu verwundern, daß die Feinde der Religion sich besonders diesem Prinzip widersetzen, durch welches das ganze Gebäude der Religion und Kirche stark ist. Es ist jedoch ein trauriges Mißverständnis, daß auch religiös und sogar kirchlich gesinnte Leute denselben Weg gehen und den Grundsatz des Gehorsams ablehnen, indem sie ihn bloß auf den Gesetzesdienst beschränken und ihm das Prinzip freier Liebe und Wohltat entgegenstellen. Dabei vergißt man, daß die Religion der Gesetzeserfüllung durch die Religion der Gnade nicht aufgehoben, sondern nur ergänzt wird, bis daß die ganze Menschheit nicht von der Fülle der Gnadengabe durchdrungen ist. Man vergißt, daß sogar in den ersten Jahrhunderten des Christentums, in den Zeiten, wo man vorzugsweise von Liebe und herzlicher Neigung beseelt war, die Personen, die in der Religion das Gesetz verwarfen und alles nur der inneren Wirkung des Gnadensegens anheimstellten, von der Kirche als Ketzer verurteilt worden sind. Die Gegner des Gehorsams vergessen, daß er in der Religion nicht vom abstrakten Gesetze, nicht vom toten Buchstaben gefordert wird, sondern von der lebendigen Autorität, die die Göttliche Ordnung in sich verkörpert und das Gesetz vergeistigt. Sie vergessen, daß, wenn Gesetz und Gnadensegen nicht einander entgegengesetzt werden dürfen, es dann einfach sinnlos ist, Gehorsam und Liebe einander entgegenzusetzen; denn wenn es einen Gehorsam der Furcht gibt, so gibt es doch auch einen Gehorsam des Glaubens und einen Gehorsam der Liebe, und welche Art des Gehorsams in jemandem überwiegt, das hängt von dem Grade seiner sittlichen Vollkommenheit ab; denn nur die völlige Liebe treibt die Furcht aus. Sie wiederstreitet aber auch nicht dem Gehorsam: die wahre Liebe ist vor allem friedlich und stellet sich nicht ungebärdig"*).

Um tätiger Mitarbeiter Gottes zu werden und freiwillig am Göttlichen Leben teilzunehmen, muß man sich vor

allem passiv dem Göttlichen Willen überlassen, sich der Ordnung und dem Plane unterwerfen, der von Gott ausgeht. Nur wer sich Gott in Gehorsam gefügt die von Ihm eingesetzte Hierarchie unbedingt anerkannt hat, kann sich wirklich mit Gott in Liebe vereinigen. Weil der Mensch nicht der Urquell irgend eines positiven Gutes ist, so kann er auch nicht das Prinzip der Kirche sein. Die Kirche könnte nicht da sein, wenn die Verbindung ihrer Glieder unmittelbar von deren persönlichen Eigenschaften abhinge, wenn jeder sich für berechtigt hielte eine Kirche zu konzipieren, nicht aber sich ihr unterzuordnen. Unsre Pflicht ist es nicht, die Kirche nach unserem menschlichen Ermessen zu erbauen, sondern unsre Seelen als lebendige Steine dem ewigen Baumeister zu übergeben mit unerschütterlicher Zuversicht auf die Weisheit seiner Weisungen und Pläne.

14. Die Kirche als der lebendige Leib Christi.

Ein Gebäude ist aus Teilen zusammengesetzt, die sich zu dem sie einigenden äußeren Plane mehr oder weniger gleichgültig verhalten; ein Körper dagegen besteht aus Teilen, die ihren eigenen Qualitäten gemäß bestimmte Verschiedenheit zeigen; ebenso ist auch ihr Verhältnis zueinander nicht durchaus passiv, wie beim Gebäude,sondern es wird von dem Grundsatz allwaltender Gegenseitigkeit bestimmt. Diese neue organische Einheit hebt nicht im geringsten die alte äußere Einheit der Form oder des Planes auf. Im Gegenteil, die allgemeine Körperstruktur, die bei den höheren Organismen durch das Knochengerüst oder Skelett repräsentiert wird, bildet gerade den festen Grundstock und die Stütze für alle seine Teile, wie sie dem Organismus die Festigkeit und Stärke der nicht organischen Bauten verleiht. Dank dieser allgemeinen Architektur des lebenden Körpers, erhält sich innerhalb des Organischen das Nichtorganische, im Körper steckt das Gebäude.

Dasselbe komplizierte Zusammensein individueller Gebilde, nämlich von nationalen, lokalen und persönlichen Teilen finden wir in dem vielgestaltigen Leben der Kirche, als des Leibes Christi. Dies Leben hebt nicht allein das feste Ge-

rüst hierarchischer Ordnung nicht auf, sondern setzt es gerade voraus; denn ohne dasselbe wäre die lebendige Mannigfaltigkeit des kirchlichen Organismus der inneren Einheit beraubt. So verbleibt in der Kirche, als in einem Leibe, die Kirche, als Gebäude. An dem allgemeinen Leben der Kirche können ihre einzelnen Glieder nur durch Gehorsam gegenüber der hierarchischen Ordnung teilnehmen. Im Gehorchen sind alle Glieder gleich, und nur auf dem Boden des Gehorsams kann ihre Selbsttätigkeit sich erfolgreich entfalten. Für das Leben des Körpers ist gleicherweise notwendig so, wie die allseitige Entwicklung und Selbsttätigkeit der Teile, auch ihre beständige Wechselwirkung untereinander, indem sie sich dem Ganzen richtig unterordnen. Die Störung dieses Gleichgewichts zwischen der Selbständigkeit der Teile und ihrer Unterordnung unter das Ganze führt zur Schwächung und zum Untergang des Körpers; die Unterdrückung der Selbständigkeit der Teile führt dazu, daß das Leben seine Fülle und seinen Reichtum einbüßt; ein Einschnitt wiederum in die allgemeine Verbindung zwischen den Teilen, ihre Isolierung und eine Entwicklung, die nicht mit der des ganzen Körpers übereinstimmt, vernichtet die Einheit des Körpers und nimmt seiner Existenz jeden Sinn. „Denn gleichwie Ein Leib ist und hat doch viele Glieder, alle Glieder aber Eines Leibes, wiewohl ihrer viele sind, sind sie doch Ein Leib: also auch Christus. Denn wir sind, durch Einen Geist, alle zu Einem Leibe getauft, wir seien Juden oder Griechen, Knechte oder Freie, und sind alle zu Einem Geist getränket. Denn auch der Leib ist nicht ein Glied, sondern viele. So aber der Fuß spräche: Ich bin keine Hand, darum bin ich des Leibes Glied nicht; sollte er um deßwillen nicht des Leibes Glied sein? Und so das Ohr spräche: Ich bin kein Auge, darum bin ich nicht des Leibes Glied; sollte es um deßwillen nicht des Leibes Glied sein? Wenn der ganze Leib Auge wäre, wo bliebe das Gehör? So er ganz Gehör wäre, wo bliebe der Geruch? Nun aber hat Gott die Glieder gesetzt, ein jegliches sonderlich am Leibe, wie er gewollt hat. So aber alle Glieder Ein Glied wären, wo bliebe der Leib?

Nun aber sind der Glieder viele; aber der Leib ist Einer. Es kann das Auge nicht sagen zu der Hand: «Ich darf deiner nicht»; oder wiederum das Haupt zu den Füßen: «Ich darf eurer nicht»; . . . . Auf daß nicht eine Spaltung im Leibe sei, sondern die Glieder füreinander gleich sorgen. Und so Ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit; und so Ein Glied wird herrlich gehalten, so freuen sich alle Glieder mit. Ihr seid aber der Leib Christi und Glieder, ein jeglicher nach seinem Teil." (I. Korinth. XII, 12—21; 25—27). Fangen die Teile, statt einander im allgemeinen Leben des Körpers zu ergänzen, jeder sein eignes Leben zu führen an dann hört das einige Leben des Ganzen unabwendbar auf.

15. Die Kirche als Braut Christi.

„Die besonderen Eigenschaften und Gaben der Glieder der Kirche, sowohl nach der Nationalität wie nach der Person, sind ihnen von Natur oder als Gnadengeschenk zu teil geworden und hängen nicht von ihrem Willen ab. Aber diese Gaben so oder anders zu gebrauchen, in ihrer Selbsttätigkeit das richtige Maß von Freiheit und Einheit einzuhalten oder dieses Maß nach der einen oder anderen Seite zu verfehlen: das hängt von den Gliedern der Kirche selbst ab, hier liegt die eigene moralische Aufgabe aller einzelnen Kirchen und derer, die in ihnen wirken; wenn diese Aufgabe richtig gelöst wird, d. h. wenn die privaten Interessen der Kirchen in bewußter und freiwilliger Weise mit den höheren Interessen der ganzen Kirche ausgesöhnt werden,— wenn das geschieht, dann verwandelt sich die gegebene faktische Einheit der Kirche durch die Selbsttätigkeit ihrer Glieder in eine freie sittliche Einheit. Auf dieser Stufe ihres Lebens ist die Kirche selbst nicht nur ein geistig-leiblicher, begnadet-natürlicher Organismus, sondern auch ein geistig sittliches Wesen, sie ist nicht nur der Leib Christi, sondern auch die Braut Christi.

Und so schmälert das mannigfaltige Leben des Leibes Christi durchaus nicht das feste, unverrückbare Ebenmaß des Hauses Gottes: ebenso wie die Glieder Christi nicht

aufhören Bausteine Seines Tempels zu sein, ganz ebenso verhindert die als Braut Christi sittlich personifizierte Einheit durchaus nicht ein vielgestaltiges Leben des kirchlichen Organismus in allen Teilen, sie erhebt nur diese ganze Lebensfülle auf einen höheren Rang moralischen Seins. Und das ist nicht nur die höchste Stufe der Einheit, sondern auch der Freiheit.

In der Tat, diese zwei Prinzipien auf verschiedenen Stufen der Kirche präsentieren sich uns immer im direkten und nicht im umgekehrten Verhältnis zueinander. In der Kirche als dem Gottmenschlichen Bau ist die Freiheit die allergeringste; denn alle Teile dieses Baues sind gleichmäßig einem nicht von ihnen abhängenden Plane unterworfen: dadurch aber gibt es hier auch die geringste oder, richtiger, die am wenigsten vollkommne Einheit; denn die Bausteine sind miteinander nur durch äußerliche Berührung verbunden. Diese Berührung (der Gehorsam) ist die nötige und erste Bedingung für die reale Existenz und Einheit der Kirche; aber eben darum ist sie bloß die schwächste Aeußerung des kirchlichen Seins. Es ist nur eine mechanische Einheit, die Einheit der Ordnung. In der Kirche als Gottmenschlichem Körper gibt es mehr Freiheit; denn hierzu trägt jedes Glied mit seiner eignen Besonderheit bei, kraft deren es in der Kirche auf seine Art lebt; zugleich jedoch gibt es hier mehr Einheit, denn die verschiedenen Glieder der Kirche sind durch den genaueren und komplizierteren Zusammenhang der Wechselwirkung verbunden, ergänzen einander; halten sich eines an das andre vermöge ihrer eigenen Eigenschaften und nicht lediglich durch ihr Zusammensein im Ganzen. Das ist die organische Einheit; die Einheit des Lebens; eine freie und deswegen tiefer dringende, als die vorhergehende. Die Fülle der Freiheit endlich finden wir in dem sittlichen Wesen der Kirche als der Braut Christi; denn sie wirkt nicht nur gemäß ihrer realen Eigentümlichkeit als Körper, sondern auch in ihrer idealen Freiheit; und dabei manifestiert sich hier gerade die ganze Einheit der Kirche; denn sie bringt hier alle ihre Teile durch sich selbst in der Einheit ihres Wollens zur Wiedervereinigung

Diese Einheit des Wollens kann nunmehr durch nichts gestört werden und eint sich mit ihrem ganzen innern Wesen mit dem, mit dem sie sich einigt. Das ist die Einheit der sittlichen Vollendung, eine völlige nnd endgültige, die sich unbedingt mit der Freiheit deckt"*).

Wer an dieser Vollkommenheit teilnehmen will, wer darnach strebt, zu einem der freien Kinder des Reiches zu werden, muß vor allem die gegebene Ordnung der Kirche gehorsam annehmen, als die unersetzliche Grundlage dessen, was die Kirche sein soll, als die vorhandene Wirklichkeit, von der die Bewegung zur idealen Kirche oder zum wahren Ziele alles Seienden ausgehen muß. Gleich stark irren diejenigen, welche die vorhandene Kirche für die endgültige Wirklichkeit halten, die folglich eines inneren Wachstums der in ihr liegenden Kräfte und Gaben nicht bedarf, wie auch die, welche nur das abstrakte Ideal der Kirche annehmen, ihren wirklichen Anfang verwerfend: die ersteren verkehren die lebendige Wahrheit der Kirche in eine tote Ueberlieferung, die zu nichts mehr begeistert; die letzteren machen aus ihr einen willkürlichen, von der Wirklichkeit abgetrennten, und daher zu jeder Leistung unkräftigen Traum; die einen wie die andern sehen nicht, daß eine unverrückbare und absolute Grenze zwischen der idealen Vollkommenheit der Kirche und ihrer faktischen Wirklichkeit nicht existiert und daß die wichtigste Aufgabe der Menschheit gerade darin besteht, jene konventionelle, bewegliche Grenze einzuengen, ausgleichen und schließlich ganz zu vernichten, welche die Kirche der Zukuft von der Gegenwart scheidet. Ein und derselbe Baum christlichen Lebens senkt tief seine Wurzeln in die fruchtbare Erde der kirchlichen Wirklichkeit und streckt seinen Gipfel stetig zum Himmel und seiner Vollendung.

16. Die Kirche als soziale Institution.

„Das Wort vom Reiche, vom Menschensohne in die Seelen seiner Jünger gesät, keimte, ging auf und zeigte die ihm eigenen Formen, es erschien als die Kirche. Diese Formen,

die die Kirche bilden, sind an sich selbst ideal und vollkommen, aber sie haben ihren Stoff noch nicht ganz in Besitz genommen, haben noch nicht die ganze Natur und das Menschenleben durchdrungen. Deshalb hat sich in der irdischen Kirche das Reich Gottes noch nicht offenbart; es ist nur in der Offenbarung begriffen: es ist nicht vollendet, sondern geht nur seiner Vollendung entgegen. Die Kirche ist ein Göttlicher Bau und obgleich der Plan zu diesem Bau von oben gegeben und nicht geändert worden ist, erstreckt sich das Gebäude selbst in die Breite und Höhe zum Preis seines Erbauers, «durch welchen der ganze Bau zusammengefügt ist und wächst zu einem heiligen Tempel im Herrn, durch welchen auch ihr mit aufgebaut werdet zur Behausung Gottes im Geist» (Ephes. II. 21, 22.)*)

Wenn wir daran glauben, daß das Reich Gottes zur Erde herabgekommen ist, so müssen wir seinen schon vorhandenen Erstling — die sichtbare Kirche, anerkennen und, an diesem Erstling nicht Genüge findend, seiner Verwirklichung in idealer Vollendung zustreben. Diese Vollendung des Reiches Gottes kann nicht anders realisiert werden als vermittels der Teilnahme des freien menschlichen Willens. Damit aber die relative menschliche Freiheit nicht einen dem unbedingten Zwecke Gottes widersprechenden Weg wählte, „ist alle Gewalt im Himmel und auf Erden D e m gegeben, der vermöge einer sittlichen Heldentat, aus Seiner menschlichen Freiheit die richtige Form für die Fülle des Göttlichen Lebens gemacht hat. Und wenn Christus in der Kirche lebt und ihr Leben gibt als das Prinzip der Gnade und Wahrheit, dann wohnt und wirkt in der Kirche ebenfalls das Prinzip der Macht Christi. Und so wie die Wohltat und Wahrheit nicht in ihrem (für die irdische Menschheit) unsichtbaren geistigen Mittelpunkte bleiben, sondern äußere, objektiv-reale Modi ihres Wirkens besitzen (in den kirchlichen Sakramenten, im Worte Gottes), so beschränkt sich auch die geistige Macht Christi nicht einzig auf die geheime, uns größtenteils unbekannte Weltregierung, sondern besitzt ihre auch uns sichtbaren, bestimmten und beständigen Formen und Werkzeuge, die an sich selbst, in ihrer realen

menschlichen Zusammensetzung kein eigenes Prinzip der Macht besaßen, aber als sichtbare Vertreter der Macht Christi dienen. Diese sichtbare Gewalt, welche die Kirche zu einer sozialen Einrichtung macht, ist die notwendige Vermittlung zwischen dem absoluten Ideal der Kirche oder des Reiches Gottes und der religiösen Wirklichkeit der einzelnen Personen, die dieses Ideal realisieren wollen. Nach der einzigen Persönlichkeit Christi soll das religiöse Leben sich nicht mehr individuellen, sondern sozialen Aufgaben zuwenden. Nur gestützt auf die soziale Macht der Kirche kann eine persönliche Tat die Menschheit in's Reich Gottes bringen"*)

17. Die Alleinherrschaft Christi im Himmel und auf Erden.

Christo ist alle Macht gegeben. In der Menschenwelt existieren drei Hauptgewalten: die priesterliche Gewalt, die durch das Sakrament der Handauflegung übertragen wird die Königsgewalt, die durch die sakramentale Salbung geheiligt wird nnd die Prophetengewalt, „die in einer direkten persönlichen Begabung besteht, sich in der sozialen Tätigkeit vermöge einer freien Inspiration äußert, aber gerechtfertigt und befestigt wird durch Verdienste und Frömmigkeit."**). Christo gehören alle drei Gewalten, alle drei Würden und Dienste: in Ihm haben ihren Ursprung die hohenpriesterterliche, die königliche und die prophetische Macht; Christus ist der Führer nicht nur der Kirche, sondern auch des christlichen Staates und der christlichen Gesellschaft. Rechtlos ist die Regierung, die sich von der Quelle aller Macht scheidet; falsch sind die Bestrebungen des Volkes, das sich wider die Herrschermacht Christi erhebt; fruchtlos ist „das Prophetentum, das seinerseits Christi Sache erneuern und verbessern will, statt sich und andere nach dem Willen und den Geboten Christi zu verbessern. Verurteilt ist der Prophet oder Lehrer oder Führer des Volkes, der, statt Christo zu folgen und Seinem Beispiel nachzuahmen, denkt, durch Raub ihm gleich zu werden, sich eigenmächtig eine scheinbare Bedeutung beilegend; während der wahre Prophet, sich im Geborsam mit Dem vereinigend, der sogar bis in

den Tod gehorsam war, die wirkliche Gewalt von Dem empfängt, dem alle Gewalt gegeben ward“**)

Wahre Macht kann einzelnen Menschen nur angehören als Teilnehmern an der Macht Christi: die Kette des Gehorsams dessen, der Macht verleiht, muß hinaufreichen bis zum Sohne Gottes selbst, an keinem menschlichen Kettengliede stehen bleibend, denn die wahre Macht, die auf der Vereinigung der Göttlichen Kraft mit der menschlichen Freiheit beruht, ist ursprünglich nur im Gottmenschen möglich und nur von ihm kann man sie empfangen. „Der Himmel ist im Evangelium das Gebiet der reinen wahren Wesen, die bei Gott weilen: die Erde — das Gebiet des Seins, das zeitweilig von Gott getrennt ist und sich mit ihm vereinigen soll. In Christo liegt das reale Prinzip dieser Vereinigung. Bis zu Christo lebte der Mensch nur auf der Erde, hatte unklare Gedanken über die Wahrheit und suchte in verworrenem Streben nach dem unbekannten Gotte. Die Wahrheit war hier kraftlos, und die irdischen Kräfte in Religion und Leben der Heiden entsprachen nicht der Wahrheit oder gaben von ihr eine verkehrte Darstellung. Die gedachte Verneinung des Erdenlebens (z. B. im Buddhismus) offenbarte noch nicht ein neues besseres Leben; die Erde war sich selbst eine Last und strebte zum Himmel hinauf, erreichte ihn aber nicht und vermochte es nicht mit ihren eignen Kräften.

Als jedoch in Cristo das Licht Gottes selbst auf die Erde herabkam und den reinen Stoff der Erde mit sich vereinigte, da wurde die himmlische Wahrheit zu einer Macht auf Erden und die irdische Macht erhielt ihre wahre Grundlage“**)

Nachdem die Wahrheit realiter erschienen ist, besteht unsre hauptsächlichste Aufgabe nicht mehr darin, die Wahrheit zu suchen und über sie nachzudenken, sondern darin „die Wahrheit zu wirken, nicht mehr darin, nach dem himmlischen Ziele auf irrenden Erdenwegen auszuziehen, sondern die irdische Offenbarung der himmlischen Wahrheit in ihrer lebendigen Augenscheinlichkeit anzunehmen und, von dieser Offenbarung ausgehend, auf den in ihr angegebe-

nen Wegen, der vollen Verwirklichung der eröffneten Wahrheit in uns selbst und in der ganzen Welt entgegenzugehen.

Die lebendige Einheit der Gottheit und der Menschheit tat sich kund als ein Faktum, und damit ist unserm Verstande ein absoluter Stützpunkt gegeben worden; diese Gottmenschliche Einheit in der Person Christi erhielt alle Gewalt im Himmel und auf Erden, und damit erhielt unsre praktische Tätigkeit eine absolute Grundlage.

Wir sahen, daß die Gottesherrschaft im Himmel unsrer bedarf als eines wirklichen Gegenstandes ihrer Tätigkeit: zugleich jedoch bedarf auch die Gottesherrschaft hier auf Erden der himmlischen Wesen als der Grundprinzipien ihrer Tätigkeit und als der wirklichen tätigen Kräfte. Denn dort im Himmel ist das wahre Fundament und Wesen von allem, was auf Erden vorgeht. Dort sind die Ursachen, hier nur die Folgen, dort sind die Dinge, hier nur ihr Schein; dort ist der wirkliche Körper der Wesen, hier nur ihre Schatten. Weil aber unser irdisches «Ich», das in Wahrheit nur der Schatten unsres himmlischen Wesens ist, nach einer falschen Selbständigkeit und Absonderung strebt, die natürliche Ordnung verkehrt und sich gegen die Wahrheit auflehnt, so erscheint die Wahrheit in jenem Reiche der meuternden Schatten, um sie durch die Macht ihrer Sanftmut zu besänftigen. «Sie nimmt Knechtsgestalt an, wird gleich wie ein andrer Mensch und wird an Gebärden als ein Mensch befunden«. (Philipper II, 7). Durch dieses Erscheinen des Gottmenschen wird die Alleinherrschaft im Himmel und auf Erden wieder hergestellt. Der Unterschied zwischen der irdischen und der himmlischen Welt bleibt bestehen; aber von nun an sind sie nicht mehr absolut geteilt und entgegengesetzt; denn die Macht gehört ein und demselben, und der Zweck des himmlischen und des irdischen Seins ist ein und derselbe: nämlich der vollendete Triumph dieser all-einen, himmlisch-irdischen, Gottmenschlichen Macht, — ein Triumph, in dem sie selbst als Macht aufhört und sich gänzlich als die augenscheinliche und lebendige Wahrheit zeigt"*)

18. Monarchia Sancti Petri als Transsubstantiation der ewigen Monarchie Roms.

Der Gottmensch bekam alle Gewalt auf Erden erst nach Seinem Kreuzestode und seiner Auferstehung. Bis dahin anerkannte er die Gewalt des heidnischen Kaisers: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist." Nach Solowjews Meinung verlor diese Anerkennung nach der Kreuzestat und Auferstehung, welche Gewalt über alles Fleisch in Seine Hand, gab ihren Sinn; der auferstandene Christus ist der einzige wahre Weltherrscher.

Die heidnische Monarchie aufhebend, stiftet der Heiland in der Person des Apostels Petrus die kirchliche Weltmonarchie. Diese Stiftung bildet den Wendepunkt im historischen Leben der Menschheit: den Punkt, dem ihre ganze bisherige Entwicklung zugestrebt hatte und von dem all ihr weiteres Wachstum ausgeht. Die ganze vorchristliche Geschichte der Menschheit stellt sich für Solowjew dar als die Bildung des ökumenischen Körpers der Menschheit oder, was dasselbe ist, als die Bildung der natürlichen Weltmonarchie; die ganze christliche Geschichte — als die Beseelung dieses Körpers durch den Gnaden-Odem des Gottmenschlichen Lebens, als die Ausbildung und Entwicklung der geistigen Weltmonarchie auf dem Fundament und im Rahmen der natürlichen Monarchie. Als Bindeglied zwischen der alten oder heidnischen und der neuen oder christlichen Geschichte ergibt sich das Schicksal des Volkes, das unter der besonderen Führung des lebendigen Gottes die Wege für das Erscheinen des Gottmenschen bereitete. Während der Zeit, wo Israel die natürliche Leiblichkeit des individuellen Gottmenschen, bereitete „haben die andern historischen Völker der alten Welt den sozialen Körper des kollektiven Gottmenschen, nämlich der ökumenischen Kirche ausgearbeitet"*). Für die wichtigsten Versuche auf diesem welthistorischen Wege, um die Menschheit in Christo zu einigen, hält Solowjew die Entwicklung der einzelnen nationalen Monarchien, die nach der Herrschaft über die ganze Welt strebten, sie aber nicht erlangten. Deshalb konnten weder die assyrisch-babylonische Monarchie, noch

die medisch- persische, noch die Monarchie Alexanders von Makedonien und der Diadochen, für die christliche Einheit eine genügende historische Grundlage schaffen.

Der erste römische Kaiser ersetzte mit Erfolg religiöse Glaubensmeinungen und Prinzipien, die zur Bildung neuer staatlicher Organismen führen, durch die Waffen der Legionen und persönliche Begabung. Aber äußere Kraft und persönlicher Erfolg sind nichts Dauerndes: die gottesfästerliche Apotheose des Cäsar konnte nicht verhindern, daß in der um Rom geeinten Menschheit unter den Trägern der höchsten Gewalt Verbrecher und Wahnwitzige auftraten. Die Willkür der Tyrannei konnte nicht der Ausgangspunkt sein zu der Einheit, der das Göttliche Wort zustrebte, das sich individuell mit der Menschennatur verbunden hatte und das kollektive Wesen der Menschhei sozial mit sich verband. Diese soziale Verbindung konnte sich nur verwirklichen vermittels einer auf der Wahrheit gegründeten Macht. „Dem falschen Menschengotte der politischen Monarchie stellte der wahre Gottmensch die geistige Macht der kirchlichen Monarchie entgegen, die sich auf Liebe und Wahrheit gründete."*) Die neue Macht vernichtet eweder die Weltmonarchie noch die internationale Einheit; sie ließ das Zentrum dieser Einheit auf demselben latze. Aber der Charakter der höchsten Gewalt, ihr Ursprung und ihre Würde erfuhren eine völlige Erneuerung. Das Christentum zeigte der Welt das wahre Rom, die wahre Grundlage der universellen Einheit, indem es an die Stelle des Imperiums der Kraft die Kirche der Liebe setzte; an die Stelle der Knechtschaft von Untertanen, die der Willkür eines sterblichen Fürsten unterworfen sind — die freie Einwilligung des menschlichen Glaubens und der menschlichen Liebe in die Göttliche Wahrheit und Gnade. Es ist nicht Zufall, daß Christus als Ort für die Verkündigung seiner wahren Monarchie die Umgebung von Tiberias gewählt hatte, und „vor dem Angesicht der Denkmäler, die von dem Beherrscher des damaligen falschen Rom Kunde gaben, weihte Er den künftigen Beherrscher des wahren Rom, indem Er auf die mystische Benennung der Ewigen Stadt (Roma = Amor) und

auf das oberste Prinzip seiner neuen Herrschaft hinwies: «Simon Johanna, liebst du mich mehr als diese?»“*) — Für seine soziale Wirksamkeit wählte das göttliche Wort die schon beim Menschengeschlecht vorkommende Einheitsform, die Weltmonarchie. Freilich stürzte Christus den falschen Herrscher in ihr; aber die ewige Stadt als das Zentrum der obersten Einheit des Menschengeschlechts, hat der Heiland nicht zerstört; Er hat Rom nur transsubstanziiert; Er hat diese soziale Form, in welche das Reich Gottes gegossen werden sollte, bloß wiedergeboren, durchgeistigt und geheiligt; er hat die Weltmonarchie Roms nur bekräftigt und verewigt, indem er ihr die wahre theokratische Grundlage gab. Die ewige Stadt gab den beständigen Rahmen ab für die Herrschaft Gottes auf Erden: die unerschütterlichen Felsen des Kapitols wurden zum biblischen Steine geweiht, auf den Christus seine Kirche gründete.

Die Transsubstanziation des Menschlichen in Göttliches darf sich nicht auf das sichtbare Zentrum der ökumenischen Einheit allein beschränken. Wenn sogar materielle Elemente unsres Lebens in den heiligen Sakramenten ihre Substanz verwandeln und geweiht werden, so soll das soziale und politische Leben der Menschen sich um so mehr einer Transsubstanziation unterwerfen. Die transsubstanziierte oder, was dasselbe ist: die vollkommene Gemeinschaft soll die unvollkomene Gesellschaft ersetzen. Diese Gesellschaft wird durch das Reich Gottes nicht ausgeschlossen und nicht vernichtet; im Gegenteil, das ewige Reich zieht sie allmählich in sein Gebiet hinein, verhilft ihr zur Wiedergeburt, Weihe und Verklärung. Das kollektive Leben der Menschheit soll mystisch transsubstanziiert werden, dabei jedoch die äußeren Formen der menschlichen Gesellschaft behalten; indem sie die Weihe und innere Umwandlung erfahren, sollen diese Formen als reale Grundlage und sichtbare Werkzeuge der sozialen Wirksamkeit Christi in Seiner Kirche dienen, die ihrerseits die ganze Menschheit umfaßt.

Die wichtigste dieser Formen ist die Monarchie: nur von monarchischer Gewalt geleitet, kann die Kirche einig sein. Christus selbst hat diese Gewalt bestätigt, indem er sie ganz

und gar einem seiner Apostel übergab. Träger dieser Gewalt sind nur die Thronfolger Petri — die Römischen Päpste, und nur die von ihnen regierte Kirche bejaht und bewahrt das Prinzip der ökumenischen sozialen Einheit gegenüber dem Egoismus der Individuen und dem Partikularismus der Nationen. Die Schlüsselgewalt des Reiches Gottes ist einem obersten Apostel gegeben worden: sie erstreckt sich offenbar auf den ganzen Bau der sichtbaren Kirche, umfaßt die allgemeine Verwaltung des Reiches Gottes auf Erden. Der Apostel Petrus erhielt diese Macht unmittelbar, nachdem er die wahre Lehre bekannt hatte: „Du bist der Sohn des lebendigen Gottes". In der Kirche ist die Verwaltung von der wahren Lehre nicht zu trennen. Die oberste Gewalt kommt in ihr demjenigen zu, der in der religiösen Sphäre die Einheit des wahren Glaubens repräsentiert. Die Schlüssel zum Reiche gehören ausschließlich demjenigen, den Christus für das Bekennen des wahren Glaubens zum Grundstein der Kirche gemacht hat.

19. Das gegenseitige Verhältnis der drei Gewalten in der freien Theokratie.

Der Heiland vereinigte in sich die hohepriesterliche, die königliche und die prophetische Gewalt. Diese drei in Christo vereinigten Dienste müssen auch in Seinem sozialen Leibe vereinigt sein. Durch ihre Uebereinstimmung wird die Einheit der sichtbaren Kirche, ihr regelrechtes Leben und ihre Entwicklung aufrecht erhalten. Seinen menschlichen Vermittlern gibt Christus dreifache Vollmachten. „Zum Zweck der beständigen sichtbaren Leitung der christlichen Welt heiligt Er die geistliche menschliche Gewalt, segnet Er die königliche Gewalt in der Menschheit und beseelt er die Seinigen zu freiem Prophetentum". Das Primat in dieser Dreieinigkeit muß ohne Zweifel der geistlichen Macht gebühren. Aber diesen Vorrang darf man durchaus nicht mit despotischer Macht gleichsetzen. Denn gerade „das Wesen der Theokratie — die freie Wechselwirkung zwischen dem Göttlichen und Menschlichen — schließt die despotische Gewalt des Priestertums über das Volk völlig aus. In der

wahren Theokratie haben die Vertreter der geistlichen Gewalt ihre Macht nicht als einen Selbstzweck erhalten, sondern als ein unumgängliches Mittel zum Wohle der ganzen Welt. Zur freien theokratischen Wechselwirkung ist die Selbständigkeit der ganzen Gesellschaft gerade so nötig wie die Selbständigkeit des Priestertums. Dies letztere repräsentiert in der Theokratie hauptsächlich die Göttliche Seite, und das übrige Volk hauptsächlich die menschliche Seite; jedoch die eine wie die andere ist gleich notwendig zur Gottmenschlichen Form der Regierung.

Es versteht sich von selbst, daß, ebenso wie das Priestertum nicht die absolute Aeußerung des Göttlichen Prinzips ist, so andererseits dem Volke das innere Teilhaben an der Gottheit (auch abgesehen vom Priestertume) nicht versagt ist. Im Volke steckt Göttliche Heiligkeit ganz ebenso, wie in der Priesterschaft auch menschliche Schwäche und Unwürdigkeit steckt. Der ganze Unterschied liegt in der relativen Bedeutung und Stellung dieser zwei Elemente in dem einen und andern Teil des theokratischen Ganzen. Die innere Heiligkeit des Volkes ist bloß ein noch unentwickelter Keim der sich anbahnenden Heiligung; das schlechte menschliche Element im Priestertum ist nur ein noch nicht ausgeschiedener Rest des früheren sündhaften Zustandes. In der Hierarchie (ihrer eigenen Idee gemäß, nach dem Ausdruck der Einsetzung) ist das menschliche Prinzip ganz und gar Gott geweiht; es soll nur der Träger, der Ausdruck und das lebendige Werkzeug der Gottheit sein. Und wenn nichtsdestoweniger dies menschliche Prinzip (etwa der Egoismus im weitesten Sinne dieses Wortes) auch hier, außerhalb der Unterordnung unter die Gottheit, seine besondere Selbständigkeit zeigt, so ist das etwas Zufälliges, sich nebenbei Ereignendes, nicht mit dem Wesen des Gottesdienstes selber Verbundenes, Dagegen in der weltlichen Hälfte bekommt, eben dadurch daß das Priestertum aus ihr ausgeschieden ist, das menschliche Prinzip den ersten Platz, es bildet die positive und überwiegende Grundlage des weltlichen Lebens. Die Göttliche Einwirkung deckt zuerst nur die wettlichen Interessen, gibt ihre Sanktion dazu und

erst vermittels eines langen und allmählicheu Prozesses durchdringt und verwandelt sie das Leben der ganzen Welt, bis die ganze Welt zum Träger und Ausdruck der Gottheit, zum königlichen Priester werde, der nicht mehr einer besonderen Hierarchie, besonderer Vermittler zwischen sich und Gott bedarf. Aber das ist erst das höchste Ziel, zu dem die Menschheit erzogen wird; jedoch während des Edukationsprozesses selbst bilden die eigenen menschlichen Interessen der Welt das Hauptmotiv ihres Lebens, das dem Göttlichen Prinzip unterworfen aber noch nicht von ihm durchdrungen ist"*).

Das Christentum bringt eine ganz neue Auffassung von der königlichen Gewalt und ihrem Verhältnis zur hohenpriesterlichen hervor. „Im rechtgläubigen Cäsar des neuen Rom waren alle heidnischen Elemente der kaiserlichen Idee dank dem Christentume gereinigt und wiedergeboren; der Orient brachte sein Bild des Herrn als des obersten Fürsten; Hellas bot die Idee des Kaisers, als des weisen Regenten, des Hirten der Völker; Rom gab seine Vorstellung vom Imperator als vom verkörperten Staatsgesetze; das Christentum verband das alles mit der höheren Bestimmung des rechtgläubigen Cäsar als des vorzugsweisen Dieners der wahren Religion, als des Verteidigers und Hüters ihrer Interessen auf Erden. Indem unsre Religion Christo eine besondere kaiserliche Würde zuerkennt, erteilt sie der Staatsgewalt die höchste Weihe und macht den christlichen Kaiser zu einem ganz selbstständigen wirklich obersten Regenten. Als Gesalbter Gottes ist der von Gottes Gnaden regierende christliche Herrscher unabhängig vom Belieben des Volkes. Aber die nach unten unbegrenzte Macht des christlichen Cäsar ist nach oben begrenzt: der christliche Cäsar, der ein Vater und Fürst des Volkes ist, soll ein Sohn der Kirche sein. Dabei sollen die Cäsaren, weil sie mit Christo selbst nicht durch eine wirkliche Nachf lge verbunden sind, ihre Weihe von den direkten Vertretern der Gewalt Christi, von den Oberpriestern der Krche erhalten, was auch in der heiligen Handlung der Salbung und der Kaiserkrönung geschieht. Das gibt der kirchlichen

Hierarchie keinerlei Herrscherrechte auf dem Gebiete des Staates, aber es verpflichtet den Caesar ein ergebener Sohn der Kirche und treuer Diener der Sache Gottes zu sein; nur unter dieser Bedingung hat er die Bedeutung des christlichen Cäsar, eines der Organe, die die wahre Theokratie bilden"*).

„Unterwerft euch niemals, — so wendet sich Solowjew an die Diener der Kirche — der weltlichen Gewalt; denn der Vater kann nicht der Untergebene des Sohnes sein aber versucht auch nicht sie zu knechten; denn der Sohn ist frei"**).

So bedeutet denn die Abhängigkeit der kaiserlichen Gewalt von der priesterlichen durchaus nicht eine juridische Unterordnung, die zur unbeschränkten Selbstherrschaft der Geistlichkeit oder der „Theokratie mit Zwangsgewalt" (Klerikalismus) führt. Die Beschränkungen welche der weltlichen Gewalt die geistliche auferlegt, sollen nicht einen äußerlich juristischen, sondern innnerlich moralischen Charakter haben. „Um die im Argen liegende Welt zu retten, soll das Christentum sich mit dieser Welt mischen; damit jedoch die menschlichen Repräsentanten der Göttlichen Tatsache, die irdischen Hüter und Werkzeuge der transzendentalen Wahrheit und absoluten Heiligkeit in diesem tatsächlichen Kampfe gegen das Uebel nicht an ihrer heiligen Würde Schaden leiden und damit sie nicht, während sie die Erde retten wollen, den Himmel vergessen, darf ihre politische Tätigkeit nicht eine unmittelbare sein. Wie der Göttliche Vater durch den Sohn, Sein Wort, wirkt und sich in der Schöpfung kundtut — ganz ebenso soll Gottes Kirche, die geistige Vaterschaft, das ökumenische Papsttum vermittelst des christlichen Staates wirken und sich in der Außenwelt bezeugen als die Cäsarengewalt des Sohnes. Der Staat soll das politische Organ der Kirche sein. Der weltliche Fürst soll das Wort des geistlichen sein. Dergestalt erledigt sich die Frage nach dem Vorrange zwischen diesen zwei Mächten von selbst: je mehr sie das vertreten, was sie sein sollen, desto vollständiger wird die Gleichheit zwischen ihnen und desto freier sind sie beide. Wenn der Staat, bei gehöriger

Beschränkung auf die weltliche Gewalt, seine moralische Sanktion von der Kirche erbittet und erhält, und wenn diese, sich als höchste geistliche Autorität behauptend, den Staat mit der äußeren Wirksamkeit betraut, dann wird zwischen ihnen der engste Zusammenhang hergestellt als gegenseitige Abhängigkeit; wobei jedoch jede Kollision und jede Bedrückung gleicherweise ausgeschlossen sind. Wenn die Kirche die Lehre von Gott bewahrt und auslegt, und wenn der Staat alle seine Kräfte auf die Erfüllung dieser Lehre verwendet, indem er die gesellschaftliche Ordnung der christlichen Idee gemäß umwandelt und so in der Totalität menschlicher Existenz die praktischen Bedingungen und äußeren Mittel für die Verwirklichung eines gottmenschlichen Lebens herstellt — dann ist es evident, daß jeder Antagonismus der Prinzipien und Interessen verschwinden muß und der friedlichen Arbeitsteilung an der gemeinsamen Sache Platz macht"*).

Zur freien theokratischen Wechselwirkung ist die Selbständigkeit des Priestertums, das vorzugweise die Göttliche Seite repräsentiert und auch die Selbständigkeit der ganzen Gesellschaft oder der überwiegend menschlichen Seite an der Theokratie notwendig. Die Kirche soll die weltliche Wirklichkeit, sie sich anähnelnd, umschaffen, nicht aber auf ihr Niveau herabsinken und sich nicht hineinziehen lassen in das blinde Spiel niederer Kräfte und Leidenschaften, wie sie sich auf der Arena der Weltgeschichte entfalten.

Die Aufgabe die Theokratie besteht nicht darin, daß die Hohenpriester zu Cäsaren werden, sondern daß die Cäsaren sich zu einer alle ihre Handlungen bestimmenden moralischen Vereinigung mit den obersten Trägern der geistlichen Gewalt erheben. Damit die Kirche alle weltlichen Kräfte wirklich zu sich heranziehe und doch nicht zugleich in deren verblendete Streitigkeiten hineingerate, ist eine ununterbrochene Tätigkeit der freien menschlichen Grundanlage nötig; diese äußert sich vorzugsweise im Prophetentum: nur der nie zu erschöpfende freie Odem des Geistes Gottes, der die Propheten aus der Menge des Volkes aufstehen läßt, flößt der Vereinigung der drei theokratischen Gewalten oder

Dienste die volle Erlösungskraft ein. „Nicht dazu hat Christus das Göttliche und das Menschliche in seiner individuellen Person vereinigt, damit es in seinem sozialen Leibe getrennt bleibe. Als Priester, als Cäsar und als Prophet gab Er der christlichen Gesellschaft in der dreieinigen Monarchie ihre absolute Form. Als Er die Kirche auf Sein Priestertum gründete, den Staat durch Seine Kaisergewalt heiligte, sorgte Er auch für ihre Einheit und ihre harmonische Entwicklung, indem er die freie und lebendige Fortwirkung seines prophetischen Geistes der Welt hinterließ. Und wie das Priestertum und die Cäsarengewalt des Gottmenschen sein Göttliches Wesen vermittels menschlicher Organe manifestieren so muß auch Seine Prophetenwürde in ähnlicher Weise zum Ausdruck kommen. Man muß daher in der Christenwelt einen dritten obersten Dienst anerkennen, der in der synthetischen Einheit der beiden ersten besteht und der Kirche wie auch dem Staate das vollkommen geeinigte Ideal der vergotteten Menschheit als höchstes Ziel ihrer gemeinsamen Betätigung vorhält.

Der Prophetengeist konnte im ökumenischen Leibe Christi nicht versiegen und erlöschen. Er weht, wo er will und redet zu allen in der Welt — zu den Priestern, den Fürsten, den Völkern".*)

20. Die freie Vereinigung der Theologie mit der Philosophie und der Wissenschaft — eine Aufgabe des freien Prophetentums.

Dem freien Prophetentum kommt es auch zu, die Rechte des philosophischen Denkens und der wissenschaftlichen Forschung gegen die Eiferer einseitig aufgefaßter kirchlicher Dogmen zu verteidigen. Der prophetische Geist spricht zu den Hütern der heiligen Ueberlieferung: „Nicht eine tote und erstarrte Tradition ward euch anvertraut; die Offenbarung des lebendigen Gottes und seines Christus kann nicht ein geschlossenes und versiegeltes Buch sein. Christus ist nicht bloß eine Tatsache der Vergangenheit, sondern ganz speziell die Grundlage zu zukünftiger freier Bewegung und wahrem Fortschritte. Der Schatz des Glaubens ist euch

eingehändigt. Ist das ein Kapital, das man im Kasten versteckt oder in der Erde vergräbt? Ihr treuen Diener des Herrn, ihr werdet es nicht dem gar zu vorsichtigen Knechte des Gleichnisses im Evangelium nachtun; ihr werdet nicht die Lehre Christi auf eine abgemachte Tatsache reduzieren. Und in Seiner Lehre, die Seine Wahrheit bedeutet, ist Christus der Grundstein und Eckstein. Erbaut daher aus dem christlichen Dogma eine feste, aber breite Unterlage, ein unantastbares, aber lebendiges Prinzip jeder Philosophie und jeder Wissenschaft; sperrt es nicht in ein einzelnes Gebiet ein, das dem menschlichen Denken und Wissen gleichgiltig oder feindlich gegenübersteht. Die Theologie ist die Gotteswissenschaft; aber der Christengott hat sich mit der Menschheit durch unzerreißbare Bande vereinigt. Die Theologie des Gottmenschen kann von menschlicher Philosophie und Wissenschaft nicht getrennt werden. Ihr seid in eurem Glaubensbekenntnisse rechtgläubig; ihr verwerft gleicherweise die Häresie des Nestor und des Eutychius. Seid auch rechtgläubig in der Anwendung eures Glaubens! Wann ihr die Wahrheit Christi in der intelektuellen Sphäre der christlichen Welt verwirklicht, so mögt ihr an der Natur Unterschiede machen, nicht aber sie zerteilen; haltet in euren Gedanken und Lehren die innere organische Einheit des Göttlichen und Menschlichen fest, ohne Vermischung und ohne Trennung. Hütet euch davor, daß ihr, unbewußt zu Nestorianern werdend, zwei vollständige und voneinander unabhängige Wissenschaften und Wahrheiten annehmt. Versucht auch nicht, nach der Art der Monophysiten, die menschliche Wahrheit, die philosophische Vernunft und die Tatsachen der Natur und Weltgeschichte bei Seite zu lassen; übertreibt nicht ihre Wichtigkeit; aber verwerft auch nicht, im Namen des christlichen Dogmas, aus Voreingenommenheit die Zuverlässigkeit ihres Zeugnisses; das wäre ein unvernünftiges Opfer, das die fleischgewordene Vernunft nicht von euch verlangt und das sie nicht annehmen kann".*)

21. Die Verkörperung der All-Einheit in der menschlichen Gesellschaft.

Die volle und zugleich freie Einheit der drei theokratischen Gewalten hat eine solche Umgestaltung der menschlichen Gesellschaft zu ihrem Ziele, daß sie dabei, in den Verhältnissen der verwandelten irdischen Wirklichkeit, zu einer lebendigen Inkarnation der All-Einheit wird.

In der Göttlichen All-Einheit, in ihrem lebendigen Prototypus — der Weisheit Gottes, ist jene allumfassende Synthese des Universellen und Idealen von Ewigkeit her verwirklicht, die in der menschlichen Gesellschaft erst im langsamen Fortschritte der Geschichte sich vollzieht.

Eine solche vollkommene Synthese führt dazu, daß „der unbegrenzte Föderalismus mit der absoluten Zentralisation" zusammenfallen; und durch sie muß jene völlige, allgemeine Vereinigung aller Elemente erreicht werden, die ihre individuelle Freiheit, statt sie auszuschließen, geradezu voraussetzt; denn nur in freien Individuen, die in freiem Verbande mit allen anderen Individuen vereinigt sind, vermögen ihre besonderen, dem Verstande faßbaren Ideen, in deren jeder die Göttliche All-Einheit sich auf spezielle Art verkörpert, in ihrer ganzen Fülle und Vollendung zum Ausdrucke zu gelangen. — Dies Ideal — „das Ideal freier Gemeinschaftlichkeit, d. h. des positiven Gleichgewichts und der inneren Einheit aller und eines jeden",*) kann in einer ausschließlich wirtschaftlichen Gesellschaft nicht realisiert werden; weil die materiellen Triebe und Interessen, welche die ökonomischen Verhältnisse der Menschen regeln, von Natur egoistisch und exklusiv sind und folglich für die wirkliche Einheit und wahre Freiheit keine Grundlage abgeben können; der Mensch wird hierbei unvermeidlich zu einem Mittel für fremde Tätigkeit, ohne alle Beziehung auf ihr Ziel. „Aber das sittlich-soziale Ideal, das Ideal der freien Gemeinschaftlichkeit, findet seine wirkliche Grundlage weder in dem natürlichen und materiellen Elemente des Menschen noch auch in seinem rationalen und formalen Charakter, wie er sich in den juridischen und bürgerlichen Verhältnissen objektiviert und die staatliche Rechtsordnung schafft.

Wenn auch hier ein gewisses Gleichtgewicht des persönlichen und sozialen Prinzips in Gestalt juridischer Gleichheit stattfindet, kraft dessen alle vor dem allgemeinen Gesetze gleich sind, so ist doch dies Gleichgewicht etwas rein Aeußerliches und Negatives. Alle sind gleich vor dem Gesetze, das heißt, alle werden gleicherweise durch das Gesetz eingeschränkt oder alle schränken einander in gleichem Maße ein; so bilden sie hier keinerlei innere und positive Einheit; es ist nur unter ihnen die Verteilung und Beschränkung regelrecht. Innerhalb der gemeinsamen Grenzen ist jeder sich selbst überlassen; dadurch wird freilich die individuelle Freiheit bestätigt; sie ist jedoch ganz inhaltslos und unbestimmt und die innere Einheit und Gemeinschaftlichkeit geht dafür ganz verloren.“*).

Wenn demgemäß das Element des materiellen Interesses, das dem Menschen als natürlichem Wesen eigentümlich ist, nicht die Grundlage der sittlichen Gesellschaft bilden kann, noch auch das Element des Rechts, das ihm als freiem Vernunftwesen eigen ist, so ist es klar, daß das gesellschaftliche Ideal nur auf religiöser Basis verwirklicht zu werden vermag.

Im religiösen Verbande ist der Mensch nicht ein Mittel für fremde Tätigkeit, sondern ihr Zweck im wahren Sinne dieses Wortes: die menschliche Persönlichkeit ist beständiges und unbedingtes Objekt unsres Wirkens oder, was dasselbe ist: die ewige Idee, auf deren Verwirklichung alle unsre Bestrebungen gerichtet werden sollen. Der Wert eines absoluten Zweckes kann aber durchaus nicht einem partiellen und zufälligen Sein, sondern nur der absoluten Fülle desjenigen Seins zukommen, das alle in seine Einheit einschließt Jeder Mensch kann und soll für alle anderen absoluter Zweck sein, jedoch nur so weit, als in ihm das All-Eine in gewisser Weise enthalten ist und ausgedrückt wird, soweit also jeder Mensch seinem tiefsten Wesen und seiner Idee nach in der Gesamtheit des all-einigen Organismus ein notwendiges und unersetzliches Glied ausmacht. Indem wir ihn uns zum unbedingten Zwecke machen, lieben wir ihn eben dadurch mit wahrer Liebe. Aber wegen des unzertrennlichen inneren

Zusammenhanges zwischen allen und jedem, umfaßt diese Liebe ebensowohl das vollendete Ganze als auch alle dasselbe ausmachenden Einheiten. „Nur in einem solchen absoluten Sinne ist die Liebe nicht ein zufälliger Zustand des Subjekts (was sie nach der Ordnung der Natur wäre), sondern ein notwendiges Gesetz seines Seins, ohne welches es selbst keinen absoluten Wert haben kann (nämlich das sein kann, was es sein soll und will); denn diesen Wert erhält es nur durch den inneren Zusammenhang mit allen, als Träger des All-Einen; die Liebe aber ist gerade der Ausdruck dieses Zusammenhanges, dieser inneren, wesentlichen Solidarität aller"*).

Das sittliche Prinzip kann nicht nach der natürlichen Ordnung verwirklicht werden, weil diese auf dem mechanischen Zusammenhange der Interessen und Rechte beruht; es setzt notgedrungen eine andere, höhere Ordnung voraus: eine mystische und göttliche Ordnung, oder, was dasselbe ist, eine Ordnung der Liebe und des freiwilligen Eins-Seins, die alle Glieder des Göttlichen Organismus oder des lebendigen Leibes Gottes als Einheit umfaßt. Nach dieser Ordnung ist der Mensch ein gewisser präziser Ausdruck des Alls oder eine gewisse Göttliche Idee. Jedoch das mystische Prinzip, obschon im Menschen das höchste, erschöpft nicht seine Natur: der Mensch ist nicht nur eine Göttliche Idee, sondern auch freie Vernunft und Naturkraft, und alle diese Elemente sind gleicherweise notwendig für die Ganzheit des menschlichen Wesens. Die höchste Aufgabe des Menschen besteht darin, daß diese Elemente in der Einheit der lebendigen Individualität zusammenstimmen. Zu dieser Harmonie führt nur ein Weg: der Mensch soll seine Göttliche Idee in seinem natürlichen Dasein, oder, was dasselbe ist: in seinem materiellen und rationellen Elemente verwirklichen. Weil aber die Göttliche Idee nur in der inneren Einheit der Liebe zu allen Wesen besteht, die den Göttlichen Organismus ausmachen, so verwirklicht der Mensch sein Göttliches Prinzip in den niederen Elementen nicht anders als durch die Realisierung der absoluten All-Einheit innerhalb der relativen Vernunft- und Naturwelt. Das na-

türliche Element im Menschen und das rationale, in den Formen der freien Vernünftigkeit ausgedrückte Element, werden zu Mitteln bei der Verwirklichung des ewigen, im mystischen Prinzip fundierten Zweckes. Die Idee, die das ewige Sein des Menschen bildet, soll von ihm frei, oder was dasselbe ist: bewußt, angeeignet und dann vernunftgemäß in der sinnlichen Natur des Menschen und in den Erscheinungen der äußeren Wirklichkeit realisiert werden. Bei einer solchen richtigen Proportionalität der drei Grundelemente in der Menschennatur, wird das religiöse Prinzip auch zugleich zu jenem unverrückbaren Ziele, auf das alles Streben des Menschen gerichtet ist und zu dem Motor, dem alle natürlichen Kräfte der Menschheit sich freiwillig fügen.

Jede Monade, jedes Glied der lebendigen All-Einheit soll seine ewige Idee verwirklichen oder, was dasselbe ist, zu seinem vollkommenen idealen Urbilde zurückkehren. Wenn es aber so steht, dann muß offenbar durch den Grad der Annäherung einer bestimmten Person an die Verwirklichung ihrer absoluten Aufgabe der Platz bestimmt werden, den sie im kollektiven Leben der Menschheit einnimmt, und die Rolle, die sie darin spielt. Falls die gegebene Person auf der gegebenen Entwicklungsstufe die zur Lösung dieser Aufgabe nötigen Mittel nicht besitzt, dann ist es natürlich, daß sie sich freiwillig denen unterordnet, die vor ihr die höhere Stufe geistiger Vollkommenheit erreicht haben und ihr diese Mittel geben können. So wird in der idealen Gesellschaft die Wertstufe und die Macht, über welche die eine oder andere Person verfügt, ganz und gar durch die Stufe ihrer Idealität bestimmt werden müssen. „Der Umfang der Rechte soll der Höhe der inneren Würdigkeit entsprechen. Damit wird dem Recht ein positiver Inhalt gegeben, aus dem sich direkt das reale Prinzip der richtigen bürgerlichen (politischen) Ordnung ergibt, nämlich das hierarchische, das Prinzip der Macht“ *). Wenn das oberste Prinzip jeder Existenz das Prinzip der Liebe ist, so muß in der menschlichen Gesellschaft, die sich allmählich in das Reich der Kirche verwandelt, sich dies Prinzip in Hinsicht auf einen

jeden Menschen genau dem Grade seiner Entwicklung und Vollkommenheit entsprechend verwirklichen. In der bürgerlichen Gesellschaft führt demgemäß das christliche Prinzip der Liebe direkt und unmittelbar zum Prinzip der Gerechtigkeit, das in den Worten „suum cuique tribuere" ausgesprochen ist. Hier stellt die Gerechtigkeit nichts anderes dar als die notwendige Form der Liebe.

Die Kirche wird auferbaut auf dem Prinzip der Liebe, die das ewige Ziel aller und jedes ausmacht. Die sittliche Grundlage des Staates jedoch besteht im Prinzip der Gerechtigkeit; der zweite Grundsatz drückt den ersten nur vollständiger aus: die höchste Aufgabe der Gerechtigkeit besteht ja gerade darin, daß die Liebe nach der natürlichen Ordnung verwirklicht wird. Wenn nicht nach der natürlichen Ordnung alle Wesen dem absoluten Ziele gleich nahe sind, so können sie auch nicht gleich sein; denn das widerspräche durchaus der Gerechtigkeit; die Ungleichheit ist hier unbedingt nötig und dient den Zwecken der Liebe. Nach der absoluten Ordnung hinwiederum, wie sie durch die Kirche repräsentiert wird, sind alle Wesen gleich; hier gibt es zwar verschiedene Besonderheiten; aber ihre Verschiedenheit ist nicht eine solche des Wertes und der Vollkommenheit; hier ist jede Person nur Ziel allein und kann nicht als Mittel zu irgend einem andern Zwecke dienen: dagegen im Staate wird jeder Mensch, ohne daß er deshalb aufhört Zweck zu sein, zugleich auch das Mittel zur Erreichung anderer, höherer Zwecke, unter denen der höchste darin besteht, daß alle Menschen ihre absolute Idee verwirklichen. Nach der natürlichen Ordnung wird dasjenige allmählich und Glied für Glied realisiert, was mit einem Male als ein Ganzes in der absoluten Ordnung gegeben ist.

In diesem Prozesse nehmen die einzelnen Wesen verschiedene Stellungen ein; sie nähern sich in ungleichmäßiger Abstufung dem gemeinsamen und allendlichen Ziele aller Existenz und befinden sich folglich auf verschiedenen Stufen der Vollkommenheit; aus diesem Unterschiede der inneren Würdigkeit wiederum ergibt sich notwendig ein Unterschied in der Bedeutung und Macht: „Indem ein und

dasselbe Prinzip auf Wesen angewandt wird, die verschiedene Entwicklungsgrade erreicht haben, wird es notwendig zu etwas Verschiedenem"*).

Das Ideal der Gottesherrschaft soll sich allmählich nicht nur in den politischen Verhältnissen der Menschen, sondern auch in ihrem wirtschaftlichen Leben verwirklichen, das ebenso wie alle übrigen Gebiete menschlicher Tätigkeit sich immer jenem selben allumfassenden Prinzip der Liebe unterwerfen soll; oder, was dasselbe ist: es soll in die Sphäre der absoluten, allumfassenden Einheit aufgenommen werden. Gleichheit im materiellen Wohlbefinden, „Gleichheit in allgemeinem Sattsein", folgt durchaus nicht aus den Forderungen der Liebe und Gerechtigkeit; wenn es vom Standpunkte des Christentums aus unzulässig ist, daß sich ungeheure Reichtümer in wenigen Händen ohne allen Nutzen für das gesellschaftliche Ganze konzentrieren, so darf auch nicht ihre mechanische Verteilung gebilligt werden, die auf die persönlichen Besonderheiten der Menschen keine Rücksicht nimmt und ebenso wie die Taugenichtse, auch diejenigen der soliden Mittel beraubt, die über sie für das gesellschaftliche Ganze am zweckmäßigsten hätten verfügen können. Reichtum und Arbeit sollen unter den Gliedern der Gesellschaft je nach ihrer inneren Würdigkeit und ihrem bürgerlichen Werte verteilt werden. Die innere Würdigkeit der Menschen ist um so höher, je mehr die Idee der All-Einheit in ihrer Tätigkeit die persönliche Exklusivität oder den Egoismus überwiegt. Wenn nun alles, was da ist, dem Zweck der All-Einheit dienen soll, so ist es klar, daß diejenigen Menschen, die sich auf der obersten Stufe der persönlichen Würdigkeit befinden, gerechterweise die größten materiellen Mittel besitzen sollen, um diese zum gemeinsamen Wohle, oder, was das dasselbe ist, zu Liebeszwecken zu verwenden. „Auf Grund dessen wird auch das wirtschaftliche Gebiet der Gesellschaft zu einer Verwirklichung der freien Gemeinschaftlichkeit (das heißt der All-Einheitsidee in ihrer sozialen Ausprägung), und in ihr verbinden sich die während ihres Verharrens in der Abstraktion gegensätzlichen Prinzipien der Gemeinschaftlichkeit und des

Individualismus zu einer höheren Synthese; denn das erste dieser Prinzipien wird völlig befriedigt durch die Einheit des Zwecks. Diesem dient hier die ganze wirtschaftliche Tätigkeit aus dem Motiv der Liebe, die das ihrige alles andern abgibt und jeden gewaltsamen Kampf, jede vernichtende Konkurrenz ausschließt. Das zweite Prinzip wiederum, das der Individualität, kommt insofern zur richtigen Anwendung, daß der juridische Besitz materiellen Reichtums, das Recht, ihn zum Nutzen aller zu verwenden, durch den Grad der individuellen Entwicklung bedingt wird. Wenn auf diese Weise die unbeschränkte Konkurrenz, mit allem aus ihr sich ergebenden Unheil, durch die Einheit des allen gemeinsamen Zweckes ausgeschlossen wird, so wird auch die Möglichkeit, daß das Kapital die Arbeit ausbeutet, dadurch vermieden, daß in der normalen Gesellschaft die Inhaber des Kapitals die besten Leute sind, die ihre Tätigkeit nach dem sittlichen Prinzip normieren und folglich ihre Vorzüge nicht mißbrauchen können. Obgleich also die kulturellen Formen der Produktion und überhaupt der wirtschaftlichen Tätigkeit, nämlich die Arbeitsteilung, die freie Konkurrenz und die Halbierung von Arbeit und Kapital, in der normalen ökonomischen Gesellschaftsordnung bestehen bleiben, so ist doch hier die ganze wirtschaftliche Tätigkeit und ihr Ergebnis — der Reichtum, nicht Selbstzweck, sondern bloß ein Mittel oder ein Stoff, um das höhere religiöse Prinzip vollständiger zu realisieren, und dadurch verlieren alle diese Formen ihren akuten, exklusiven Charakter; sie hören auf, dem Egoismus weniger Personen zu dienen und für die Mehrzahl eine Quelle des Elends zu sein; denn hier, in der normalen, vom religiösen Prinzip geleiteten Gesellschaft, in der freien Theokratie, sind alle in einem gemeinsamen Zwecke solidarisch, und was dem einen zum Wohle gereicht, dient dem Wohle aller.

So sind denn in der normalen Gesellschaft (in der freien Theokratie) alle ihre verschiedenen Elemente, alle Seiten und Sphären der sozialen Beziehungen erhalten geblieben und existieren, aber nicht als besondere für sich abgeschlossene Gebiete, die gegeneinander gleichgültig sind oder etwa

eines nach dem Vorrang vor dem andern streben, sondern als die notwendigen Bestandteile eines und desselben komplizierten Wesens völlig solidarisch untereinander, nicht mechanisch einander beschränkend, sondern organisch einander durchdringend in innerer Wechselwirkung, so wie die verschiedenen Teile des physischen Organismus, das System der Blutgefäße und das der Muskel und Nerven einander durchdringen und in innerer Wechselwirkung stehen. Hier sind Widerspruch und Exklusivität dieser Elemente unmöglich, denn wenn alle füreinander nötig sind, so sind folglich alle zugleich selbständig und auch voneinander abhängig. Indem wir uns also auf die drei Hauptsphären der Gesellschaft beschränken, sehen wir, daß der religiöse Verband oder die Kirche, als absolute Ordnung das unbedingte Prinzip der Liebe als allgemeinen Zwack aufstellend, in diesem Sinnne ganz selbständig ist (nämlich als das Reich der unbedingten Zwecke); aber dies absolute Prinzip der Llebe muß in der natürlichen Ordnung realisiert werden, die unabhängig von der Kirche existiert; der unbedingte Zweck muß auf dem Gebiete der relativen Mittel verwirklicht werden und von dieser Seite, das heißt von Seiten der Mittel zu seiner Verwirklichung hängt das religiöse Prinzip und die Kirche vom bürgerlichen Gebiete (vom Staate) ab, das die formalen Mittel (die gerechte Staatsordnung) liefert, und vom wirtschaftliehen Gebiete (Земство), welches das materiellen Existenzmittel verschafft. Ferner hat der Staat eine ganz selbständige Bedeutung als das Gebiet der formellen Beziehungen, die von der Gerechtigkeit bestimmt werden, und als eine besondere formelle Verbindung, welche die Menschen zu einer relativen Ordnung vermöge ihres gemeinsamen Gesetzes einigt; aber gerade wegen des formellen Charakters der Gerechtigkeit bedarf es für sie irgend eines Inhalts, und von dieser Seite her ist der Staat sowohl von der Kirche abhängig, die ihm den absoluten Gehalt und das höchste Ziel gibt, als auch ebenso von der ökonomischen Gesellschaft, in der er seinen materiellen Inhalt oder den Boden für seine formelle Tätigkeit findet. Schließlich muß auch die wirtschaftliche Gesellschaft, die in ihrer ma-

teriellen Sphäre einen unabhängigen Wert hat, sich doch sowohl dem versönenden Prinzip der Liebe fügen, das sie von der Kirche empfängt, als auch dem regulierenden Grundsatze der Gerechtigkeit, den der Staat darbietet"*). Während also diese drei Gebiete in einem Sinne und in einer Beziehung voneinander unabhängig sind, hängen sie in einem anderen Sinne und in einer anderen Beziehung voneinander ab, so daß hier ein Konflikt und ein Widerstreit zwischen ihnen ganz unmöglich ist; ebenso wie ein Konflikt und eine Uneinigkeit zwischen dem vasomotorischen und dem Nervensysteme eines und desselben Organismus unmöglich ist"*).

22. Die Heiligung des kollektiven Lebens der Menschheit in den Sakramenten.

In der freien Theokratie soll die Menschheit sich allmählich in den sozialen Leib Christi verwandeln. Das freie menschliche Prinzip hat, in seiner höchsten Manifestation, als Prophetentum, das Recht sich an die Hüter der heiligen Tradition zu wenden und sie an eine Wahrheit, die sie oft vergessen, zu erinnern, nämlich, daß ihnen nicht nur die absolute Grundlage der wahren Lehre anvertraut ist, sondern auch die Grundlage der vollkommenen Gesellschaftsordnung. Die geistigen Väter der wiedergeborenen Menschheit sollen unablässig dessen gedenken, daß sie als wahrhaft Rechtgläubige gleicherweise die beiden entgegengesetzten Häresien zu vermeiden haben: den nestorianischen Liberalismus und den monophysitischen Pietismus. „Der erstere möchte ein für allemal die Kirche vom Staate trennen, das Geheiligte vom Weltlichen, wie Nestorius in Christo das Menschliche vom Göttlichen trennen wollte. Der letztere möchte, die Erdenwelt verlassend, die menschliche Seele in die Kontemplation des Göttlichen versenken und den Staat und die Nationen der Willkür ihres Schicksals anheimstellen; dies ist nur die soziale Anwendung des Monophysitismus, für den die menschliche Natur Christi in seinem Göttlichen Wesen verschwunden ist." — „Aber euch" — spricht Solowjew, der christliche Prophet, der unter denen des

letzten Jahrhunderts vielleicht der größte war, im Namen der Vertreter des freien Prophetentums, — „aber euch, ihr Bischöfe der Orthodoxie, die ihr in dem wahren christologischen Dogma die unfehlbare Formel der freien und vollkommnen Einheit besitzt, euch kommt es zu, beständig den engen Zusammenhang, der den menschlichen Staat und die Kirche verbindet, aufrecht zu erhalten, ebenso wie die Menschheit Christi in Ihm verbunden war mit dem Göttlichen Worte. Ihr sollt dem Absolutismus des Staates, der heidnisch und gottlos werden will, nicht den absoluten Klerikalismus entgegenstellen, der sich in sich selbst verschließt und mit seiner Isolierung zufrieden ist; greift nicht die Verirrung mit den Waffen nicht voller Wahrheit an; unterstützt die unbedingte soziale Wahrheit, die neben der Kirche auch den christlicben Staat verlangt, die Cäsarengewalt Christi, das Bild und das Werkzeug der göttlichen Kindschaft, wie ihr — das Bild der ewigen Vaterschaft...

Ihr Bischöfe und Priester, ihr seid die Diener der Sakramente Christi. Nach dem Dogma der Offenbarnng ist Christus der Anfang aller Wahrheiten oder der ganzen Wahrheit, — die e i n e ist ihrem Wesen nach, unendlich mannigfaltig ihrem materiellen Inhalte nach und dreifältig nach ihrer Bildungsform: theologisch, philosophisch und wissenschaftlich (so wie Christus einer ist in seiner Hypostase, unendlich mannigfaltig sofern er den idealen Kosmos umfaßt und manifestiert und dreifältig, insofern er das Göttliche Wesen mit der vernünftigen Menschenseele und der materiellen Leiblichkeit vereinigt), — ganz ebenso ist in den heiligen Sakramenten Christus das Prinzip des Lebens, des ganzen Lebens, nicht nur des geistigen, sondern auch des leiblichen, nicht nur des persönlichen, sondern auch des gesellschaftlichen. Ihr, die ihr die Opfer erhebt, Ihr seid bestellt, um in der Menschheit das mystische, aber reale Samenkorn des gottmenschlichen Lebens zu säen; ihr, die Ihr in unsre Natur die vergöttlichte Materie, die himmlische Leiblichkeit sät. Der Anfang dessen, der Urquell des überirdischen Lebens im irdischen Körper der Menschheit, muß unbedingt eine Tatsache sein, welche die menschliche Ver-

nunft übersteigt, — ein Geheimnis. Allein, jedes Geheimnis bedarf der Offenbarung; die mystischen Elemente, die vermöge der Gnadentat der Sakramente der Menschennatur eingepflanzt werden, sollen aufgehen, hervorwachsen und in der sichtbarlichen Existenz, im sozialen Leben der Menschheit sich kundtun, indem sie es immer mehr und mehr zum lebendigen Leibe Christi umwandeln. An dieser Sache der Heiligung haben daher nicht die Priester allein Anteil; es bedarf auch der gleichzeitigen Arbeit des christlichen Staates und der christlichen Gesellschaft. Das was der Geistliche mit dem mystischen Ritus beginnt, soll in seiner Gesetzgebung der christliche Fürst fortsetzen und das gläubige Volk in seinem Leben verwirklichen.

Und so wird der prophetische Geist des Christentums zu den christlichen Fürsten und Völkern sprechen: «Die Kirche gibt euch die Geheimnisse des Lebens und das Glück; eure Sache ist's sie aufzudecken und zu benutzen»**).

23. Die drei Sakramente der Menschenrechte.

Das erste christliche Sakrament — die Taufe — ist das Sakrament der Freiheit. „Der durch Christum erlöste Christ ist vor allem ein freier Mensch. Das ewige und absolute Prinzip dieser Freiheit ist mit der Gnadenwohltat des Sakraments gegeben und kann nicht durch die äußeren Beziehungen, durch die gesellschaftliche Stellung des Menschen vernichtet werden. Aber sollen in der christlichen Welt diese äußeren Beziehungen zur Gabe Gottes im Widerspruche bleiben? Der Christ, der die Taufe empfangen hat, behält seine Freiheit, auch wenn er ein Sklave ist; soll er jedoch ein solcher auch in der christlichen Gesellschaft sein? So vernichtet denn, ihr christlichen Fürsten und Völker, die letzten Spuren der heidnischen Schmach; hebt die Sklaverei und die Knechtschaft in allen ihren Formen auf, in den direkten und indirekten; denn sie alle bedeuten eine Verneinung der Taufe, — eine Verneinung, die zwar unfähig ist, die innere Gnadenwirkung zu vernichten, aber doch ihre äußere Verwirklichung stört. Aber unser Gott

ist nicht ein verborgener Gott und wenn er sich offenbart und verkörpert hatte, so war es natürlich nicht, um den Widerspruch zwischen dem Sichtbaren und Unsichtbaren aufrecht zu erhalten. Duldet es also nicht, daß der Mensch, der vom lebendigen Gotte frei gemacht worden ist, genötigt werde, wiederum im Dienst zu stehen, ein Sklave von Maschinen zu sein.“*)

Das zweite Sakrament, das der Firmelung (Salbung), ist das Sakrament der Gleichheit. Indem die Kirche jedem die heilige Salbung der Herrscher erteilt, verleiht sie allen Christen ohne Ausnahme die Messiaswürde. Der gesellschaftliche Zustand, den dieses Sakrament präformiert, kann natürlich nicht sofort verwirklicht werden, aber die Herrscher der Erde sollen nicht vergessen, daß dieses regnum sacerdotale das reale Ziel des Christentums ist. „Indem ihr aus egoistischem Interesse die soziale Ungleichheit aufrecht erhaltet, würdet ihr damit eine Reaktion des Hasses und Neides von seiten der enterbten Klassen rechtfertigen. Ihr verunglimpft das Sakrament der heiligen Salbung, wenn ihr aus den Gesalbten des Herrn aufrührerische Sklaven macht. Das Gesetz Gottes hat niemals die Ungleichheit der Geburt und des Eigentums geheiligt, und wenn ihr in eurem unredlichen Konservatismus dasjenige, was nur eine vorübergehende Tatsache ist, zu einer absoluten und ewigen Regel erhebt, so nehmt ihr alle Sünden des Volkes und alles Blut der Revolution auf euch.

Und du, o christliches Volk, wisse, daß, wenn die Kirche dir durch die Salbung die Messiaswürde verliehen hat, indem sie jeden von euch den Bischöfen und Herrschern gleich gemacht hat, sie euch nicht mit einem leeren und eitlen Titel ausgestattet, sondern eine wirkliche und dauernde Wohltat erwiesen hat. Eure Sache ist es, euch ihrer zu bedienen; denn kraft dieser Wohltat kann jeder in der gesellschaftlichen Ordnung zu einem Werkzeuge des heiligen Geistes werden. Abgesehen vom Priestertume und von der Cäsarengewalt, gibt es in der christlichen Gesells chaft einen dritten obersten Dienst, den Prophetendienst, der weder mit der Geburt noch mit einer Wahl von seiten der Gesellschaft noch

mit der priesterlichen Ordination verbunden ist. Ihn empfängt jeder Christ legal bei der Firmelung, und er kann rechtmäßig von denen geleistet werden, die der Göttlichen Gnadengabe nicht widerstehen, sondern durch ihre Freiheit ihr zur Wirkung verhelfen. So kann jeder von euch, wenn er will, nach Göttlichem Rechte durch Gottes Gnade ebenso wie ein Papst und Kaiser die oberste Macht handhaben.

Es versteht sich von selbst, daß der Prophetendienst, dessen Vollziehung einzig von inneren und rein geistigen Bedingungen bestimmt wird, nicht den Charakter äußeren Zwanges an sich tragen kann. Da der christliche Prophet in der menschlichen Gesellschaft das absolute Ideal repräsentiert, so wäre er inkonsequent und seinem Berufe untreu, falls er sich solcher Mittel bedienen wollte, die lediglich dem unvollkommenen sozialen Zustande eigentümlich sind" *).

„Die Gleichheit der obersten Würde, die von rechtswegen jeder Christ besitzt, ist nicht eine unterschiedslose Gleichheit. Alle sind von gleicher Wichtigkeit, jeder hat in den Augen aller einen unendlichen Wert, aber es haben nicht alle ein und dieselbe Verpflichtung. Die Einheit des christlichen Volkes, die auf der Gottmenschlichen Vaterschaft beruht, ist die Einheit der idealen Familie. Die vollkommene sittliche Gleichheit der Glieder einer solchen Familie hindert nicht die Kinder, den Vorrang und die Autorität ihres gemeinsamen Vaters ehrfurchtsvoll anzuerkennen noch auch sich untereinander nach den Berufen und der Verschiedenheit der Charaktere zu unterscheiden. Die wahre und positive Einheit, wie auch die wahre Freiheit bekundet und verwirklicht sich in der Solidarität oder in der Brüderlichkeit, kraft deren mehrere Menschen dasselbe sind, wie einer. Die Taufe zur Freiheit und die Firmelung zur Gleichheit werden durch das große Sakrament der Kommunion gekrönt, indem das Gebet Christi sich erfüllt: «Alle mögen eins sein, wie Ich mit Dir, Vater, eins bin!». Alle seine Jünger zu einem heiligen Abendmahle vereinigend, wollte Christus nicht vor den nationalen Spaltungen halt machen; er erstreckte die Brüderlichkeit auf alle Völker. Und wenn diese geheimnisvolle Gemeinschaft der Teilnahme am Gött-

lichen Leibe wahr und wirklich ist, so werden wir, indem wir an ihm wirklich teilnehmen, zu Brüdern ohne Unterschied der Rasse und Nationalität, und wenn wir uns, im Namen der sogenannten nationalen Interessen gegenseitig morden, so sind wir, nicht metaphorisch, sondern ganz wirklich, Brudermörder"*).

24. Die vier Sakramente der „Pflichten" des Menschen.

Die Sakramente der Taufe, der Salbung und des Abendmahls schenken allen Christen die wahre Freiheit und vereinigen sie durch die Bande der Gleichheit und Brüderlichkeit: Christus teilt allen Menschen die Messias-Würde und die höchsten Rechte der Kinder Gottes mit; aber die Verwirklichung dieser Rechte hängt vom Menschen selbst ab; der Mensch soll durch seine eigene freie Tat sich zu dem machen, was er seiner wahren Idee nach ist. Wenn der Mensch, so wie jener Knecht im Evangelium, den ihm gegebenen Schatz in die Erde vergräbt, so beraubt er sich unfehlbar der Göttlichen Segensgaben; die höchsten Rechte des Menschen legen ihm die höchsten Pflichten auf und werden ihm mit der unumgänglichen Bedingung ihrer Erfüllung gegeben.

Da der Mensch nur seiner Grundanlage nach ein Kind Gottes ist, so besteht seine erste Pflicht in dem demütigen Bewußtsein und der Anerkennung, daß die ihm gegebene Möglichkeit von ihrer realen Verwirklichung durch einen enormen Abstand getrennt wird. Diese Pflicht der Demut, — die vorzugsweise Menschenpflicht, — fixiert die Kirche im Sakramente der Buße oder Beichte. Ohne die Erfüllung dieser Pflicht ist ein positives Vorwärtskommen unmöglich: wenn der Mensch mit seinem jetzigen Zustande ganz zufrieden ist, so ist er offenbar unfähig nach seiner Vervollkommnung zu streben. Es wäre äußerst unrichtig, die Pflicht der Demut und Buße auf das Gebiet des privaten Lebens und Gewissens der einzelnen Menschen einzuschränken: noch wichtiger und fruchtbringender wäre die Demut und der auf sie folgende Verzicht auf Ruhmsucht, Hoffart, Selbstliebe und den brudermörderischen Haß in den Beziehungen zwischen den Staaten, Völkern und Gesellschaftsklassen.

Alle Sünden und Laster, die persönlichen wie die sozialen, haben ihre Wurzel in einem Grundlaster, das uns nicht nur, was das Recht betrifft, sondern auch de facto hindert Gottes Kinder zu werden. In diesem Grundlaster manifestiert sich jenes chaotische Prinzip, das die ursprüngliche Grundanlage jedes geschaffenen Wesens und aller unsrer bornierten und egoistischen Existenz ausmacht. Gott reduzierte es im ersten Menschen auf eine Ohnmacht oder auf die pure Möglickeit; jedoch, durch den Fall Adams auferweckt, klammerte sich das Prinzip des Zwistes und der Zerteilung fest an das ihm gehörige unendlich kleine Partikelchen wahren Seins; indem es sich zugleich bemühte aus diesem Partikelchen das einzige Zentrum des Weltalls zu machen. Die einzige Kraft, welche die egoistische Selbstbehauptung, durch die wir von der wahren Fülle der Gottheit getrennt werden, besiegt, die uns innerlich aus den engen Grenzen unseres falschen Daseins hinausführt und uns durch unlösliche Bande mit dem All verbindet — ist die Liebe; nur die Liebe verwirklicht unser Recht Gottes Kinder zu sein; nur sie öffnet uns den Weg zur Fülle Seiner wahren Weisheit. „Sache der Liebe ist die Wiedervereinigung des Menschen und, durch den Menschen, diejenige alles geschaffenen Seins. Hier haben wir die Aufgabe dreifacher Einigung. Erstens gilt es, den individuellen Menschen zur Totalität zu erheben, indem man ihn durch ein wahres und ewiges Band mit seiner natürlichen Ergänzung, der Frau, verbindet. Zweitens gilt es, den sozialen Menschen herzustellen, indem man die getrennte Person mit der kollektiven Menschheit zu einer stabilen und bestimmten Einheit verbindet. Drittens muß man den sozialen Menschen rehabilitieren, indem man seine innere und lebendige Einheit mit der ganzen Natur, die den organischen Körper der Menschheit ausmacht, wiederherstellt"**).

„Der Mann ist mit dem Weibe durch die Kraft der wahren Liebe verbunden, die beider Leben im absoluten Sein oder in der Idee, wie sie in Gott von Ewigkeit her existiert, identisch macht. Die wahre Liebe, die den leiblichen Besitz nur unter der unumgänglichen Bedingung des mystischen und moralischen Zusammenhanges zwischen den Liebenden

zuläßt, ist die konzentrierteste und daher auch die tiefste und stärkste, und in solcher Eigenschaft stellt sie die wahre Basis und den allgemeinen Typus jeder anderen Einignng dar. Die Kirche segnet und verewigt sie im Sakramente der Ehe. Dieses Sakrament erschafft die individuellen Elemente der vollkommenen Gesellschaft und macht aus der aufrichtigen Liebe der Geschlechter die erste positive Grundlage der gottmenschlichen Wiedervereinigung und führt auf diese Weise zur völligen Inkarnation der Weisheit Gottes in menschlichen Beziehungen.

Die wahre Ehe bringt die durch die Sünde zerstreuten individuellen Elemente der vollkommenen, oder, was dasselbe ist, der den Gottmenschlichen Bund verwirklichenden Gesellschaft, zur Wiedervereinigung. Diese Elemente müssen mit dem kollektiven Ganzen (dem sozialen Menschen) durch dieselbe allumfassende und alles einigende Kraft verbunden sein, welche das Christentum zum Hauptmotor des echten Daseins gemacht hat.

Der Mensch, der von der Gesellschaft getrennt war, weil er seine eigene, sich selbst behauptende Persönlichkeit ihr entgegengestellt hatte, kehrt zur sozialen Einheit zurück, indem er seinen Willen und sein ganzes „Ich" dem höheren Individuellen oder dem kollektiven Wesen unterordnet. In der Liebe der Gatten vereinigen sich zwei zwar gleichwertige aber verschiedenartige Existenzen; die soziale Liebe setzt unumgänglich eine bestimmte Unterordnung sozialer Einheiten verschiedener Ordnung voraus; sie kann sich nicht anders verwirklichen als vermittelst einer bestimmten Verbindung der individuellen Existenz mit der allgemeinen hierarchischen Ordnung und ihren Abstufungen, welche die formellen Beziehungen der Teile zu ihrem Ganzen bestimmen.

Diese Uebereinstimmung der Teile mit der objektiven Vernunft, die im hierarchischen Bau verwirklicht wird, und die damit verbundene Liebespflicht kollidiert nicht bloß mit dem einfachen Egoismus der einzelnen Personen: auf noch größere Hindernisse stößt sie „im Partikularismus, der uns nötigt, die Interessen der niederen Gruppen, mit denen

wir enger verbunden sind, von denen der höheren und breiteren Gruppen zu trennen. Wer die Liebe zu seiner Familie, zu seiner Korporation, zu seiner Gesellschaftsklasse oder seiner politischen Partei von der Liebe zu seinem Vaterlande trennt, oder wer dem Vaterlande außerhalb der Menschheit oder ökumenischen Kirche dienen will, der trennt das, was Gott vereinigt hatte, und wird zu einem Hindernisse der Wiedervereinigung des sozialen Menschen.

Der Typus und die elementare Realität dieser Wiedervereinigung sind in der kirchlichen Hierarchie gegeben, so wie sie im Sakrament der Priesterweihe begründet ist. In ihr liegt der Triumph der sozialen Liebe; denn kein Glied dieses Priestertums regiert und handelt von sich selbst aus und in seinem Namen: jedes ist von einer höhern Person, von dem Vertreter einer höhern gesellschaftlichen Einheit geweiht und eingesetzt worden. Alle, vom bescheidensten Priester bis zum Papste — dem Diener der Diener Gottes, alle sind in dem gegebenen Falle in bezug auf ihren heiligen Dienst absolut rein von dem sich selbst behauptenden Egoismus und dem abtrennenden Partikularismus; jeder ist bloß ein bestimmtes Organ eines solidarischen sozialen Ganzen — der ökumenischen Kirche." *)

Die Wiedervereinigung des sozialen Menschen mit Gott, die im Sakramente der Priesterweihe vorgebildet ist, schließt noch nicht den Kreis der Sakramente, der die ganze Existenz des Menschen in ihren wichtigsten Momenten umfaßt. Die ökumenische Kirche selbst ist in zwei Teile geteilt: im himmlischen, unsichtbaren Teile herrscht das Gesetz des Lebens; im irdischen, sichtbaren Teile — das Gesetz des Todes. Die Aufgabe des letzten Sakraments — des Sakraments der letzten Oelung ist es, diese Teilung zu überwinden, die Kluft zwischen dem Reiche des Lebens und dem Reiche des Todes zuzuschütten. Das Reich des Todes hat deshalb Platz gegriffen, weil der Mensch seinen von dem einen Göttlichen Prinzip abgefallenen Geist durch ein äußerliches und oberflächliches Band mit dem Erdenstaube verbinden wollte. Eine solche Vereinigung kann nur vergänglich sein und verhängt folglich unfehlbar über jedes Wesen den Tod. Den

Tod besiegen, Himmel und Erde, die unsichtbare und die sichtbare, das geistige und das körperliche Menschentum wiedervereinigen, das kann der Mensch nur, indem er sich mit allem Existierenden verbindet.

Diese Verbindung kann nicht durch die Sinnlichkeit vollzogen werden. Diese äußerliche, oberflächliche, leicht zerfallende Verbindung vereinigt den Menschen nur mit einem winzigen Teilchen eines falschen, weil ihn von seinem Ursprung trennenden Seins; den Tod wirklich besiegen kann der Mensch nur dann, wenn er sein ganzes Wesen mit allem Seienden verbindet „im absoluten Mittelpunkte, der Gott ist. Der ökumenische Mensch ist durch die göttliche Liebe wiedervereinigt, die nicht nur den Menschen zu Gott erhebt, sondern ihn innerlich mit der Gottheit identifizierend, ihm die Möglichkeit gibt, in Ihm alles, was ist, zu umfassen und mit der ganzen Schöpfung durch unzerreißbare Bande vereinigt zu werden. Diese Liebe zieht die Wohltat Gottes auf die irdische Natur herab und feiert nicht nur über das sittlich Böse den Sieg, sondern auch über seine physischen Folgen — über Krankheit und Tod. Werk dieser Liebe ist die letzte Auferstehung. Und indem die Kirche diese Auferstehung in der Lehre von der Offenbarung, wie sie im letzten Artikel ihres Symbolums dargestellt ist, predigt, präformiert und prädestiniert sie diese Auferstehung im letzten Sakramente. Im Angesichte der Krankheit und vor dem Tode ist die letzte Oelung das Symbol und das Pfand unsrer Unsterblichkeit und der uns nahenden Wiedervereinigung. Der Kreis der Sakramente wie auch der Kreis des ökumenischen Lebens schließt ab mit der Auferstehung des Fleisches, mit der Wiedervereinigung der Menschheit in ihrer Totalität, mit der endgültigen Inkarnation der Allweisheit Gottes.“*)

§ 5. Verzicht auf die Idee der äusseren Macht und Herrlichkeit der Theokratie.

> S' il est certain que la vérité ne sera définitivement acceptée que par une minorité plus ou moins persécutée, il faut pour tout de bon abandonner l'idée de la grandeur extérieure de la théocratie comme but direct et immédiat de la politique chrétienne. Ce but est la justice, et la gloire n' est qu' une conséquence qui viendra de soi-même.
>
> Sołowjew.

1. Das Schwanenlied des messianistisch-theokratischen Traumes

Sołowjew beabsichtigte seine messianistisch-theokratische Lehre in einem großen, auf drei Bände berechneten Werke, darzustellen. Von diesem Werke ist in den Jahren 1885—1887 unter dem Titel Geschichte und Zukunft der Theokratie (Untersuchung des welthistorischen Weges zum wahren Leben) nur der erste Teil erschienen. Die Ideen, die in den beiden folgenden Bänden eine breite systematische Darstellung erfahren sollten, sind— leider nur teilweise — in seinem französischen Buche Rußland und die ökumenische Kirche (1889), verwertet worden. Dem messianistischen Traum vom „heiligen Rußland", das seine sämtlichen Kräfte in den Dienst der ökumenischen Wahrheit stellen und dadurch der gesamten Menschheit den Weg zur vollen Verwirklichung der Gottesherrschaft auf Erden eröffnen wird — diesem hohen Traum seines reifen Mannesalters hat hier Sołowjew den begeistertsten Ausdruck verliehen. Das Hohelied der theokratischen Idee sollte aber auch ihr Schwanenlied werden, denn nun bricht die lange Reihe der größeren und kleineren Arbeiten ab, die der praktischen Verwirklichung des theokratischen Ideals zu dienen bestimmt waren, und unser Denker kehrt zu den grossen theoretischen Fragen, die seine Jugend ausgefüllt hatten, zurück. Eine schroffer Verzicht auf den messianistisch-theokratischen Traum wird erst nach mehreren Jahren erfolgen, man wird noch lange in Solowjews Schriften hie und da vereinzelten Aeuße-

rungen begegnen, aus denen man wohl schliessen darf, daß die Hoffnungen, die ihn mehrere Jahre vorher beflügelt, sich manchmal in seiner Seele zu regen begannen; im Ganzen wird aber jeder aufmerksame Leser seiner Schriften, die nach dem Jahre 1889 erschienen, eine wesentlich veränderte Richtung seiner Gedanken und Strebungen feststellen müssen. Die sich nun vollziehende Entwicklung in ihren Hauptmomenten zu überblicken, ist die Aufgabe, die wir auf den nächsten Seiten zu erfüllen suchen.

2. Erste Anzeichen des Wandels.

Es ist merkwürdig genug, dass die ersten Anzeichen des sich vorbereitenden Wandels, die wir in Solowjews Schriften finden, in das Jahr fallen, wo die Wogen der messianistischen Begeisterung in seinem Geiste besonders hoch stiegen. Den 21. Juli 1888, wo er gerade mit der Ausarbeitung seines französischen Hauptwerkes beschäftig war, schreibt er an Eugen Tavernier, er betrachte sämtliche Ereignisse sub specie antichristi venturi.*). Im Buche, an dem er damals gerade arbeitete, verkündet unser Denker das nahe Kommen des Gottesreiches in der Menschheit, die sich um den heiligen Stuhl Petri, als um ihren gottgestifteten Mittelpunkt zusammenscharen wird — das Erwarten des nahenden Antichristus reimt sich mit dieser Verkündigung in keiner Weise zusammen: die Menschheit stehe ja vor den Toren des Christusreiches; Rußland soll diese Tore öffnen, um vor dem nun in Seiner ganzen Herrlichkeit auftretenden Heiland zusammen mit der ganzen Menschheit das Knie zu beugen. Das Bild des Antichristus venturus paßt in diese hohe Vision gar nicht hinein, es muß auch in diesem Zeitraum nur ganz vorübergehend das Bewußtsein des grossen christlichen Weisen gequält haben, sonst hätte bei einem so durch und durch aufrichtigen Denker, der stets aus dem Innersten seiner Seele sprach, das Werk, das gerade das Hohelied des theokratischen Traumes darstellt, nicht zustande kommen können. Daß aber Solowjew mit diesem Bilde in seinem Innern zu kämpfen hatte, beweisen zur Genüge

auch einige andere Stellen in seinen Briefen an Tavernier, in denen er von der Möglichkeit eines nahen Chaos in Europa (la grande probabilité d'un chaos prochain en France et en Europe)*) spricht.

3. Vorgefühl der Russland bevorstehenden schweren Prüfungen.

Es vergeht nur kurze Zeit und die Stimmung, aus der die Erwartung des nahe bevorstehenden Chaos in Europa hervorgegangen war, wird stärker und lebendiger. In dem Aufsatz „Das Slavophilentum und seine Entartung", der bald nach dem französischen Buche verfaßt ist, schreibt unser Denker: „Es wäre ein Unding an den endgültigen Sieg der dunkeln Mächte in der Menschheit zu glauben, aber die nächste Zukunft bereitet uns Prüfungen vor, die die Geschichte noch nicht gekannt hat"**).

Sicherlich war es noch nicht die trostlose Ueberzeugung, daß die nächste Zukunft vom wilden Chaos unvermeidlich ergriffen würde: der Denker vernahm zwar schon mit seinem inneren Ohre das Grollen des herannahenden Donners, aber er gab die Hoffnung noch nicht ganz auf, daß der Sturm die Menschheit verschonen werde und daß das Christusreich auf Erden in naher Zukunft aufgerichtet werden könne. Diesen Kampf zwischen der Hoffnung auf die nahe Verwirklichung des Gottesreiches auf Erden und der Vorahnung, daß die bestia triumphans bald den größten Teil der Menschheit unter ihre Herrschaft bringen werde, erzeugt die Stimmung, in der das schöne historiosophische Gedicht geboren wurde:

Ex oriente lux.

„Von Osten Licht und Macht von Osten!"
Irán, zur Weltherrschaft bereit,
Trieb dort zum Thermopylen-Posten
Die Sklavenherden fort zum Streit.

Doch Hellas nicht umsonst verliehen
War der Prometheus-Funke Lichts,
Vor einer Handvoll Helden fliehen
Knechtseelen — bleichen Angesichts.

Wer war's, der hin zum Indus lenkte
Und Ganges seine Ruhmesschar? —
Die Phalanx Macedoniens drängte
Ans Ziel und Romas Kaiseraar.

Durch Recht, Vernunft, kraft welchen Bandes
Der Menschheit Bau zusammenhält,
Erhob, die Macht des Abendlandes,
Sich Rom und einigte die Welt.

Was gibt's noch, das der Erde fehle?
Warum schwimmt wieder sie in Blut?
Es sehnt des Universums Seele
Nach Glaubenskraft sich, Liebesglut. —

Prophetenwort trog nicht der Kühnen,
Von Osten glänzt das Licht heran,
Und was unmöglich einst erschienen —
Nun kündet's sich erfüllend an.

Gewaltig, wunderreich — ergossen
Hat weit sich dieses Lichtes Glanz
Und hat dem Morgen, dem's entsprossen,
Versöhnt die Welt des Abendlands.

Von Zukunftsträumen eingenommen,
O Rußland, hoch und stolz zugleich,
Harrst du auf eines Morgens Kommen.
Ist's Xerxes oder Christi Reich? —

4. Wachsende Zweifel an Russlands messianischer Sendung. Die Hungersnot des Jahres 1891.

Die Prüfungen, vor denen Solowjew im J. 1880 sein Volk gewarnt hatte, begannen früher als man ahnen konnte. Der russische Staat und die russische Gesellschaft zeigten sich als diesen Prüfungen nicht gewachsen — eine schwere Enttäuschung am eigenen Volke war es, die das Scheitern des russischen messianistischen Traumes hervorrief. Da aber die messianistische Idee einen der Grundpfeiler der

gesamten theokratischen Lehre bildet, so führte der Zusammenbruch der messianistischen Hoffnungen notwendig zur Revision dieser Lehre. Wie weit diese Revision sich erstreckte, werden wir unten sehen; zunächst wenden wir uns zu den Gründen, die in unserem Denker Zweifel an der Verwirklichung der dreieinigen Theokratie durch Rußland entstehen liessen.

Den ersten starken Schlag versetzte dem theokratischen Traume die schreckliche Hungersnot, die im Jahr 1891 über einen bedeutenden Teil des russischen Volkes ausbrach. Das unsägliche Elend, dem die Millionen russischer Bauern verfielen, stellte Solowjew vor die tragische Frage, ob denn ein Volk, das die elementarsten Grundlagen seiner Existenz sich nicht zu sichern vermag — ob ein solches Volk der gesamten Menschheit den Weg in das Gottesreich ebnen könne.

5. Der hohepriesterliche Dienst kann von der russischen Kirche nicht übernommen werden.

Die theokratische Lehre verlangt, daß in dem Leben der menschlichen Gesellschaft die Einheit des hohepriesterlichen des kaiserlichen und des prophetischen Dienstes verwirklicht werde. Nun war die geistliche Gewalt im russischen Volke gelähmt erstens durch die tiefe Glaubensspaltung in seiner Mitte, zweitens durch die Trennung von dem Gottgestifteten Mittelpunkt der christlichen Welt.

Die Religion des russischen Volkes, wie sie sich in seinem Glauben uud seinem Kultus offenbart, sei durchaus rechtgläubig: durch ihre dogmatischen Lehren, durch die ununterbrochene apostolische Sukzession, durch die Rechtsgültigkeit ihrer Sakramente nehme sie wesentlichen Anteil an der Einheit der ökumenischen Kirche. Leider existiere diese Einheit in Rußland nur in einem latentem Zustande und könne nicht zu lebendiger Wirklichkeit werden, denn seit Jahrhunderten sei die russische Kirche festgeschmiedet an einem greulichen Leichnam, der sich selbst zersetze und die lebendigen Kräfte der Kirche völlig zu ersticken drohe. Die offizielle kirchliche Institution mit dem „heiligen“ Synod

an der Spitze dürfe in keinem Fall als lebendiger Teil der wahren Kirche Christi gelten. Unter dieser Leitung sei die russische Kirche gleichsam zu einem Bureau oder zu einer riesigen Kanzlei geworden, welche die große Aufgabe, die Herde Christi zu weiden, mit den kleinlichen und drückenden Mitteln des deutschen Bureaukratismus zu meistern suche. Die Leitung der Kirche werde auf diese Weise Obliegenheit einer Ministerialabteilung, die ganz nach weltlichen Gesichtspunkten geordnet werde. Die Diener der Kirche werden zu Dienern des Staates und ihre Führung zu einer der vielen Funktionen der weltlichen Regierung. Die Urheber dieser Einrichtung meinten damit nur die notwendige Ordnung in die Tätigkeit der Kirche eingeführt zu haben, in Wahrheit haben sie der Kirche ihre lebendige Seele genommen. An die Stelle des Ideals einer rein geistigen Regierung habe man das Ideal einer rein äußerlichen und formellen Ordnung gesetzt. Eine Einrichtung, die von dem Geiste der Wahrheit verlassen sei, könne die wahre Kirche Christi nicht sein. Um dies einzusehen, brauche man keineswegs den geheiligten Traditionen des russischen Volkes zu entsagen, auf irgend ein Kleinod aus seinem Glaubensschatze zu verzichten. „Das einzige, das wir der Wahrheit zu opfern verpflichtet sind, ist die pseudo-kirchliche Einrichtung (l' établissement pseudc-ecclésiastique)... die zu ihrem Grunde die knechtische Gesinnung und das materielle Interesse hat und als Mittel Betrug und Gewalt anwendet"*).

Wird Rußland mit dem falschen Mittelpunkt seines kirchlichen Lebens einmal gebrochen haben, so wird es sich dem wahren zuwenden müssen. Ehe die Trennung von dem einzigen wahren Mittelpunkt der christlichen Welt — ehe diese Grundsünde, die die russische Kirche von der byzantinischen erblich übernommen hat, nicht gebüßt worden, ehe die Einheit der beiden losgetrennten Teile der christlichen Kirche nicht wiederhergestellt worden ist, könne die russische Geistlichkeit den ersten Dienst an dem dreieinigen theokratischen Werk nicht übernehmen — erst müsse die schwere Krankheit, an der die russische Kirche leide, geheilt werden, erst dann könne sie zum wirksamen Faktor

des Gotteswerkes in unserer Welt werden. Die Heilung könne nur durch die Vereinigung der Kirchen zustande kommen. Den ersten Schritt zu dieser Vereinigung solle die freiwillige Verständigung des römischen Stuhles mit dem russischen Kaiser, der das gesamte russische Staatswesen vertritt, bilden. Der nächste und wichtigste Schritt zur Verwirklichung der dreieinigen Theokratie gehöre also dem russischen Staate und seinem kaiserlichen Oberhaupte.

6. Enttäuschung am russischen Staatstum.

Die Hungersnot, die im J. 1891 das russische Volk heimsuchte, rief bei Solowjew eine schwere Enttäuschung am russischen Staate und seiner Regierungsform hervor. Das Ideal der nach unten unbegrenzten Monarchie, die die Weisungen der gottgestifteten geistlichen Gewalt im politischen und sozialen Leben durchführen soll, brach in seinem Bewußtsein zusammen. Der Zusammenbruch war vorläufig noch kein endgültiger, er hat aber unseren Denker gezwungen, sein theokratisches Schema zu revidieren und den durch Ausfallen der kaiserlichen Gewalt leer gewordenen Platz durch eine andere in der Geschichte wirkende Kraft auszufüllen.

Solowjews Freunde erzählen, daß im Zusammenhang mit der Hungersnot des J. 1891 er seine monarchistische Ueberzeugungen fallen ließ und sich öfters über die Notwendigkeit der Volksvertretung in der Staatsregierung äußerte. Zunächst wandte er sich an die gebildete russische Gesellschaft und forderte sie auf zur Linderung der ungeheuren Volksnot, eine ganz Russland umfassende Organisation zu bilden. „Ihr habt das wahre Christentum verleugnet... Ihr habt gar nichts getan nicht nur für die geistige Erziehung des Volkes in der christlichen Wahrheit, sondern ihr habt ihm nicht einmal sein tägliches Brot zu sichern vermocht. Und alle gegenwärtigen und künftigen Leiden dieses Volkes lasten auf eurem Gewissen, sind eure Sünde. Eure erste Plicht ist über diese Sünde Reue zu tun, die zweite aber eure Buße durch die Tat zu beweisen. Einigt euch, und schafft eine Organisation für das Gute ebenso wie

ihr es versteht, euch zu sammeln und eure Kräfte auf schädliche und zweifelhafte Dinge zu verwenden"*). Solowjew hoffte, daß die riesige Organisation, die zum Kampfe mit der Hungersnot gebildet werden sollte, sich allmählich zur ständigen Volksvertretung entwickeln würde, die die Leitung der Staatsgeschäfte mit dem kaiserlichen Oberhaupt Rußlands teilen könnte. Die konstitutionalistischen Ansichten in die Oeffentlichkeit zu tragen, war natürlich bei den damaligen Verhältnissen in Rußland ein Ding der Unmöglichkeit. Solowjew mußte sich auf Gespräche mit seinen Freunden beschränken und mit mehr oder minder verhüllten Andeutungen auf die Notwendigkeit einer weitgehenden Verfassungsreform in seinen publizistischen Schriften begnügen. Wird aber die kaiserliche unumschränkte Regierungsgewalt beseitigt, wer soll dann den zweiten theokratischen Dienst übernehmen? Soll die Volksvertretung an den Regierungsgeschäften teilnehmen, so auch an der wichtigsten Aufgabe des Kaisertums — an seinem theokratischen Dienste. Eugen Trubetzkoj berichtet, wie unser Denker sich eine Zeitlang mit der Idee des allgemeinen kaiserlichen Hohepriestertums herumtrug.**) Unserer wahren Idee nach seien wir alle Priester und Kaiser des Allerhöchsten: es sei also unsere Pflicht sowohl am kaiserlichen als auch am priesterlichen Dienste teilzunehmen. Eine Zeitlang träumte also Solowjew von einer Gestaltung der Gesellschaft, die man mit Eugen Trubetzkoj „demokratische Theokratie"***) nennen könnte.

7. Enttäuschuug an der russischen Gesellschaft.

Der Traum von der demokratischen Theokratie konnte nicht von Dauer sein: die russische gebildete Gesellschaft, an die sich Solowjew wandte, zeigte sehr schnell ihre Unfähigkeit, ihr Volk aus dem schrecklichen Elend zu retten. „Rußland — zu diesem Schluße kommt bald unser Denker— besitzt eine feste kirchliche Organisation, die die religiöse Tradition bewahrt und den Gottesdienst ausübt, es besitzt auch eine starke staatliche Organisation, die die Einheit und die Unabhängigkeit der Nation nach außen beschützt,

und die rechtliche Ordnung im Innern des Landes aufrechterhält. Aber eine gesellschaftliche Organisation, d. h. ein fester Verband der freien individuellen Kräfte, die solidarisch und zielbewußt, für die Hebung des Volkslebens wirken, eine solche Organisation, oder, richtiger gesagt, eine solche freie Koordination der wirkenden Kräfte fehlt uns vollständig, folglich dürfen wir von einer Gesellschaft im eigentlichen, positiven Sinne überhaupt nicht sprechen. Den Namen der Gesellschaft trägt bei uns eine chaotische amorphe Masse mit unbeständigen und zufälligen Gruppierungen der Teile, mit einzelnen Mittelpunkten, die zufällig entstehen und bald spurlos veschwinden und die deshalb nur eine plan- und fruchtlose Tätigkeit entwickeln können"*).

Von einem wirklichen weitgehenden Kampfe gegen die Hungersnot seitens der Gesellschaft konnte man überhaupt nicht reden. Der Staat hat im J. 1891—92 zur Linderung der Hungersnot über hundertfünfzig Millionen Rubel verausgabt, nur der zehnte Teil davon war auf dem Wege privater Wohltätigkeit gesammelt worden — ein elendes Almosen, das zur ungeheuren Volksnot in keinem Verhältnis stand Die allgemeinen Ursachen, die die Hungersnot hervorgerufen, blieben weiter bestehen; man hat über die Notwendigkeit ihrer Beseitigung viele schöne Worte verloren — eine wirkliche planmäßige und weitgreifende Tätigkeit zur Behebung der unhaltbaren Zustände wurde nicht einmal in Angriff genommen. Kann eine solche Gesellschaft an dem allgemeinen Fortschritt der Menchheit tätigen Anteil nehmen? „Und ohne gesellschaftlichen Fortschritt—kann man ernstlich an die historischen Erfolge und an die hohe Zukunft eines Volkes, das nicht einmal seine materielle Existenz sicherzustellen vermag, glauben?"**) Kann ein Volk, das am Hunger stirbt, seine hohe, ihm von der Vorsehung gestellte — messianische Aufgabe erfüllen?

8. Der innere Kampf um die Idee der messianischen Sendung Russlands.

Solowjews Traum von dem hohepriesterlichen und kai-

serlichen Dienste der ganzen russischen Gesellschaft scheiterte an diesen trostlosen Tatsachen. Es blieb ihm nichts übrig, als die Hoffnung, daß die russische Gesellschaft nicht nur den prophetischen, sondern auch den kaiserlichen Dienst an der theokratischen Sache übernehmen werde, fallen zu lassen.

Welche historische Kraft soll nun Rußlands messianische Aufgabe erfüllen? Oder soll Rußland seine Ohnmacht bekennen und auf die ihm zugefallene hohe Aufgabe, das Gottesreich auf Erden zu verwirklichen, ganz verzichten, da seine Kräfte zu diesem Zwecke überhaupt nicht reichen. Der Schluß lag nahe, sicherlich hatte Solowjew ihn blutenden Herzens auch mehrmals gezogen ohne aber dabei endgültig stehen zu bleiben. Die allmählich sich vollziehende Wandlung spiegelt sich in manchen Briefen Solowjews aus diesem Zeitraum, u. a. in einem Briefe, der von Solowjew um das Jahr 1893 an L. P. Nikiforow *) geschrieben worden ist: „Ueber meine französischen Bücher (die sämtlich der messianistisch-theokratischen Sache gewidmet waren W. Sz.) kann ich Ihnen gar nichts mitteilen. Ihr Los interessiert mich wenig. Wenn Sie auch nichts enthalten, das der objektiven Wahrheit widerspräche, so ist die subjektive Stimmung, sind die Gefühle und die Erwartungen, mit denen ich sie geschrieben, von mir überlebt worden".

In seiner Dichtung finden wir einen hochbedeutenden Ausdruck der Stimmung, in die unseren Denker das Scheitern seiner messianischen Hoffnungen versetzte. Diese Stimmung wurde durch die ersten Nachrichten von dem aus dem Osten nahenden Sturm wesentlich verstärkt — vorbereitet wurde sie durch die Wandlung, die sich allmählich im Innern des edlen Patrioten vollzog.

Panmongolismus

Panmongolismus, wilder Namen,
Doch klingt's mir schmeichelnd im Gehör,
Als sei er weissagend vom Samen
Der göttlichen Gerichte schwer.

Als Fäulnis an Byzanz einst nagte,
Nacht löschte göttlichen Altar —
Und man von Christo los sich sagte,
So Volk wie Priester, Fürst wie Zar:

Da hob von Osten sich die Plage —
Fremd, unbekannt ein Völkerstrom,
Und unter schwerem Schicksalsschlage
Sank in den Staub das zweite Rom.

Wohl könnte uns Byzanz belehren,
Sein Schicksal sollte Warnung sein,
Doch kannst du Rußlands Schmeichler hören:
„Du bist — das dritte Rom allein!" —

Wie nun? — Ward Gottes Geißel träge,
Ist seines Zornes Köcher leer?
Ein Völkerschwarm droht neue Schläge
Und stürmt erwachend fern daher.

China, geführt vom Machtbefehle
Östlicher Meeres-Inselwelt,
Schickt vom Malaien-Archipele
Und vom Altai sein Heer ins Feld.

Wie Heuschrecken in Riesenströmen
Giert's unersättlich nach Gewinn,
Von keiner Erdenmacht zu zähmen
Wälzt sich der Völker Schar dahin.

Dein Ruhm, o Rußland, geht in Fetzen,
Zertrümmert liegt dein Doppel-Aar,
Den Gelbgesichtern zum Ergötzen
Gab preis man deine Fahnen gar.

In Furcht und Zittern schwand der Glaube,
Wer spricht noch von dem Liebesbund? —
Das dritte Rom — es liegt im Staube, —
Ein viertes aber nennt kein Mund.

(1. Oktober 1894.)

So scharf der Verzicht auf die Idee des „dritten Roms" in dem herrlichen Gedicht hervortritt, er ist vorläufig noch kein endgültiger. Der theokratisch-messianistische Traum, dem er seine besten Schaffensjahre gewidmet, war ihm eben viel zu teuer, als daß er ihn ohne heftigen inneren Widerstand hätte fallen lassen können. Seine messianistischen Hoffnungen glimmen unter einer dicken Schicht von Asche — es wird noch eine Zeitlang dauern, bis sie ganz erlöschen: vorläufig warten sie auf jede stärkere Bewegung der Luft, um, sei es auch nur für sehr kurze Zeit, hell aufzuflammen.

Um das Jahr 1894 berichtet Solowjew Tavernier*) von einer Bewegung unter den russischen Dissidenten, die sich in der Richtung zur Katholizität entwickele. Diese Dissidenten erstreben eine rechtmäßige Hierarchie, d. h. eine solche, die sich auf apostolische Sukzession stütze. Da sie das Gewünschte aus einer morgenländischen Quelle nicht erhalten können, so bleibe ihnen nichts übrig, als sich an die einzige Quelle der wahren Hierarchie, die in Rom fließt, zu wenden. „Sie verstehen — schreibt Solowjew von dieser Nachricht freudig überrascht — welchen persönlichen Eindruck auf mich diese neuen Horizonte, die sich so unerwartet öffnen, machen." „Vous comprenez l'impression personnelle que produisent sur moi ce horizonts nouveaux ouverts d'une manière si inattendue. J'ai vu que je me suis préparé pendant ces douze dernières années (sans y penser et sans le prévoir) un rôle pratique et indispensable, que je ne me suis pas trompé et que je n'ai pas travaillé en vain même au point de vue purement pratique. Il ne s'agit plus de «jetter la bonne graine», mais de préparer et de réaliser un acte historique d'un caractère tout á fait determiné et d'une importance incalculable."**)

Wie lange die Hoffnungen, die er auf die Bewegung im russischen Dissidententum setzte, gedauert, wissen wir nicht: der weltumspannende Blick unseres Denkers, der die weitesten Horizonte im Reiche des Geistes sicher beherrschte, erwies sich gewöhnlich schwach und unzulänglich, wo es sich um die Beurteilung des täglichen Lebens und der gegenwärtigen Wirklichkeit handelte. Und doch muß ihm dies Mal bald klar geworden sein, daß ihn seine Hoffnungen getäuscht hatten.

Etwa zwei Jahre später (1896) in dem Aufsatze „Byzantinismus und Rußland"*) kehrt unser Denker noch einmal zur Frage zurück, die er in der mittleren Periode seines Schaffens in durchaus bejahendem Sinne beantwortet hatte.

Das erste und das zweite Rom sind gefallen, das dritte steht noch. Wird es das Los des heidnischen Rom und des pseudochristlichen Byzanz teilen oder wird es ewig dauern und der gesamten Menschheit den Weg in das Gottesreich weisen? Das erste Rom ist gefallen, weil das Grundprinzip seines Lebens falsch gewesen und im Zusammenstoß mit einer höheren Wahrheit nicht bestehen konnte. Was können wir aber vom orthodoxen Byzanz sagen? Das Grundprinzip seines Lebens — der christliche Glaube — ist durchaus wahr gewesen, und doch ist es den Türken erlegen? An rein materiellen Ursachen gehen die Staaten nie zu Grunde. Es war eine innere — geistige — Ursache, die den Niedergang von Byzanz hervorrief, und da sie nicht in der Falschheit des Glaubensgegenstandes bestand, so trägt die Schuld am Niedergange der falsche Charakter dieses Glaubens, d. h. das falsche Verhältnis zum Christentum: die Byzantiner haben die wahre Idee falsch verstanden und in ihrem Leben falschen Gebrauch von ihr gemacht. Der christliche Glaube war den Byzantinern ein Gegenstand subtiler theologischer Spekulation und zeremonieller Verehrung und nicht das bewegende Prinzip ihres Lebens. Stolz auf ihre Orthodoxie und Frömmigkeit wollten sie die einfache und evidente Wahrheit nicht gelten lassen, daß der wahre Glaube die Uebereinstimmung zwischen Lehre und Leben fordere

und daß der christliche Staat im Geiste Christi geordnet und geleitet werden müsse. Byzanz stellte keine höheren Forderungen an das Leben der Gesellschaft und an die Tätigkeit des Staates. Christlich in seiner Lehre, ist der byzantische Staat in seinem kollektiven Leben durchaus heidnisch geblieben: vergebens suchen wir in Byzanz auch die leisesten Spuren des Geistes, der die Weltgeschichte bewegt. Unfähig seine hohe Bestimmung zu verwirklichen, unfähig zum wahrhaft christlichen Staate zu werden, verlor Byzanz den inneren Grund seines Daseins und mußte der äußeren Uebermacht erliegen. Am Beispiele von Byzanz muß nun auch das dritte Rom lernen, von welchen Bednigungen das Gedeihen der christlichen Staaten abhängt und welche Gefahren seine Lebensberechtigung in Frage stellen können.

Hat nun Rußland am Beispiele von Byzanz auch wirklich gelernt, sein Staatsleben so zu ordnen und zu leiten, daß es den Verfall nicht zu fürchten hat?

Solowjew liefert uns einen höchst geistreichen Ueberblick über die wichtigsten Tatsachen der russischen Geschichte. Der Schluß, den er aus ihnen zieht, klingt trostlos. Rußland sei in die Fußtapfen des byzantinischen Staates getreten: der christliche Geist lebe nur in der Frömmigkeit der Kirche und wirke, wenn auch nur sehr schwach, im Privatleben des russischen Volkes fort. Das Leben des russischen Staates sei aber vom Geiste Christi völlig unberührt geblieben. Was wird nun dem dritten Rom die Zukunft bringen? Die Frage bleibt eigentlicht unbeantwortet. Man fühlt, daß Solowjew bereits erkannt hat, daß der hohe Traum des „dritten" — russischen — Rom an den Tatsachen der geschichlichen Wirklichkeit notwendig scheitern muß, es fällt ihm aber schwer, dieses Scheitern nun endgültig anzuerkennen. Der edle Patriote zieht es vor, die Frage vorläufig noch offen zu lassen. Es vergeht aber nur kurze Zeit, und der Bruch mit der messianistischen Lehre wird zur vollendeten Tatsache.

9. Das endgültige Scheitern des messianisch-theokratischen Traumes. Der eschatalogische Brief an Taverinier.

Aus demselben Jahr, in dem der Aufsatz „Byzantinismus

und Rußland" erschien, besitzen wir einen Brief von Solowjew an seinen bereits genannten Freund Eugen Tavernier, in dem der schroffe und endgültige Verzicht auf den theokratisch-messianistischen Traum nicht nur deutlich ausgesprochen wird, sondern auch in Zusammenhang mit einer wesentlich veränderten Auffassung der Geschichte der Menschheit und ihres eigentlichen Sinnes steht. Da dieser Brief zum ersten Mal von Solowjews verdientem Biographen und Herausgeber seiner Schriften Ernst Radlow in dem letzten Bande der Briefe des Denkers im Jahre 1923 im bolschewistischen, vom Abendlande abgeschnittenen Petrograd, veröffentlicht worden und den meisten abendländischen Verehrern Solowjews unbekannt geblieben ist, so erlaube ich mir seinen Inhalt zunächst durch einen längeren Auszug und zwar in Originalsprache wiederzugeben.

„Et pour commencer, je commence par la fin.

Respice finem. Sur ce sujet il n'y a que trois choses certaines attestées par la parole de Dieu:

1) L'Evangile sera prêché par toute la terre, c'est à dire que la Vérité sera proposée à tout le genre humain, ou à toutes les nations.

2) Le Fils de l'Homme ne trouvera que peu de foi sur la terre, c'est à dire que les vrais croyants ne formeront à la fin qu'une minorité numériquement insignifiante et que la plus grande partie de l'humanité suivra l'Antechrist.

3) Néanmoins après une lutte courte et acharnée le parti du mal sera vaincu et la minorité des vrais croyants triomphera complètement. De ces trois vérités aussi simples qu'incontestables pour tout croyant je déduis tout le plan de la politique chrétienne.

Et d'abord la prédication de l'Evangile par toute la terre, pour avoir cette importance eschatologique qui lui a valu une mention spéciale de la part de Notre Seigneur lui même, ne peut pas être limitée à l'acte extérieur de répandre la Bible ou des livres de prières et de sermons parmi les nègres et les papous. Ce n'est là qu'un moyen pour le vrai but qui est de mettre l'humanité devant le dillème: d'accepter ou de rejeter la vérité en connaissance de cause, c'est à

dire la vérité bien exposée et bien comprise. Car il est évident que le fait d'une vérité acceptée ou rejetée par malentendu ne peut pas décider du sort d'un être raisonnable. Il s'agit donc d'écarter non seulement l'ignorance formelle concernant les vérités éternelles, c'est à dire d'écarter toutes les erreurs intellectuelles qui empêchent actuellement les hommes de bien comprendre la vérité révélée. Il faut que la question d'être ou de ne pas être vrai-croyant ne dépend plus des circonstances secondaires et des conditions accidentelles, mais qu'elle soit réduite à ces termes définitifs et inconditionnée, qu'elle puisse être décidée par un pur acte volitif ou par une détermination complète de soi-même, absolument morale, ou absolument immorale.

Maintenant, vous conviendrez sans doute que la doctrine chrétienne n'a pas atteint actuellement l'état voulu et qu'elle peut encore être rejetée par des hommes de bonne foi à cause de réels malentendus théoriques. Il s'agit donc:

1) D'une instauration générale de la philospihe chrétienne, sans quoi la prédication de l'Evangile ne peut pas être effectuée.

2) S'il est certain que la vérité ne sera définitivement acceptée que par une minorité plus ou moins persécutée, il faut pour tout de bon abandonner l'idée de la puissance et de la grandeur extérieure de la théocratie comme but direct et immédiat de la politique chrétienne. Ce but est la justice, et la gloire n'est qu'une conséquence qui viendra de soi-même.

3) Enfin de la certitude du triomphe définitif pour la minorité des vrais-croyants ne doit pas nous mener à l'attente passive. Ce triomphe ne peut pas être un miracle pur et simple, un acte absolu de la toute-puissance divine de Jésus Christ car s'il en était ainsi, toute l'historie du christianisme serait superflue. Il est évident que Jésus Christ pour triompher justement et raisonnablement de l'Antechrist a besoin de notre collaboration; et puisque les vrais-croyants ne sont et ne seront qu'une minorité, ils doivent d'autant plus satisfaire aux conditions de leur force qualitative et

intrinsèque; la première de ces conditions est l'unité morale et religieuse qui ne peut pas être arbitraiement établie, mais doit avoir une base légitime et traditonnelle, c'est une obligation imposée par la piété. Et, comme il n'y a dans le monde chrétien qu'un seul centre d'unité légitime et traditionnelle, il s'en suit que les vrais-croyants doivent se rallier autour de lui ce qui est d'autant plus idoine qu'il n'a plus de pouvoir extérieur compulsif et que partant chacun peut se rallier dans la mesure indiquée par la conscience. Je sais qu'il y a des prêtres et des moines qui pensent autrement et qui demandent qu'on s'abandonne à l'autorité ecclésiastique sans réserve, comme à Dieu. C'est une erreur qu'il faudra nommer hérésie quand elle sera nettement formulée. Il faut s'attendre à ce que quatre vingt dix neuf pour cent des prêtres et moines se déclareront pour l'Antechrist. C'est leur bon droit et c'est leur affaire"*).

Lesen wir aufmerksam diese Darstellung von Solowjews religiösen Grundprinzipien — une courte exposition de mes principes religieux — wie er sich selbst ausdrückt — so merken wir einen sehr weitgehenden Unterschied von seiner früheren theokratischen Lehre. Es fehlt vor allem die Lehre von der Verwirklichung des Gottesreiches auf Erden durch das freie Zusammenwirken des hohepriesterlichen, des kaiserlichen und des prophetischen Dienstes. Nicht etwa daß dieser Weg als prinzipiell falsch anerkannt würde: Solowjew sieht bloß ein, daß die gefallene Menschheit als Ganzes den theokratischen Weg nicht betreten wird. Dem hohepriesterlichen Dienst spricht er allerdings seine einzigartige Bedeutung nicht ab: im Gegenteil verlangt er ausdrücklich, daß die Gläubigen, die sich für das Reich Christi entschieden haben, um den einzigen Mittelpunkt der christlichen Welt zusammenscharen und sich seiner Leitung im bevorstehenden Kampfe mit dem Antichrist unterstellen. Er gibt aber die Hoffnung vollständig auf, daß die staatliche Gewalt, die in der Person ihres kaiserlichen Oberhauptes den zweiten theokratischen Dienst übernehmen sollte, ihre Aufgabe erfüllen werde. Ist aber diese Hoffnung aufgegeben, kann der Staat die Menschheit auf dem Wege zum

Gottesreiche nicht leiten, so fällt damit auch die ganze Lehre von der messianischen Sendung des russischen Volkes. Wir finden in dem Briefe kein Wort von dem dritten — russischen — Rom: der Bruch mit den messianistischen Träumen seines reifen Mannesalters ist nun endgültig; die Zukunft seines Vaterlandes erscheint Solowjew in düsteren Farben; immer stärker wird die Vorahnung der schrecklichen Prüfungen, die ihm bevorstehen; es tauchen sogar Zweifel auf, ob dem russischen Staate sein geschichtliches Dasein erhalten bleiben werde — der russische Messianismus bricht in Solowjews Bewußtsein völlig zusammen.

10. Kein Verzicht auf die Idee der Gottesherrschaft auf Erden.

Besagt der Zusammenbruch des messianistischen Traumes, daß Solowjew auch die Hoffnung auf die schließliche Verwirklichung des Reiches Christi fallen gelassen. Dies würde den völligen Zusammenbruch seiner ganzen religiösen und philosophischen Weltauffassung bedeuten. Das große kosmische Drama, das durch den Abfall der Weltseele von dem Urquell ihres Daseins eingeleitet wird, verliert jeden Sinn, wenn es nicht zum Triumphe des göttlichen Wortes über die finsteren Gewalten führt. An diesen Triumph hat Solowjew nie gezweifelt. Nur der Weg zu diesem Ziele erscheint ihm jetzt in wesentlich verändertem Lichte.

Indem unser Denker seinen Plan der christlichen Politik entwickelt, stützt er sich auf die klaren Zeugnisse des göttlichen Wortes, die er auf die drei folgenden Hauptpunkte zurückführt: 1. Die vom Evangelium verkündete Wahrheit wird dem ganzen Menschengeschlechte zur freien Wahl vorgelegt werden. 2. Der Menschensohn wird wenig Glauben auf Erden finden; die wahrhaft Gläubigen werden am Ende der Zeiten nur eine unbedeutende Minderheit bilden: der weitaus größte Teil wird dem Antichristen folgen. 3. Trotzdem wird diese Minderheit nach einem kurzen und hartnäckigen Kampfe über die Verteidiger des Bösen einen völligen Sieg davontragen. In der mittleren Periode seines Schaffens betrachtete Solowjew die Verwirklichung des

Gottesreiches als einen allmählich sich vollziehenden und wesentlich friedlichen Prozeß. Der russische Kaiser stellt dem Nachfolger des hl. Petrus sämtliche Kräfte seines Reiches zur Verfügung und das russische Volk, das von seinen Propheten vertreten wird, widmet sich derselben hohen Aufgabe. Damals faßte Solowjew die Weltgeschichte als allmählichen Aufstieg des menschlichen Geschlechtes zum Gottesreiche unter der obersten Leitung der drei theokratischen Gewalten. Jetzt hat Solowjew auf die Hoffnung, daß die gesamte Menschheit diesen Weg betreten werde, verzichtet: es ist nur ein Teil des Menschengeschlechtes, der Christo treu bleibt, und dieser Teil muß einen erbitterten Kampf gegen die Nachfolger des Antichrists ausfechten. Nur dieser Teil wird in die Herrlichkeit Christi eingehen. Der Plan der christlichen Politik, den Solowjew jetzt vorschlägt, ist von der Idee der Vorbereitung zum letzten Kampfe beherrscht, der über die Zugehörigkeit eines jeden zum Reiche Christi oder seines Widersachers endgültig entscheidet. Die Menschheit muß vor die Wahl gestellt werden, sich für oder gegen den Heiland zu entscheiden, und diese Wahl soll völlig frei und mit klarem Bewußtsein dessen, wofür man sich entscheidet, erfolgen. Einem jeden muß die Möglichkeit gegeben werden, die Wahrheit frei anzunehmen oder ebenso frei abzulehnen; damit aber diese Wahl völlig frei geschehe, muß die Wahrheit richtig dargestellt und richtig verstanden werden, denn es ist augenscheinlich, daß die Annahme oder Ablehnung einer mißverstandenen Wahrheit über das Los eines vernünftigen Wesens nicht entscheiden kann.

Das volle Verständnis der Wahrheit, das der endgültigen Wahlentscheidung für oder gegen das Gute vorangehen muß, sei ohne eine entwickelte und auf fester Grundlage aufgebaute Philosophie unmöglich. Es sei die vornehmste Pflicht der hohen Wissenschaft, der Menschheit die ewigen Wahrheiten der Offenbarung in so klares Licht zu stellen, daß jeder Zweifel an ihnen unmöglich werde. Nur dann könne von jedem Menschen verlangt werden, daß er sich durch einen reinen Willensakt für oder gegen die Wahrheit entscheide.

Da der christliche Glauben von einer solchen Evidenz recht weit entfernt ist, da seine Wahrheiten aus theoretischem Irrtum abgelehnt werden können, so bestehe die vornehmste Aufgabe des christlichen Bewußtseins im Aufbau der vollkommenen christlichen Philosophie,

Im Lichte dieser Bemerkungen wird uns jene „Rückkehr zur Philosophie" verständlich, die Solowjews letzte Lebensjahre auszeichnet. Der große Denker sieht jezt ein, daß der Weg der dreieinigen Theokratie, den er in der mittleren Periode seines Lebens verkündete, nicht in das Gottesreich führen könne, weil der größte Teil der Menschheit, der doch die freie Selbstbestimmung nicht genommen werden kann, von ihm nichts wissen will. Ob einer zum Sohne des Lichtes oder der Finsternis wird, ob er sich der kleineren Schar der wahren Nachfolger Christi anschließe oder das Reich des Antichrist vorziehe, dies hänge allein von seinem reinen Willensakt ab, der über sein Los für alle Ewigkeit enscheide. Einen solchen wirklich freien und reinen Willensakt zu ermöglichen könne nur das System der ewigen Wahrheiten, deren innere Notwendigkeit von niemand angezweifelt werden kann. Die Beschäftigung mit der theoretischen Philosophie, der nun unser Denker seine besten Kräfte widmet, ist keine Abkehr von dem theokratischen Ideal: im Gegenteil stellt er seine philosophische Tätigkeit in unmittelbaren Dienst der Idee des Gottesreiches, dessen Erfüllung er nicht mehr von der äußeren Macht und Herrlichkeit der Theokratie, als des unmittelbaren Zieles der christlichen Politik erwartet. Das Ziel der wahren Theokratie ist die Gerechtigkeit: es wird Wirklichkeit, indem die wahren Anhänger Christi über seine Widersacher siegen. Durch diesen Sieg wird auch die Herrlichkeit des Gottesreiches erreicht, in dem Christus vincit, Christus triumphat, Christus regnat.

11. Solowjew und Origenes.

Wir haben schon einmal auf eine gewisse Verwandtschaft oder genauer gesagt auf gewisse Berührungspunkte hingewiesen, die zwischen Solowjew und dem genialen Be-

gründer der christlichen Glaubenslehre bestehen. Liest man z. B. bei unserem Denker, Gott habe den Sündenfall der Weltseele zugelassen, weil Er wußte, das die All-Einheit Seines ewigen Lebens in einer von diesem Leben abgefallenen und dann wieder zu ihm aus freien Stücken zurückgekehrten Welt eine völligere und vollkommene Verwirklichung finden werde, als in einer Welt, die ein für alle Male mit ihm verschmolzen bleibe, — und dann wieder, Gott wolle, daß außer ihm eine andere Natur da sei, die stufenweise das werde, was Er von Ewigkeit her ist — so erwartet man, daß Solowjew den Weg betreten werde, der zur Origenistischen Apokatastasislehre führt. Diese Erwartung wird aber von der tatsächlichen Entwicklung der religiösen und philosophischen Ansichten unseres Denkers nicht bestätigt: im Gegenteil schon in den grundlegenden Teilen des Systems finden wir die Lehre von der Freiheit der reinen Geister, die ein für alle Male ihr Verhältnis zu Gott bestimmen, und diese Lehre macht die origenistische restauratio omnium unmöglich; der Willensakt des reinen Geistes, der sich selbst frei und mit vollem Bewußtsein seiner Tat gegen Gott entscheidet, könne nicht rückgängig gemacht werden. Ein für alle Male stürze sich der aufrührerische Geist in den endlosen Abgrund, der gewöhnlich Hölle genannt wird, um von hier aus seine verderblichen Strahlen durch die ganze von Gott abgefallene Schöpfung bis zu den Grenzen der Göttlichen Welt zu senden.

Diese Schöpfung, die aus der chaotischen Sehnsucht der Weltseele nach Daseinsfülle hervorgehe, bilde ein ungeheures, gemischtes Mittel-Gebiet, das zwischen Gott und Seinem Widersacher hin und her schwanke: es ist den Strahlen der Göttlichen Gnade zugänglich, zugleich aber auch den verderblichen Wirkungen der bösen Geister ausgesetzt. Die Geisteswesen, die diesem Mittelgebiet angehören und deren Schicksal im Laufe der ganzen kosmischen Entwicklung zur Bestimmung kommt, müssen aus freien Stücken entscheiden, ob sie zu Söhnen des Reiches oder zu Söhnen des Widersachers werden. Die völlige und endgültige Trennung der einen von den anderen kann nur am Ende der Zeiten er-

folgen. Bis dahin wirken auf den Menschen beide Prinzipien: weder das Licht des ewigen Reiches noch die Finsternis der Hölle können ihn in ihren völligen Besitz nehmen; es gebe in unserer Welt keine absolute Teilung und keine unverrückbare Grenze zwischen den Kindern des Reiches und den Kindern des Bösen; in ihrer Reinheit und Unbedingtheit lägen das Göttliche und das ihm entgegengesetzte Prinzip nicht in unserer Welt, sondern jenseits ihrer Grenzen. Der Sinn des ganzen Weltgeschehens ist nicht, daß die gesamte Schöpfung zum vollkommenen Urquell ihres Daseins zurückkehre, denn dies würde der freien Selbstbestimmung der Geisteswesen widersprechen, sondern darin, daß die Teilung zwischen denen, die sich nach dem Reiche Christi und seiner Gerechtigkeit sehnen, und denen, die seinem Widersacher folgen, immer tiefer, reifer und entschiedener werde, bis endlich am Tage des jüngsten Gerichts die Scheidung des Weizens vom Unkraut, der Kinder des Reiches von den Söhnen der Finsternis endgültig und unwiderruflich vollzogen wird. Die ganze Geschichte des Weltalls und der Menschheit arbeite auf nichts anderes hin, als auf diesen Tag, wo die Schar derjenigen, die sich dem Heiland angeschlossen haben, in sein Reich eingeht, um an Seiner ewigen Herrschaft über die Welt teilzunehmen, dagegen der große Haufen derer, die sich dem Antichrist angeschlossen haben, mit ihm ins Verderben stürzt. Das kosmische Drama, das durch den Fall der Weltseele eingeleitet werde, ende mit der Rückkehr der Schöpfung zu ihrem Schöpfer, an dieser Rückkehr nehmen aber nicht — wie bei Origenes — sämtliche Geisteswesen teil, sondern nur die, die im beständigen Kampf mit den finsteren Gewalten für das Gottesreich reif geworden sind.

Die Origenistische Eschatologie wird durch diese Auffassung, die sich in streng kirchlichen Bahnen bewegt, völlig überwunden. Ob diese Ueberwindung völlig konsequent und befriedigend ist, mag für jetzt dahingestellt bleiben. Man darf nur nicht vergessen, daß diese Auffassung keineswegs bloß der letzten Schaffensperiode unseres Denkers angehört; wir finden sie in den Hauptwerken der mittleren

Periode vorgetragen — in der „Geschichte und Zukunft der Theokratie“ (1885 — 1887*) und in „Russland und die ökumenische Kirche“ (1889)**) wiederholt. Behauptet Alexander Koschewnikow in seiner Dissertation „Die Geschichtsphilosophie Wladimir Sołowjews“***), „erst mit der dritten Periode“ (die nach Koschewnikow etwa mit dem Jahre 1897 beginnt und mit dem Tode des Denkers im Jahre 1900 schließt) finde eine „radikale Aenderung des metaphysischen... Weltbildes Sołowjews“ und seines „so lange beibehaltenen Glaubens,“ statt, wonach „die ganze Wirklichkeit, die gesamte Menschheit und Natur schließlich idealisiert und mit Gott im Gottmenschentum auf alle Ewigkeit vereinigt wird“, — so beweist er damit nur, wie wenig er sich die Mühe gegeben, die für Solowjews Geschichtsphilosophie wichtigsten Schriften der mittleren Periode (die nach ihm etwa in die Jahre 1895—1897 fällt) gewissenhaft durchzuarbeiten

Außer den betreffenden Abschnitten aus den theologischen Hauptwerken Solowjews könnte man noch auf folgende Stelle aus seiner Einleitung zur rusischen Uebertragung der Zwölfapostellehre, die in das Jahr 1886 fällt, hinweisen, wo sein eschatologischer Standpunkt kurz zusammengefaßt wird. Die Didache stehe seiner Meinung nach in voller Uebereinstimmung mit dem urchristlichen Bewußtsein, insofern sie „als Krone ihrer sämtlichen Hoffnungen den Messias betrachtet, der auf wunderbare Weise vom Himmel herabsteigt, nicht um auf Erden ein ruhiges und befriedigtes Leben zu stiften, sondern um diese Welt zu zerstören, Seine Kirche der Lebenden zu sammeln, Seine Kirche der Verstorbenen aufzuerwecken und auf dieser Grundlage das neue und geheimisvolle Gottesreich zu errichten“.****).

Solowjews Eschatalogie bietet noch einen Beweis mehr dafür, daß seine religiöse und philosophische Weltauffasung in ihren Grundlinien in allen Perioden seines Lebens dieselbe geblieben ist. Wir wollen es noch einmal betonen, daß unser Denker, obgleich er zuletzt auf die Idee der äußeren Macht und Herrlichkeit der Theokratie verzichtet, doch keinen der Grundpfeiler, auf denen sein stolzer Gedankenbau ruht, entfernt. Er sieht zwar ein, daß

die Gottesherrschaft in den gegebenen Formen der historischen Wirklichkeit nicht ausgeübt werden könne, er zweifelt aber nicht im Mindesten, daß sie das Endziel für die gesamte Entwicklung der Natur und Menschheit bilde und dieser Entwicklung ihren höchsten Sinn verleihe. Der feste Rahmen seiner gesamten Weltanschauung wird also durch das Scheitern seines messianistischen Traumes keineswegs gesprengt — im Gegenteil vollzieht sich der Wandel, der die abschließende Periode seines Schaffens von der mittleren Periode trennt, im Rahmen ein und derselben Philosophie des all-einigen schaffenden Geistes.

12. Kein Verzicht auf die Sophia-Lehre.

Zu den wichtigsten Pfeilern von Solowjews Weltanschauung, die er in der Anfangs- und in der mittleren Periode seines Schaffens mit besonderer Liebe und Sorgfalt errichtet, gehört die Lehre von der Göttlichen All- Weisheit. In den Schriften des letzen Lebensabschnitts kehrt unser Denker zu dieser Lehre nur ganz flüchtig zurück. Manche Verfasser, die sich mit diesem Lebensabschnitt beschäftigt haben, wollen daraus den Schluß ziehen, Solowjew habe auf diese Lehre stillschweigend verzichtet. Eine solche Auffasung wird aber durch den Brief an A. N. Schmidt*), der Solowjews letztem Lebensjahr angehört (8 März 1900) endgültig widerlegt. In diesem Briefe begrüßt er es nämlich daß seine Korrespondentin der Wahrheit so nahe gekommen sei in einer Frage, die von allergrößter Wichtigkeit ist und im Wesen des Christentums selbst steckt". „Die Frage — führt er aus — ist weder im kirchlichen noch im allgemein philosophischen Bewußtsein deutlich gestellt, wenn auch einzelne Theosophen diese Seite des Christentums berühren (besonders Jakob Boehme, und seine Anhänger: Gichtel, Pordage, Saint-Martin, Baader). Seit dem Jahre 1877 habe ich mehrmals diesen Gegenstand in öffentlichen Vorträgen, Aufsätzen und Büchern berührt, wobei ich aber die notwendige Vorsicht beobachten mußte. Mehrere Gründe lassen mich annehmen, daß eine mächtige Aufrollung dieser Wahrheit im Bewußt-

sein und Leben des Christentums wie der ganzen Menschheit in nächster Zukunft bevorstehe".

Die Sophia-Lehre Solowjews wurde des Öefteren als ein Erzeugnis der pantheistischen Gnostik scharf abgelehnt und als Beweis angeführt, daß unser Denker, die von den Meistern des Gnostizismus, von Jakob Boehme und Schelling übernommenen Momente seiner Weltanschauung nie ernstlich zu überwinden vermocht hat — so besonders Eugen Trubetzkoj*) von orthodoxer — und Marjan Morawski*) von katholischer Seite; auch Pater F. Muckermann bezeichnet, trotz aller Verehrung für Solowjew, die Sophia-Lehre als eine „Höhe, die im Grunde nicht durch die Logik des Denkens, sondern durch den Schwung dichterischer Phantasie erreicht wird"*). Demgegenüber finden wir sowohl in Rußland wie im Abendlande eine Reihe von bedeutenden philosophischen Schriftstellern, die Solowjews Sophia-Lehre eine besonders hohe Bedeutung beimessen, ja sie zu den größten Errungenschaften der religions-philosophischen Spekulation rechnen. Es genügt hier Berdiajew,**) Bulgakow**) und Forenskij**) zu nennen, die ihre All-Weisheitslehre im engen Anschluss an unseren Denker ausbauen, um zu zeigen, daß der von Solowjew in den russischen Boden geworfenene Same nicht spurlos untergegangen ist. Aber auch außerhalb Rußlands findet die Sophia-Lehre immer mehr wachsende Anerkennung. „Wenn es wahr ist — sagt (um nur eine Stimme anzuführen) — Bertram Schmitt — daß die drei letzten Bücher der Bekenntnisse Augustinus dem Höchsten, was je menschliche Philosophie erdacht, gleichkomme, wenn sie es nicht überrage, dann ist wohl zu bedenken, daß Augustinus nur den Anfang einer Weisheitslehre gegeben hat, die in keiner Weise vollendet ist. Dann kommt der russischen Philosophie, vorab Solowjew, das Verdienst einer Neubegründung der Augustinischen Weisheitslehre zu. Mag er auch im Einzelnen geirrt haben, so bleibt doch sein Verdienst, den Augustinischen Weg, wenigstens im Allgemeinen organisch weitergeführt zu haben. Dann wird ihm vielleicht einst ein noch grösserer Name zukommen, als der heute noch

umstrittene Name des geistigen Vaters des russischen Katholizimus"*) Auf die Verwandtschaft der Augustinischen und der Solowjewschen Sophia-Lehre hat übrigens schon Marjan Zdziechowski in seinem Hauptwerke „Pessymizm, romantyzm a podstawy chrzescianstwa" (1915), hingewiesen ohne sonst dieser Lehre eine so hohe Bedeutung beizulegen**).

13. Das Ende der Weltgeschichte in den „Drei Gesprächen"

In seinem letzten Lebensjahr veröffentlichte Solowjew in Gseprächsform ein Werk, das in künstlerischer Hinsicht seine höchste Leistung darstellt. Die Ansichten, denen wir in dem Briefe an Tavernier begegnet sind, bleiben unverändert. Der Denker entwickelt sie nur im Einzelnen und stattet seine eschatologischen Visionen mit so prächtigen Bildern aus, daß diese Gespräche unmittelbar nach den schönsten Dialogen Platons genannt werden können. Diese großartigen Visionen wollen wir recht ausführlich wiedergeben, denn unter den phantastischen äußeren Zügen, denen, soweit sie nicht direkt der hl. Schrift entnommen sind, der Verfasser natürlich keine ernsthafte Bedeutung beigemessen hat, treten seine tiefsten Ueberzeugungen mit besonderer Kraft und Deutlichkeit hervor.

„Das zwanzigste Jahrhundert nach Christi Geburt — so beginnt die „Kurze Erzählung vom Antichristen", die den Schluß der „Drei Gespräche" bildet,—war die Epoche der letzen grossen Kriege, innerer Zwistigkeiten und Umwälzungen. Der größte Krieg, den die Europäer zu führen hatten, endet mit einer schrecklichen Niederlage. Die von Japan geführte mongolische Völkerwelt unterwirft sich ganz Europa und befestigt dort ihre Herrschaft auf ein halbes Jahrhundert. Es findet auf allen Gebieten des Lebens eine Vermischung und gegenseitige Durchdringung europäischer und östlicher Ideen statt — im Grossen kommt es zur Wiederholung des alten alexandrinischen Synkretismus. Der europäische Arbeitsmarkt wird von japanischen und chinesischen Arbeitskräften

überschwemmt, was zur äußersten Verschärfung der sozialökonomischen Frage führt. Das ganze, unter fremdem Joche schwer leidende Europa umfaßt allmählich eine riesige Verschwörung, die sich das Ziel setzt, die Unabhängkeit unseres Erdteiles wiederherzustellen. Dies gelingt ihr schließlich: am Anfang des einundzwanzigsten Jahrhunderts werfen die europäischen Völker das mongolische Joch, das sie durch zwei Menschenalter zu ertragen hatten, ab und, im Kampfe gegen den gemeinsamen Feind miteinander versöhnt, bilden sie die Vereinigten Staaten Europas.

Die Fortschritte der äußeren Kultur entwickeln sich nun mit ungeahnter Schnelligkeit. Die Wissenschaft macht auf allen Gebieten ungeheure Eroberungen, auch die Philosophie entwächst ein für alle Male jener Unmündigkeitsstufe, die den Namen des theoretischen Materialismus trägt. Die grossen Fragen über Leben und Tod, über die Bestimmung und das endliche Schicksal der Welt und des Menschengeschlechtes harren zwar nach wie vor ihrer Lösung, aber das allgemeine Niveau der philosophischen Vorstellungen hat sich wesentlich gehoben, und wenn die grosse Masse der denkenden Menschen ganz ungläubig bleibt, so werden dafür die wenigen Gläubigen auch zugleich zu denkenden Menschen und erfüllen das Gebot des hl. Paulus: „Werdet nicht Kinder an dem Verständnis, sondern an der Bosheit seid Kinder, an dem Verständnis aber seid vollkommen" (1 Kor. 14,20).

Der Antichrist tritt zunächst unter den wenigen gläubigen Spiritualisten auf. Er wird keineswegs als irgendein moralisches Ungeheur geschildert — im Gegenteil, es ist der beste Vertreter des Uebermenschentums im Sinne von Nietzsche. Schon in seinem dreiunddreißigsten Lebensjahre ist er weit bekannt als grosser Denker, Schriftsteller und Sozialreformer. Vor seinem klaren Verstande taten sich die grossen Geheimnisse der Religion auf: er leugnete keine der Wahrheiten der Offenbarung und glaubte an die Realität der moralischen Ordnung, an Gott, an den Messias. Mit seinem klaren und mächtigem Verstande sah er die Notwendigkeit, an dies alles zu glauben vollkommen ein,

es lag ihm aber fern, sich vor diesen Wahrheiten in untertäniger Liebe und selbstloser Verehrung zu beugen, denn das Einzige was er liebte, war nur er selbst. Diese Selbstliebe war allerdings keine sinnlose Anmaßung: im Gegenteil war sie nicht nur durch die alles überragende Macht seines Geistes, sondern auch durch die höchste Uneigennützigkeit, Enthaltsamkeit und den Dienst fürs allgemeine Wohl genügend gerechtfertigt. Dieser hohen Gaben und ihres göttlichen Ursprungs voll bewusst, deutete er sie als besondere Zeichen eines ihm ausschließlich geltenden Göttlichen Wohlgefallens und sah sich als den in seiner Art einzigen Sohn Gottes an — er hielt sich, um es kurz zu sagen, dafür, was in Wirklichkeit Christus war. Das Einzigartige in der Erscheinung Christi, Seine sittliche Opfertat war seinem durch die maßlose Selbstliebe verdunkelten Herzen ganz unzugänglich. Den wahren Gottessohn und Heiland hätte er höchstens als Vorläufer gelten lassen können, dessen Aufgabe vorzüglich darin bestand, sein Erscheinen und sein Werk vorzubereiten.

In der stolzen Zuversicht, daß er das vollenden werde was sein Vorläufer begonnen, wartet der Uebermensch darauf, daß Gott durch einen wunderbaren und doch deutlichen Ruf die endgültige Errettung des ganzen Menschengeschlechtes seinen Händen anvertraue und auf diese Weise ihn, als seinen einzigen Sohn, als den wahren Erstgeborenen, auszeichne. Vergeblich aber harrt der stolze und gerechte Uebermensch auf die höhere Berufung, um sein Rettungs- und Erlösungswerk zu beginnen. Er hat schon das dreiunddreißigste Jahr — also das Alter Christi — erreicht. Da—blitzt in ihm der Gedanke auf, der ihn mit unerträglichem Schauern erfüllt, daß vielleicht nicht er, sondern der sanfte Galiläer der einzige wahre Gottessohn sei. „Und wenn er plötzlich zu mir käme... sofort, hierher... Was könnt' ich ihm sagen? Ich werde ja vor ihm mein Knie beugen müssen, wie der dümmste Christ, wie ein russischer Bauer sinnlos plappern müssen: «Herr Jesus Christus, erbarme dich meiner»!... Ich der lichte Genius! der Uebermensch! Nein niemals..."*) Und an Stelle der früheren ver-

standesmäßigen, kalten Verehrung Gottes und Christi entwickelt sich in seinem Herzen der brennende Neid und ein grimmiger, atemraubender Haß. „Ich, ich, und nicht er! Er lebt nicht... Er ist nicht auferstanden!... ist verwest, im Grabe verwest, wie der letzte..."*)

Die Wut wird endlich stille und macht einer unsäglichen Verzweiflung Platz. „Soll ich — fragt sich der Uebermensch— ihn, den Gekreuzigten rufen, soll ich ihn fragen, was ich zu tun habe!"**) Vor ihm ersteht das Bild, voll Sanftmut und voller Trauer. Das wunderbare Gesicht macht aber seine Verzweiflung vollends unerträglich: der Uebermensch will seiner Qual durch Selbstmord ein Ende machen: er stürzt sich von einem hohen Felsen, wird aber von einer unsichtbaren Kraft zurückgeschleudert.

Der Geist der Finsternis, der ihm das Leben errettet hat, tritt an ihn mit denselben Versuchungen, mit denen er sich einst an Christus gewandt hatte. Die einzige Forderung, die der Satan dem Uebermenschen stellt, ist, daß er nicht in Gottes Namen, sondern in seinem eigenen wirke, daß er keine Macht über sich anerkenne, niemand gehorche und nur seine eigene Würde und Ueberlegenheit überall gelten lasse. Der Satan weiß, daß der Geist, dem die grenzenlose Selbstliebe zum ausschließlichen Prinzip des Lebens und des Handelns wird, ihm unwiederbringlich verfällt. Der von der Selbstliebe völlig geblendete Uebermensch merkt den Betrug nicht: er weigert sich nicht, die vom Satan ausgehende ungeheure Kraft sich anzueignen, und mit ihr ausgestattet beginnt er das neue Leben.

Aus Selbstliebe und aus dem ihr entsprossenen Hochmut ist der Neid und dann der Haß des „Mannes der Zukunft" gegen Christus entstanden. Aus freier Wahl und in vollem Bewußtsein seiner Tat — denn die ewigen Wahrheiten der Offenbarung standen vor seinem mächtigen Verstande mit einer jeden Zweifel ausschließender Evidenz — hat er sich dem Geiste der Finsternis verschrieben. Der Satan hält zunächst sein Versprechen. Die Verstandeskräfte des Uebermenschen werden ins Unglaubliche gesteigert, er gewinnt äußere Macht über das ganze Menschengeschlecht, und unter

den Händen des grossen Sozialreformers werden die Steine zu Brot. Kurz der falsche Gottessohn empfängt aus der Hand des bösen Geistes alles, was der wahre Gottessohn, an den der Satan mit denselben Versuchungen herangetreten war, abgelehnt hatte.

Die erste Frucht, die der eben mit dem Geist der Finsternis geschlossene Bund zeitigt, ist das berühmte Werk des Uebermenschen, das er mit übernatürlicher Schnelligkeit und Leichtigkeit verfaßt: „Der offene Weg zu allgemeinem Frieden und Wohlfahrt". Edle Ehrfurcht vor der Vergangenheit und ihren geheiligten Traditionen verbindet sich hier mit dem kühnsten Radikalismus sozial-politischer Forderungen und Ratschläge; eine unbegrenzte Freiheit des Gedankens mit tiefem Verständnis für den mystischen Flug der Seele, ein unbedingter Individualismus mit einer glühenden Hingabe an das allgemeine Wohl, der erhabenste Idealismus der Grundprinzipien mit voller Bestimmtheit und praktischer Durchführbarkeit der leitenden Ideen. Und dies alles wird mit so unvergleichlicher Kunst miteinander verbunden, daß es jedem einseitigen Denker oder Sozialpolitiker möglich wird, das Ganze von seinem besonderen Standpunkte aus zu überschauen und anzunehmen. Kurz das Buch, das sofort den höchsten Erfolg davonträgt, der je einem Buche beschieden war, umfaßt und vereinigt in sich alle möglichen Gegensätze mit einer ins Unendliche gesteigerten Kraft des Genius.

Der Verfasser reißt nicht nur alle mit sich fort, sondern ist auch jedem angenehm, so daß das Wort Christ erfüllt wird: „Ich bin gekommen in meines Vaters Namen, und ihr nehmet mich nicht an. So ein anderer wird in seinem eigenen Namen kommen, den werdet ihr annehmen". (Joh. 5,43) „Denn um angenommen zu werden, muß man angenehm sein".*)

Bald nach dem Erscheinen des „Offenen Weges" findet in Berlin die internationale konstituierende Versammlung des europäischen Staatenbundes statt. Dem von den Freimaurern geleiteten Bund fehlt es an exekutiver Gewalt, denn die europäische Einheit hat sich noch nicht gefestigt

und droht jeden Augenblick auseinanderzufallen. Die Gewalt wird dem „kommenden Mann" übergeben, dessen unvergleichlicher Ruhm sich bereits über die ganze Erde verbreitet hat: er wird einstimmig auf Lebenszeit zum Präsidenten der Vereinigten Staaten Europas gewählt. Als er aber im Glanze seiner übermenschlichen Jugendkraft und Schönheit auf der Tribüne erscheint und vor der Versammlung sein Universalprogramm entwickelt, da beschließen die fortgerissenen und bezauberten Vertreter der europäischen Staaten ihn par acclamation zum römischen Imperator zu wählen.

Der große Auserwählte erläßt ein Manifest, das die Worte der hl. Schrift auf die Tat des „kommenden Mannes" anwendet: „Völker der Erde! M e i n e n Frieden gebe ich euch". Die in mir verkörperte Zentralgewalt Europas wird jede Störung des Friedens unmöglich machen. „Völker der Erde! Friede sei mit euch!"*)

Dem europäischen Staatenbund schließen sich freiwillig an oder werden dazu gezwungen die Völker und die Staaten von Amerika und den übrigen Weltteilen. Im Laufe von einem Jahre entsteht die Weltmonarchie im eigentlichen Sinne dieses Wortes.

Im nächsten Jahre seiner Herrschaft erläßt der Weltimperator ein neues Manifest „Völker der Erde! Ich versprach euch den Frieden und ich gab ihn euch". Der Friede aber ist schön nur im Wohlstande. Der von den Sorgen der Armut und von den Qualen des Hungers Geplagte wird wenig Freude am Frieden haben. Kommt also zu mir alle, die ihr unter Hunger und Frost leidet, damit ich euch sättige und erwärme"*). Der kommende Mann spielt wieder mit den Worten Christi, ihren eigentlichen Sinn immer verdrehend: „Selig sind, die da hungert und dürstet nach Gerechtigkeit; denn sie sollen satt werden" (Mt. 5,6).

Das, was Christus im Namen seines himmlischen Vaters der leidenden Menschheit gibt, will der Antichrist in seinem e i g e n e n Namen geben. Er verkündigt eine allumfassende Sozialreform, die schon durch sein Buch vorbereitet worden ist, und, da die materiellen Mittel der ganzen Well ihm zur Verfügung stehen, so führt er auch die Reform durch:

jeder erhält den seinen Arbeitsleistungen entsprechenden Lohn und in kurzer Zeit wird in der Menschheit die wichtigste, die Grundgleichheit — die Gleichheit des allgemeinen Sattseins verwirklicht. Hunger und Elend sind abgeschafft.

Der Mensch will aber nicht nur satt sein, sondern er hat auch das Verlangen, die von den materiellen Sorgen nicht mehr restlos beanspruchte Zeit irgendwie auszufüllen: post panem müssen die circenses kommen. Um diese Zeit kommt zum Imperator aus fernem Osten ein grosser Magier, namens Apollonius, der auf wunderbare Weise die Beherrschung der letzten Eroberungen der abendländischen wissenschaftlichen Technik mit der Kenntnis der gesamten Schätze der morgenländischen Mystik vereinigt. Er besitzt die halbwissenschaftliche, halbmagische Kunstfertigkeit mit seinem Willen die atmosphärische Elektrizität anzuziehen und zu lenken; im Volke wird man davon reden, daß er das Feuer vom Himmel herunterhole. Apollonius tritt vor den Kaiser, erklärt ihn für den wahren Gottessohn, der die endgültige Errettung und Erlösung der Menschheit bringen wird, und stellt ihm seine ganze Kunst zu Diensten. Die den allgemeinen Frieden und die Wohlfahrt bereits genießende Völker können sich nun an den verschiedenartigsten und unerwartetsten Wundern und Zeichen ergötzen. Das dritte Jahr der Weltherrschaft des Uebermenschen geht zu Ende.

Nun tritt der siegreiche Friedenstifter und der erfolgreichste Sozialreformator der Welt an die Lösung der religiösen Fragen. Sein Hauptinteresse gilt natürlich dem Christentum. Die Zahl der Christen war zu jener Zeit bedeutend zusammengeschrumpft; was aber das Christentum an Quantität verlor, gewann es an Qualität. Diejenigen Leute, die mit der Religion Christi kein geistiges Interesse verband, wurden nicht mehr zu den Christen gerechnet. Die einzelnen Glaubensbekenntnisse verringerten sich gleichmäßig in in ihrem Bestande, so daß das Zahlenverhältnis zwischen ihnen annäherend dasselbe blieb.

Die Feindschaft der einzelnen christlichen Konfessionen

wird immer milder und das gegenseitige Verständnis immer größer. Das Papstum, das jede äußere Macht verlor und sogar aus Rom vertrieben wurde, wird im höchsten Grade vergeistigt und eine ganze Reihe von historischen Mißbräuchen verschwindet von selbst aus dem Leben der katholischen Kirche. Der Protestantismus scheidet die Vertreter seiner äußersten negativen Tendenzen aus, die jetzt offen zum religiösen Indifferentismus und dem Unglauben übergehen. In der evangelischen Kirche sind nur die aufrichtigen Gläubigen geblieben, die eine ausgebreitete Gelehrsamkeit mit tiefer Religiösität verbinden und alle ihre Kräfte daran setzen, in ihrem Leben das lebendige Bild des echten Urchristentums auferstehen zu lassen. Die jedes politischen Einflusses entkleidete russische Kirche verliert zwar viele Millionen ihrer nominellen Mitglieder, dafür aber wird ihr die Freude der Vereinigung mit dem besseren Teile der Altgläubigen und sogar mit vielen Sektierern, die der positiv-religiösen Richtung angehören, zu teil. Ohne an der Zahl zu wachsen, beginnt die russische Kirche an Geisteskraft zuzunehmen, die besonders im rein geistigen Kampfe mit den extremen Sekten, denen das dämonische und das satanische Element nicht fehlt, hervortritt.

In den ersten zwei Jahren der neuen Regierung verhalten sich die Christen zu dem neuen Herrscher und seinen Reformen mit wohlwollender Erwartung, ja sogar mit Enthusiasmus. Im dritten Jahre aber nach dem Erscheinen des großen Magiers entstehen bei vielen Orthodoxen und Evangelischen ernste Zweifel und Befürchtungen. Man beginnt die Texte der heiligen Schrift, die vom Fürsten dieser Zeit handeln, aufmerksamer zu lesen und über sie nachzudenken.

Der Kaiser erkennt bald an einigen Anzeichen, daß ein Unwetter aufzusteigen drohe, und beschließt seinem höchsten Ziele, als der einzige und wahre Gottessohn von der ganzen Menscheit anerkannt und verehrt zu werden, so schnell wie möglich nahe zu kommen. Im Beginne des vierten Jahres erläßt er ein Manifest an alle Christen, in dem er sie auffordert, Vertreter zu einem allgemeinen Konzil zu

wählen. Da die Evangelischen kein eigentliches Priestertum besitzen, so beschließt die römisch- und griechisch-katholische Geistlichkeit, in Uebereinstimmung mit dem Kaiser, zur Teilname am Konzil einige ihrer weltlichen Vertreter, die durch ihre hohe christliche Gesinnung sich besonders hervorgetan hatten, zuzulassen. Auch der niederen Geistlichkeit wird die Teilnahme am großen Konzil gewährt. Eine halbe Million christlicher Wallfahrer aus allen Weltteilen überschwemmt Jerusalem, wo das Konzil stattfinden soll, sowie ganz Palestina.

Unter den Teilnehmern des Konzils treten besonders drei Persönlichkeiten hervor: Solowjew stattet sie mit den Zügen aus, die sie zu höchst lebendigen Verkörperungen der drei christlichen Hauptkonfessionen machen. In erster Linie — Petrus II, dessen Charakter lebhaft an den gleichnamigen Apostel erinnert. Er ist das gesetzliche Haupt des katholischen Teiles des Konzils. An der Spitze der Orthodoxen steht der greise Johannes, ein in Ruhestand versetzter Bischof, dessen innere und äußere Züge an den Lieblingsjünger Christi erinnern. Das Haupt der evangelischen Mitglieder der Versammlung, in dem wiederum alle die erhabensten Züge der protestantischen Christenheit gleichsam verkörpert erscheinen, ist der sehr gelehrte Professor Ernst Pauli. Sein Name enthält eine deutliche Anspielung auf den von den Protestanten besonders hoch verehrten Völkerapostel.

Die Eröffnung des Konzils in dem der „Einheit aller Konfessionen“ geweihten Tempel ist überaus feierlich. Das Orchester spielt den „Marsch der einigen Menschheit“, der zugleich die internationale Kaiserhymne ist. In der Eröffnungsrede preist der Kaiser seine hohen Taten, die er für das Wohl der kampfmüden, hungernden und leidenden Menschheit vollbracht und erklärt, er wolle nun den höchsten Beweis seiner Liebe zu seinen christlichen Untertanen liefern.

„Was soll ich euch geben, ihr Christen, nicht als meinen Untertanen, sondern als meinen Glaubensgenossen, als meinen Brüdern? Christen! sagt mir, was euch das Teuerste im Christentume ist, damit ich meine Bemühungen nach dieser

Seite richten kann“*) Für seine Wohltaten verlangt der Kaiser einzig dies, daß seine christlichen Untertanen ihn nicht aus Pflichtgefühl, sondern aus aufrichtiger Liebe, als ihren wahren und einzigen Führer in jeder Arbeit, die zum Wohle der Menschheit unternommen wird, anerkennen. Durch den Tempel geht ein dumpfes Gemurmel. Der Uebermensch wartet einige Augenblicke auf die Antwort und fährt dann weiter fort. Er verstehe, wie schwer für die Christen eine kurze Antwort sei und wolle ihnen auch darin zu Hilfe kommen. Die Christenheit habe sich seit unvordenklichen Zeiten in verschiedene Glaubensbekenntnisse gespalten und könne infolgedessen kaum zu einem Einvernehmen kommen. Er wolle aber allen Parteien die gleiche Liebe erweisen und jeder von ihnen in ihrem Streben entgegenkommen.

Den katholischen Christen sei am teuersten jene geistliche Autorität, auf welcher die wahre geistige Ordnung der Menschheit und ihre moralische Disziplin beruht. Der weise Herrscher teilt nicht nur vollkommen diese Auffasung, sondern will auch direkt seine Herrschaft auf der Autorität des geistigen Führers der katholischen Christenheit gründen. Der römische Papst soll unverzüglich wieder auf seinen Stuhl in der ewigen Stadt gesetzt werden, und es sollen alle früheren Rechte und Privilegien seines Amtes, die ihm seit den Zeiten Konstantins des Großen verliehen worden, wiederhergestellt werden. Als Dank dafür verlange er von seinen katholischen Untertanen nur die innerliche Anerkennung, daß er ihr einziger Beschützer und Schirmherr sei. Diejenigen, die darauf eingehen, ladet er ein, die leeren Plätze auf der Estrade einzunehmen. Fast alle Fürsten der katholischen Kirche, Kardinäle und Bischöfe, der größte Teil der Geistlichen, der Laien und mehr als die Hälfte der Mönche leisten dieser Aufforderung Folge. „Unten aber inmitten der Versammlung aufrecht und unbeweglich wie eine Marmorstatue, saß Petrus II auf seinem Platz. Alles, was ihn umgeben hatte, war auf der Estrade. Aber die lichter gewordenen Reihen der Mönche und Laien rückten näher an ihn heran, schlossen sich zu einem dich-

ten Kreis, aus dessen Mitte leis verhaltenes Murmeln ertönte: «non praevalebunt, non praevalebunt portae inferni»“*)

Der Kaiser blickt mit Verwunderung auf den unbeweglich dasitzenden Papst und wendet sich mit gleichem Vorschlag an den orthodoxen Teil des Konzils. Den rechtgläubigen Christen sei das Teuerste im Christentum die heilige Ueberlieferung, die alten Symbole, die alten Lieder und Gebete, die heiligen Bilder und das Ritual des Gottesdienstes. Der Kaiser bringe diesen Gefühlen sein wärmstes Verständnis entgegen. In der Kaiserstadt Konstantinopel soll das christliche archäologische Weltmuseum, mit den reichlichsten materiellen Mitteln ausgestattet, aufgebaut werden; seine Hauptaufgabe sei die Sammlung, das Studium und die Aufbewahrung aller Denkmäler des christlichen Altertums, vornehmlich des östlichen. Die orthodoxen Mitglieder des Konzils sollen bereits am nächsten Tage eine Kommission wählen, die mit dem kaiserlichen Schirmherr der rechtgläubigen Kirche darüber beraten wird, welche Mittel zu ergreifen seien, um die Sitten, die Gebräuche und die Anschauungen der Gegenwart der Ueberlieferung der heiligen griechisch-orthodoxen Kirche anzupassen. Wem von den orthodoxen Mitgliedern dieser Vorschlag aus dem Herzen gesprochen sei, wer aus innerstem Gefühle den weisen Kaiser seinen einzigen und wahren Führer und Herrn zu nennen bereit sei, der nehme seinen Platz neben den katholischen Mitgliedern, die ihren Herrscher bereits anerkannt hätten, ein.

Der größte Teil der Hierarchen des Ostens und des Nordens, die Hälfte der früheren Dissidenten und mehr als die Hälfte der orthodoxen Priester, Mönche und Weltlichen betreten mit Beifallsrufen die Estrade, nicht aber ohne die dort sitzenden Katholiken mit scheelen Blicken zu betrachten. Der greise Johannes bleibt aber unbeweglich und seufzt nur laut. Als der Haufen um ihn sich stark lichtet, verläßt er seine Bank und setzt sich näher zum Papst Petrus und seinem Kreis. Ihm folgen auch die übrigen Orthodoxen, die nicht auf die Estrade gestiegen sind.

Der Kaiser wendet sich nun an die Evangelischen. Er

wisse, daß diesen Christen das Teuerste in der Religion die persönliche Gewißheit der Wahrheit und die freie Erforschung der heiligen Schrift sei. Wie der Kaiser selbst sich dazu verhalte, darüber brauche er kein Wort zu verlieren, habe er doch in seiner Jugend ein großes Werk, das der Bibelkritik gewidmet war, geschrieben. Wohl in Erinnerung an dieses Werk, das seinen Ruf begründet, habe ihm vor einigen Tagen die Universität Tübingen den Doctor theologiae honoris causa verliehen. Heute sei von ihm das Gründungsdekret des Weltinstitutes für freie und allseitige Forschung der heiligen Schrift mit einem riesigen Jahresbudget unterschrieben. Zum Dank für diese Wohltat sollen die Evangelischen ihn als ihren obersten Führer anerkennen und ihre Plätze in der Nähe des neuen Doktors der Theologie einnehmen.

Mehr als die Hälfte der gelehrten Theologen begibt sich, wenngleich mit einigem Zögern und Zaudern auf die Estrade. Professor Pauli aber erhebt sich und, begleitet von seinen treuen Glaubensgenossen, geht er an den leergewordenen Bänken vorbei und setzt sich mit ihnen zu dem greisen Johannes, zu Papst Petrus und deren Kreis. „Die überwiegende Mehrheit des Konzils und darunter fast die ganze Hierarchie des Ostens und des Westens befand sich auf der Estrade. Unten waren nur drei Häuflein von Gläubigen geblieben, die sich nun um den Greis Johannes, um Papst Petrus und Professor Pauli geschart hatten*). Traurig wendet sich zu ihnen der Imperator: „Was kann ich noch für euch tun, ihr sonderbaren Leute... Sagt es doch selbst, ihr Christen, die ihr von der Mehrzahl eurer Brüder und Führer... verlassen seid — was ist euch im Christentum am teuersten?“*).

Die Antwort erteilt der greise Johannes. Das Allerteuerste im Christentum sei den Gläubigen Christus selbst, denn von Ihm komme alles Gute, in Ihm lebe die ganze Fülle der Gottheit. Vom weltlichen Herrscher seien die Christen bereit, jegliche Wohltat zu empfangen, soweit sie nur in seiner freigiebigen Hand die heilige Hand Christi erkennen könnten. „Und auf deine Frage, was du für uns

tun kannst, ist dies unsere schlichte Antwort: bekenne hier gleich vor uns Jesus Christus, den Gottessohn, den Fleisch gewordenen, den vom Tode auferstandenen und den künftigen Richter der Welt — bekenne Ihn und wir werden dich in Liebe aufnehmen als den wahren Vorläufer seines zweiten ruhmvollen Kommens"*).

Der Imperator verliert das innere Gleichgewicht. Der Sturm höllischer Mächte erhebt sich in seinem Innern, wie in jener verhängnisvollen Nacht. „Er machte unmenschliche Anstrengungen, um sich nicht mit wildem Schrei auf den Redenden zu stürzen und ihn mit seinen Zähnen zu zerfleischen." Da kommt ihm der Magier Apollonius zu Hilfe. Eine große schwarze Wolke überschattet den Tempel. Johannes schaut mit erschreckten Augen in das Antlitz des schweigenden Imperators, plötzlich weicht er voll Entsetzen zurück und ruft mit gepreßter Stimme: „Kindlein, der Antichrist!" Im gleichen Augenblick umhüllt ein ungeheurer Kugelblitz den Greis. Als die Christen aus ihrer Betäubung zu sich kommen, liegt Johannes tot da. Bleich, aber ruhig wendet sich der Imperator von neuem zur Versammlung. Sein himmlischer Vater habe seinen einzigen Sohn gerächt. Wer wage es jetzt mit dem Höchsten zu streiten? „Meine Sekretäre! schreibt: das ökumenische Konzil hat einstimmig, nachdem das himmlische Feuer den wahnsinnigen Gegner Göttlicher Majestät getroffen, den allmächtigen Imperator von Rom als seinen obersten Führer und Herrn aller Christen anerkannt"**).

Plötzlich hallt durch den Tempel das einzige, doch um so vernehmlichere Wort: contradicitur! In heftigsten Ausdrücken schleudert der Papst den Bannfluch über den Usurpator und stößt ihn, als gesetzliches Haupt der Kirche aus der Gemeinde der Gläubigen aus: „Wir haben nur einen Herrscher Jesus Christus, den Sohn des lebendigen Gottes... Hinweg mit dir du Werkzeug des Teufels! Kraft der mir von Christus verliehenen Gewalt stoße ich dich auf ewig hinaus aus der Kirche Gottes und überantworte dich deinem Vater Satan! Anathema! Anathema! Anathema"! Während er spricht, bewegt sich der große Magier unter

der Hülle seines Mantels unruhig hin und her, lauter als das letzte Anathema erdröhnt ein Donnerschlag, und der Papst fällt leblos zu Boden. Mit den Worten: „so werden von der Hand meines Vaters alle meine Feinde umkommen", verläßt der Kaiser die Versammlung, gestützt auf die Schulter des großen Magiers und geleitet von der ganzen Schar seiner Anhänger.

Im Tempel bleiben zwei Leichen zurück und ein enger Kreis vor Schreck gelähmter Christen. Der einzige, der seine Fassung nicht verloren, ist Professor Pauli. Er legt der Christo treu gebliebenen Schar ein Schriftstück vor, das auch von derselben mit Begeisterung aufgenommen wird. „Gelobet sei — heißt es darin — unser einziger Erlöser Jesus Christus! Nachdem unser seliger Bruder Johannes der Fürsprecher des östlichen Christentums, den großen Betrüger und Feind Gottes als den von der Schrift geweissagten echten Antichrist entlarvt und nachdem unser seliger Vater Petrus, das Haupt des westlichen Christentums, den Bannfluch über ihn nach Gesetz und Recht verhängt hat, beschließt heute das zu Jerusalem versammelte Konzil aller christlichen Kirchen vor den Leichen dieser zwei für die Wahrheit gestorbenen Zeugen Folgendes: Jede Gemeinschaft mit dem vom Bannfluche Getroffenen und seiner greulichen Bande abzubrechen, sich in die Wüste zurückzuziehen und dort das Kommen unseres wahren Herrschers Jesu Christi zu erwarten".*) Nun — sagt Professor Pauli, nachdem der Beschluß von Allen Anwesenden unterschrieben worden —jetzt wollen wir mit unserer Lade des letzten Bundes aufbrechen", und weist auf die beiden Toten.

Die Schar der Christen, die die Körper beider Entseelten trägt, wird durch eine vom Imperator entsandte Militärabteilung aufgehalten; die Leichen der beiden Aufwiegler sollen öffentlich vor dem Haupttempel der christlichen Bekenntnisse ausgestellt werden, damit sich alle Christen von ihrem wirklich erfolgten Tode überzeugen können. „So möge sich die Schrift erfüllen"— sagt Professor Pauli und die Christen übergeben die Tragbare mit den Leichen den Sol-

daten und setzen ihren Weg fort. Auf den Höhen bei Jericho machen sie für einige Tage halt.

Inzwischen ruft der Imperator alle Mitglieder des Konzils in den großen Thronsaal und führt vor ihnen aus, das Heil der Kirche fordere von ihnen unverzüglich, einen würdigen Nachfolger des Apostels Petrus zu wählen. Er selbst schlage dem heiligen Kollegium seinen Freund und Bruder Apollonius vor, damit durch das enge Band, das sie beide verbinde, die unlösbare Vereinigung von Staat und Kirche zustande komme. Das heilige Kollegium folgt diesem Ruf und wählt zum Papst den großen Magier. Gleichzeitig erfolgt die Vereinigung der evangelischen und der orthodoxen Kirche mit der katholischen — der Imperator bürgt mit seinem Ehrenworte dafür, daß Apollonius für immer alle historischen Mißbräuche des Papismus beseitigen werde. „Accipio et approbo et laetificatur cor meum" sagt der neue Papst und empfängt gnädig das ihm vom griechischen Bischof und dem evangelischen Pastor überreichte Schriftstück über die Vereinigung der Kirchen.

Die Hauptpunkte des früheren theokratischen Programms Sołowjews scheinen erfüllt zu werden: der Staat schließt mit der in ihrer ganzen Macht wiederhergestellten Kirche einen engen Bund und sämtliche Konfessionen vereinigen sich in freudiger Anerkennung der wiedererstandenen höchsten geistlichen Gewalt. Aeußerlich wird das Ideal der dreieinigen Theokratie restlos verwirklicht, denn auch die freien gesellschaftlichen Kräfte, die im Prophetentum ihren höchsten Ausdruck finden, nehmen freiwillig Anteil am gemeinsamen Werke. In Wirklichkeit ist es eine schändliche Parodie der theokratischen Ordnung, denn an die Stelle des wahren Sohnes Gottes ist der Usurpator getreten, der durch List und Betrug, und nicht durch geistige Opfertat seine Würde erlangt.

Die in die Wüste gezogenen Christen ergeben sich dem Fasten und dem Gebet. Am Abend des vierten Tages stiehlt sich Professor Pauli mit neun Gefährten nach Jerusalem und begibt sich zum Eingang des Auferstehungstempels, wo auf dem Straßenpflaster die Leichen des Papstes Petrus

und des Greises Johannes liegen. Die Soldaten der Wache sind im tiefen Schlafe versunken. Die Gefährten des Professors P a u l i bringen die von der Verwesung völlig unberührten Leichen zu den bei Jericho versammelten Christen. Kaum aber haben sie die Tragbahre zur Erde gesetzt, als der Lebensodem zu den Toten zurückkehrt, und diese heil und unverletzt vor die jubelnde Christenschar treten. Da spricht der greise Johannes: „Seht, Kindlein, so haben wir uns gar nicht getrennt! Und dies will ich euch jetzt sagen: es ist an der Zeit, das letzte Gebet Christi für Seine Jünger zu erfüllen, daß sie eins würden, wie Sein Vater und Er eins sind. Und um dieser Einheit in Christo willen wollen wir, Kindlein, unserem vielgeliebten Bruder Petrus unsere Verehrung darbringen. Möge er noch zuguterletzt die Schafe Christi weiden!.. So sei es, Bruder!" Und er umarmt P e t r u s. Da tritt Professor P a u i i hinzu: „T u es P e t r u s! — wandte er sich zum Papst — jetzt ist es ja gründlich erwiesen und außer jeden Zweifel gesetzt" (Im Original deutsch). Und er drückt ihm herzlich die Hand mit seiner Rechten, die Linke aber reicht er Johannes mit den Worten: „So also, Väterchen, nun sind wir ja Eins in Christo"*) (Im Original wieder deutsch).

So vollzieht sich die Vereinigung der Kirchen mitten in dunkler Nacht an einem hohen und einsamen Orte.

Doch das nächtliche Dunkel erleuchtet plötzlich ein heller Schein, und am Himmel erscheint ein gewaltiges Zeichen: ein Weib mit der Sonne bekleidet, und der Mond unter ihren Füssen, und auf ihrem Haupt eine Krone von zwölf Sternen. Der Papst P e t r u s erhebt seinen Stab und ruft aus: Dies ist unser Banner! Folgen wir ihm!

Die Schar der Christen begibt sich in die arabische Wüste, wohin ihnen aus allen Ländern die dem Heiland treu gebliebenen Christen zuströmen.

Inzwischen verführt der neue Papst Apollonius durch seine magischen Künste bis auf den letzten Mann die oberflächlichen Christen; er öffnet das Tor, das die Erdenwelt von der jenseitigen trennt, und es entstehen immer neue unerhörte Arten mystischer Unzucht und Dämonolatrie.

Kaum aber hat der Imperator, seiner Macht gewiß und den Einflüsterungen seines geistigen „Vaters“ folgend, sich als einzige wahre Verkörperung der obersten Gottheit des Weltalls proklamiert, bricht der Aufstand der Juden aus.

Die Juden hielten bis auf diese Zeit den Imperator für den wahren Erlöser Israels, dem es beschieden sei die Weltherrschaft des erwählten Volkes zu begründen, jetzt aber entdecken sie zufällig, daß er sogar dem Blute nach kein wirklicher Jude ist. In seinen tausendjährigen messianischen Hoffnungen arg enttäuscht, erhebt sich ganz Israel, Zorn und Rache schnaubend gegen den Pseudo-Messias. Der Imperator, dem dieser Ausbruch ganz unerwartet kommt, verliert die Fassung und erläßt den Befehl, alle ungehorsamen Juden und Christen zu töten. Viele Tausende werden niedergemetzelt. Bald aber bemächtigt sich die Millionenarmee der Juden Jerusalems und schließt den Usurparator in Haram-Esch-Scherim ein. Dank den Zauberkünsten seines „Papstes“ dringt der Imperator durch die Reihen der Belagerer hindurch, und bald erscheint er wieder in Syrien mit einem Riesenheer, das aus verschiedenen heidnischen Völkerschaften zusammengesetzt ist. „Mit wenig Aussicht auf Erfolg ziehen ihm die Juden entgegen. Kaum aber haben sich die Vorhuten beider Armeen einander genähert, da setzt ein ungeheures Erdbeben ein: „unter dem Toten Meere, an dessen Ufer die Heere des Imperators sich gelagert hatten, öffnete sich der Krater eines riesigen Vulkans, und die Feuerströme, die zu einem Flammenmeer zusammenflossen, verschlangen den Imperator mit seinem Riesenheere und mit dem von ihm unzertrennlichen Papst Apollonius...“*)

Mittlerweile fliehen die Juden nach Jerusalem, den Gott Israels mit Furcht und Zittern um Rettung anflehend. Als sie nah bei der heiligen Stadt sind, da tut sich durch einen mächtigen Blitzschlag der Himmelsvorhang auf, „und sie erblickten den Gekreuzigten, der im königlichen Gewand mit den Nägeln an den ausgebreiteten Armen zu ihnen herabstieg. Zu derselben Zeit zog vom Sinai nach Zion die von Petrus, Johannes und Pauli geführte Schar der Chris-

ten; ihnen gesellten sich bald die jubelnden Mengen der vom Antichrist niedergemetzelten Juden und Christen. „Sie erstanden vom Tode und traten mit Christus die Herrschaft in Seinem tausendjährigen Reiche an“*)

14. Die Vorbereitung zum letzten Kampfe als eigentlicher Sinn der Weltgeschichte.

Der Bruch mit der russischen messianistischen Lehre ist in den «Drei Gesprächen» nicht nur endgültig vollzogen, sondern auch besiegelt. In den Bildern der nächsten Zukunft spielt Rußland eine ganz unbedeutende Rolle: es unterliegt zuerst dem mongolischen Joch, um dann einen untergeordneten Teil der Weltmonarchie des Antichristen zu bilden. Die erbliche Monarchie ist überall beseitigt und der Staat, der früher dem Werke Christi auf Erden dienen sollte, verfällt Seinem Widersacher. Auch die freien gesellschaftlichen Kräfte, die im früheren theokratischen Schema den prophetischen Dienst übernehmen sollten, schließen sich bis auf wenige Ausnahmen der bestia triumphans an.

Die ganze abschließende Period in der Geschichte der Menschheit wird in Solowjews letztem Meisterwerke als eine allmähliche Loslösung des religiösen Lebens vom Leben des Staates und seiner äußeren Macht geschildert. Diese wachsende Unabhängigkeit führt zur allmählichen Reinigung des religiösen Lebens bei allen Gläubigen. Erst nachdem die christlichen Konfessionen von der Abhängigkeit vom Staate und seinen materiellen Interessen und Aufgaben frei geworden sind, reifen sie innerlich zur endgültigen Vereinigung in Christo und durch Christum. Der gottlose Staat wird nicht durch seine äußere Unterordnung unter die Kirche überwunden, sondern im Gegenteil die verfolgte Kirche, der jede äußere Macht und jedes Ansehen genommen ist, siegt über den Fürsten dieser Zeit und den von ihm gegründeten und geleiteten Weltstaat.

Die Weltgeschichte hat jetzt in Solowjews Augen

wesentlich den Sinn, daß sie diesen entscheidenden Kampf der Söhne des Lichtes und der Söhne der Finsternis vorbereitet. Ist die Weltgeschichte — führt er in der Vorrede zu den „Drei Gesprächen“*) aus — das Weltgericht, so gehöre zum Begriffe des Gerichtes ein langwieriger Rechtsstreit zwischen den Parteien. Die Hauptaufgabe des Staates bestehe darin, ein „gemischtes Milieu“ zu bilden, in dem sich die guten und die bösen historischen Kräfte bis zum entscheidenden Kampfe nebeneinander entwickeln können. Diese Entwicklung sei notwendig, damit die Menschen aus freier Wahl sich für das Gute oder für das Böse entscheiden. Der Staat erfülle seine Aufgabe, wenn er die äußeren materiellen Erscheinungen des Bösen, die seinem Schwerte zugänglich sind, vernichte. Die Herrschaft über Seelen stehe ihm nicht zu: er sei von Natur nur dazu bestimmt, in dem von ihm gebildeten gemischten Milieu die entgegengesetzten Prinzipien zu voller Reife gelangen und sich auf den endgültigen Kampf vorbereiten zu lassen.

15. Die Stellung zur katholischen Kirche unverändert.

Wir suchten schon mehrmals nachzuweisen, daß die gesamte religiöse Weltauffassung Solowjews durch die Wandlung, die seine letzte Lebenperiode auszeichnet, keineswegs betroffen worden ist. Einen Punkt möchten wir besonders hervorheben.

In der russischen Solowjewliteratur begegnen wir oft der Behauptung, der große Denker habe in seinen letzten Lebensjahren auf seine katholischen Ueberzeugungen verzichtet. Der einzige Grund, auf den man sich dabei stützt, ist die Tatsache, daß Solowjew die letzten Sakramente aus der Hand eines orthodoxen Priesters empfing. Ja, warum sollte er es nicht?. Betonte er nicht sein ganzes Leben lang, die Sakramente und die Dogmen der orthodoxen Kirche seien durchaus wahr und gültig, weil sie von der verhängnisvollen historischen Sünde dieser Kirche — ihrer Trennung vom wahren und einzigen Mittelpunkt der christlichen

Welt — nicht berührt worden sind. Eine Abkehr von der katholischen Kirche kann man hier nur dann erblicken, wenn man die zahlreichen feierlichen Erklärungen unseres Denkers — die Sakramente der orthodoxen Kirche seien durchaus gültig und können also auch von jedem katholischen Christen ohne Weiteres genommen werden — völlig ignoriert.

Gerade an seinem Lebensabend, etwa vier Jahre vor seinem frühen Tode—am 18. Februar des Jahres 1896—hat in der Lourdes-Kapelle zu Moskau der offizielle, feierliche Akt der Wiederkehr des größten religiösen Denkers Rußlands zu der katholischen Kirche stattgefunden*). Von einem „Austritt" aus seiner Mutterkirche, von einer „Konversion" im eigentlichen Sinne konnte dabei keine Rede sein. Behauptet also Solowjews nächster Freund Leo Lopatin, unser Denker „habe seinen Uebertritt zur katholischen Kirche beständig und beharrlich geleugnet"**), so können wir dem edlen Mann ohne Weiteres glauben. Solowjew ist zur ökumenischen Kirche nie „übergetreten", denn nach seiner Auffassung führt gerade die konsequente Rechtgläubigkeit unvermeidlich nach Rom, als dem einzigen wahren Mittelpunkt der gesamten Christenheit. Um diesen Weg zu betreten, brauchte Solowjew den Glauben seines Volkes nicht zu verlassen; er wollte nur die Hindernisse wegräumen, die der vollen und uneingeschränkten Entwicklung dieses Glaubens in der Richtung zur vollkommenen Oekumenizität im Wege standen.

Mit der römisch katholischen Kirche hat sich Solowjew als ein treues Mitglied der griechisch katholischen Kirche vereinigt. Seine katholischen Freunde und Verehrer sahen in diesem feierlichen Akte das Vorbild und den Anfang der Vereinigung der beiden katholischen Kirchen und der Wiederherstellung der ursprünglichen universellen — vorphotianischen — Rechtgläubigkeit (вселенское православіе) im Morgenlande*). Der Akt selbst beschränkte sich auf die feierliche Vorlesung des „Credo", das unser Denker bereits im Jahre 1889 am cShlusse der Einleitung zu seinem theo-

logischen Hauptwerke „La Russie et l' Eglise universelle" veröffentlichte:

„Als ein Glied der wahren verehrungswürdigen rechtgläubig-orientalischen oder griechisch-russischen Kirche, die nicht durch die anti-kanonische Synode spricht, und nicht durch die Beamten der weltlichen Staatsgewalt, sondern durch den Mund ihrer großen Väter und Lehrer, anerkenne ich als höchsten Richter in Sachen der Religion denjenigen, der als solcher anerkannt wurde vom hl. Irenäus, dem hl. Dionysius dem Großen, dem hl. Athanasius dem Großen, dem hl. Johannes Chrysostomus, dem hl. Kyrillus, dem hl. Flavianus, dem seligen Theodoretus, dem hl. Maximus dem Bekenner, dem hl. Theodor von Studion, dem hl. Ignatius usw. — nämlich den Apostel Petrus, der in seinen Nachfolgern lebt und nicht umsonst die Worte des Herrn gehört: «Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen... Stärke deine Brüder . . . Weide meine Lämmer."*)

Ein ergebener Sohn der katholischen Kirche ist Solowjew bis zu seinem letzten Lebenstage geblieben. Er träumte zwar in der messianistisch- theokratischen Periode seines Lebens, daß die freiwillige äußere und innere Unterordnung seines Vaterlandes unter die geistige Autorität des römischen Stuhles die abschließende Epoche in der Geschichte der Menschheit eröffnen werde. Diesen hohen Traum ließ er fallen. Die Vereinigung der Kirchen bildet nun in seinem höchsten Meisterwerke nicht den Anfang der abschließenden Epoche in der Weltgeschichte, sondern sein Ende. Vereinigt gehen die Christen in das Gottesreich hinein: ihren irdischen Weg vollziehen sie aber getrennt, nur darin miteinander übereinstimmend, daß sie Christo als ihrem einzigen Herrn und Führer ihre unbedingte Treue bewahren.

Kurz vor seinem Tode soll unserem Denker die Frage gestellt worden sein, wie er sich zum Primat des hl. Petrus und seiner Nachfolger stelle. «Ich habe alles — antwortete der Denker — in meinen Schriften ausgesagt, besonders in dem Buche «La Russie et l'église universelle», — auch jetzt verleugne ich die dort entwickelten Ansichten nicht, ich habe

aber mit der Predigt von der Vereinigung der Kirchen begonnen, und dies kann man bei uns noch nicht fassen; man sollte dies ans Ende stellen... Ich höre das Rollen des Donners. Rußland steht vor einem schrecklichen Unglück. Als national- staatlicher Organismus wird Rußland mit Rom in die Einigung nicht eintreten. Es ist das Einzige, was es noch retten könnte. Ist es aber nicht zu spät?"*) Die Zuverlässigkeit des Berichtes kann natürlich angefochten werden -- man braucht aber die „Drei Gespräche" aufmerksam zu lesen, besonders die herrliche Szene, wo der Greis Johannes und Professor Pauli das Primat des römischen Stuhles anerkennen, um L. Kobilinski-Ellis beizustimmen, der — in den Anmerkungen zu seiner vorzüglichen Uebertragung ausgewählter Abschnitte aus den Hauptschriften des Denkers über die freie und universelle Theokratie — mit Nachdruck hervorhebt, „Solowjew habe „nichts an seinem «Credo» geändert. Seine «Drei Gespräche»... seien eine vollständige Bestätigung seines «Credo»". Sagt aber derselbe Verfasser, Solowjew weissagte „kurz vor seinem frühzeitigen Tode (12 August 1900)... die kommende Weltkatastrophe, den großen Kummer und die wunderbare Wiedergeburt der Monarchie des heiligen Apostels Petrus"*), so ist dies an sich nicht unrichtig, kann jedoch das Mißverständnis hervorrufen, die Monarchie des hl. Petrus, die unser Denker gegen das Ende seines Lebens weissagte, sei dieselbe, die er in der mittleren Periode seines Schaffens als das Ideal der nächsten Zukunft gepriesen hat.

Solowjews Ansichten von der Rolle, die der römische Stuhl in der zukünftigen Geschichte des Menschengeschlechtes spielen wird, haben sich im letzten Jahrzehnt seines Lebens allmählich wesentlich geändert, ohne aber an seiner allgemeinen religiösen und philosophischen Weltauffassung etwas geändert zu haben. Nach wie vor blieb er Anhänger jener weitherzigen universellen Philosophie, die alle positiven Kräfte des menschlichen Geistes zu vereinigen bestrebt ist, die alle wirklichen Errungenschaften seiner Denktätigkeit in einem allumfassenden synthetischen Bau zu verwenden

sucht. Den Weg, den der größte russische Denker sein Lebenlang ging, sind alle grossen Vertreter der katholischen Weltanschauung gewandelt: von Origenes bis auf die führenden Geister des polnischen Messianismus, mit Mickiewicz und Słowacki*) an der Spitze, zieht sich eine lange Reihe von Denkern, denen die katholische Weltanschauung ihr ewig junges Leben verdankt. Das Geheimnis dieses Lebens beruht darauf, daß seine Träger und Bahnbrecher die freie Bewegung der Luft, in der die denkende und fühlende Menschheit atmet, nicht fürchten, ihre sämtlichen wahren Aufstiege mit warmer Anteilnahme verfolgen und in den Bereich der allumfassenden Wahrheit zu leiten unermüdlich bestrebt sind. Auf dem eigentlich religiösen Gebiet erzeugt dies Ringen um die all-einige universelle Wahrheit die Stimmung die man mit Sergius Trubetzkoj die Fülle des Glaubens nennen könnte.

„In ihm — sagt Trubetzkoj in dem seinem verstorbenen Freunde gewidmeten schönen und eindrucksvollen Aufsatz: «Solowjews Tod»*) — in ihm lebte eine Fülle des Glaubens, der für alles Religiöse einen lebhaften Wiederhall besaß und alles wahrhaft Christliche mit Liebe aufnahm und umfaßte. So war denn auch die Vereinigung der Kirchen, welches seine Lieblingsidee war, nicht bloß eine Gedankenvorstellung in seiner Seele, sondern eine lebendige, vollendete Tatsache. In der Religionsgeschichte, in der Geschichte des Christentums unseres Zeitalters wird die Persönlichkeit Wl. Solowjews die ihr gebührende Stellung einnehmen, als die eines Bekenners des ökumenischen Christentums, der es verstand, den Glauben der vereinigten Kirchen sich lebendig anzueignen und die synthetische Vereinigung zu vollziehen. Dieses Faktum aber etwa totschweigen wollen, hieße das Allerwichtigste im geistigen Leben Wladimir Sergejewitschs ignorieren.

Die tiefe und freie persönliche Religiosität, die jedem toten Ritualismus und Dogmatismus feindlich gegenübersteht, das persönliche Verhältnis zu Christo, die freudige Gottesgewißheit, die Auffassung des weltlichen Berufs als Gottesdienstes, — alles das brachte ihn dem Protestantismus

nach. Das unbegrenzte Recht der freien Forschung und der persönlichen Ueberzeugung anerkennend, ergab sich ihm beim protestantischen Verhältnis zur Schrift gleichzeitig eine religiös-mystische und eine rational - wissenschaftliche Einstellung. Dennoch beschränkte sich das Christentum für ihn keineswegs nur auf die bloß persönliche, individuelle, innerliche Tatsache Der reale Bund Gottes mit der Menschheit oder die Tatsache des «Gottmenschentums» erschien ihm als universales kosmisches Prinzip, als Enthüllung des lebendigen Sinnes des Weltalls, als sein Gesetz und das Endziel seiner Entwickelung. Universell seinem Wesen nach, muß das Christentum auch allmenschlich und in Wirklichkeit weltumfassend werden, um das Reich Gottes auf Erden zu realisieren. Daher die Notwendigkeit einer zusammenfassenden theokratischen Organisation der Menschheit, die von Christus geschaffen worden ist. Und Wladimir Sergejewitsch hat das theokratische Ideal jener Kirche anerkannt, die es auf ihr Panier gesetzt hat, das Ideal der katholischen Kirche. Er glaubte an die reale mystische, göttliche Bestimmung der geistlichen Obergewalt des römischen Hohenpriesters als Vorbedingung der Einheit und inneren Unabhängigkeit der irdischen Kirche . . . Zugleich mit dem katholischen Ideal einer christlichen Universal-Theokratie oder der „Stadt Gottes", trug er aber wie Augustin das evangelische Ideal einer geistigen Freiheit in Christo in seinem Innersten, dabei vom Glauben erfüllt, daß es in der Wurzel und im Wesen des Christentums, das zu einer und derselben Zeit sowohl persönlich wie ökumenisch ist, keinen Widerspruch oder irgendwelche Spaltung gebe und geben dürfe . . .

Und doch war dieser Mann, der sich so lebensvoll die religiösen Ideale der westlichen Glaubenslehren angeeignet hatte, am Ende im Leben und Sterben der allerinnigste und überzeugteste Sohn seiner rechtgläubigen Kirche, in der er eine von Gott gewirkte Stiftung erblickte. Jene, die ihn kannten, erinnern sich seiner ehrfurchtsvollen Liebe zu den Heiligtümern der Kirche, zu ihren Sakramenten, Heiligen-

bildern, Gebeten, zu ihrem mystischen Gottesdienst, dem, wie er sich ausdrückte, von „den Engeln überlieferten".

Hierin war sein Glaube, wie ein stets sich klar bewußter und philosophisch durchdachter, so auch ein organisch mit seiner ganzen Weltanschauung verbundener . . . Er bezeugte diesen seinen Glauben in seinen theologischen Werken, wie auch durch seine flammende Polemik den Gebrechen unseres kirchlichen Organismus gegenüber und in seiner Vermahnung an die Dissidenten; er bezeugte ihn aber auch mit seinem ganzen Leben und selbst durch seinen Tod."*)

SCHLUSSBETRACHTUNGEN

Die nächsten Aufgaben der Solowjewforschung

In der vorliegenden Arbeit habe ich mich bewußt auf eine schlichte Darstellung der Gedankenwelt Solowjews beschränkt, weil für seine Bewertung als originellen Denkers und seine philosophiegeschichtliche Einordnung die entscheidenden Vorarbeiten erst noch zu leisten sind. Erst nach einer ganzen Reihe von Untersuchungen über Solowjews inneren Entwicklungsgang und seine Abhängigkeit von den großen Strömungen der Weltphilosophie könnte eine objektive Scheidung des eigenen und des fremden Gutes in dem Werke des großen russischen Schriftstellers vorgenommen und so der Grad seiner Originalität bestimmt werden.

Als die wichtigsten Aufgaben solcher Forschung dürften folgende bezeichnet werden:

Erstens müßten an der Hand von Solowjews Briefen und den zahlreichen Erinnerungen seiner Zeitgenossen Regesten seines Lebens zusammengestellt werden: sie würden uns oft den erwünschten Aufschluß über manche noch dunklen Momente seines inneren Wachstums bieten und unsere Aufmerksamkeit auf die Probleme lenken, die allerdings ihre volle Lösung erst durch eine eingehende Analyse und einen Vergleich der Ideen Solowjews mit denjenigen seiner Vorgänger finden könnten.

Das erste und vielleicht das wichtigste dieser Probleme dürfte „Solowjew und die Slavophilen" lauten. Der geistige Boden, auf dem unser Denker aufwuchs, war von den slavophilen Ideen völlig durchtränkt — seine Jugendschriften bieten dafür eine beredtes Zeugniss. So fest aber diese Tatsache steht, so wenig sind die Grenzen des Einflusses, den die Slavophilen auf den jungen Denker ausgeübt haben, untersucht worden. Es ist z. B. sehr wahrscheinlich, daß

die Ideen, die man oft auf den Einfluß der deutschen idealistischen Philosophen—vor allem Schellings—zurückführt, ihm durch die Vermittlung von Kirejewskij und Chomiakow vertraut geworden sind und den Kern gebildet haben, um den sich allmählich die verschiedenen Schichten seiner eigenen Weltanschauung lagerten. Diese und viele ähnlichen Fragen könnten natürlich nur durch eine gewissenhafte Prüfung der äußeren Zeugnisse und der inneren Gründe, die für oder gegen diese und ähnliche Vermutungen sprechen, gelöst werden.

Bei den philosophisch und theologisch hochgebildeten Vertretern des Slavophilentums kreuzte sich der Einfluß der deutschen idealistischen Religionsphilosophie mit demjenigen der großen Kirchenlehrer des Ostens. Dieselben Einflüsse sind auch bei ihrem größten Nachfolger wirksam. Es gehört zu den schwierigsten Problemen der Sołowjewforschung die Frage, welche Bestandteile seiner Weltauffassung ihre Entstehung und Ausbildung den Kirchenlehrern des Ostens verdanken und welche sich unter direktem Einfluß der Schelling'schen und Baader'schen Philosopheme entwickelt haben. Die Frage ist deshalb so ungemein schwierig zu beantworten, weil es sich hier um durchaus verwandte Erscheinungen handelt: es ist im allgemeinen dieselbe christlich-platonische Weltauffassung die sowohl in der griechischen Patristik wie in der deutschen Offenbarungsphilosophie hervortritt. Vielleicht würde eine unbefangene Untersuchung zu dem Schlusse kommen, daß die Abhängigkeit des russischen Denkers von Schelling und Baader stark überschätzt wird, wogegen die Bedeutung des griechischen kirchenväterlichen Einflusses bisher nicht nach Gebühr gewürdigt worden ist.

Plato und die Neuplatoniker haben auf den jungen Denker wahrscheinlich nicht unmittelbar, sondern anfangs nur durch die Vermittlung der griechischen Kirchenlehrer und der deutschen nachkantischen Philosopie gewirkt. Vertiefte Studien auf dem Gebiete der antiken Philosophie scheinen jedenfalls einem späteren Zeitraume seines Lebens anzugehören, und so tritt die Frage nach der Bedeutung

des antiken Platonismus für die Entstehung und Ausbildung des bedeutendsten philosophischen Systems, das Rußland hervorbrachte, hinter die Frage nach dem Einflusse des christlichen Platonismus zurück.

Auch die gnostischen Elemente seiner Weltanschauung hat Solowjew aus beiden Abzweigungen des christlichen Platonismus, die auf ihn unmittelbar gewirkt haben, herübergenommen. Ob dabei Schelling und seinen Satelliten, oder Origenes und den Kappadokieren größere Bedeutung zuzuschreiben ist, läßt sich ohne eine genauere, noch ausstehende Untersuchung nicht entscheiden.

In denselben Kreis gehört auch die Frage nach dem Einfluße Boehme's und der deutschen Mystik auf unseren Denker.

Völlig unberührt von der Forschung ist bisher das Problem der Abhängigkeit Solowjews von den großen Denkern des christlichen Westens geblieben. Der Einfluß der lateinischen Patristik scheint bedeutend kleiner gewesen zu sein als derjenige der griechischen. Kaum höher dürfte der Einfluß der scholastischen Philosophie einzuschätzen sein: wenn auch Solowjew einigen großen Platonikern des Mittelalters, (Eriugena, Bonaventura, Duns Scotus) lebhaftes Interesse entgegenbringt, so läßt sich ihr Einfluß doch mit demjenigen der Kirchenvätern des Ostens nicht messen. Sind nun, was außer jedem Zweifel steht, Solowjews Lehren, besonders in der mittleren Periode seines Schaffens, von den katholischen Ideen tief durchdrungen, so sind es aller Wahrscheinlichkeit nach die bedeutenden Theologen des neunzehnten Jahrhunderts, die ihm seine katholische Grundeinstellung zu vertiefen, auszubilden und nach außen hin zu verteidigen geholfen haben. Die Aufgabe, dies Abhängigkeitsverhältnis zu erforschen, müßte ein guter Kenner der katholischen Religionsphilosophie und Theologie des neunzehnten Jahrhunders übernehmen. Die russischen Forscher haben diese Frage nicht einmal berührt. Für einen katholischen Gelehrten dürfte aber diese Aufgabe von einem ganz besonderen Reize sein, da zu erwarten ist, daß Solowjews Einfluß auf die Entwicklung der katholi-

schen Philosophie an Kraft und Umfang immer mehr zunehmen wird*).

Viel einfacher dürfte sich die Frage nach dem Abhängigkeitsverhältnis Solowjews von denjenigen Denkern der Neuzeit gestalten, die er besonders hochgeschätzt hat: über Kants und Hegels Bedeutung für die Entwicklung der Weltphilosophie, finden wir in seinen Schriften nicht nur vereinzelte Bemerkungen, sondern auch ganze Abschnitte und größere Abhandlungen, die sein Verhältnis zu diesen Denkern in klares Licht stellen.

Das Verhältnis zu Leibniz dagegen ist schwankend und läßt sich nur auf dem Wege langwieriger Untersuchungen näher bestimmen. Es ist überhaupt sehr zu bedauern, daß dieser größte Denker der Neuzeit keinen tieferen Einfluß auf Solowjew ausgeübt hat. Bei dem Verfasser der „Monadologie" und bei den großen Fortsetzern seines Werkes im neunzehnten Jahrhundert — Lotze, Łopatin und besonders Teichmüller — hätte er Elemente finden können, die beim systematischen Ausbau seiner Weltanschauung die allergrößte Bedeutung erlangt haben würden.

Dies sind einige der wichtigsten Aufgaben, die der Solowjewforschung bevorstehen. Ehe sie gelöst sind, kann von einer objektiven Bewertung Solowjews nicht die Rede sein. Man kann bis dahin nur den inneren Zusammenhang seiner Ideen prüfen und die Macht seines Geistes, der so verschiedenartige Gedankengebilde zu einem synthetischen Gedankenbau zu verwerten verstand, bewundern. Diese Bewunderung soll uns natürlich nicht blind machen gegen offenbare Mängel, die das von Solowjew errichtete Lehrgebäude aufweist. Es läßt sich nicht leugnen, daß dieses Gebäude zahlreiche Lücken zeigt und daß manche seiner Giebel und Erker mehr von der freien poetischen Begeisterung als von der strengen Logik der Gründe und Schlüsse getragen werden. Betrachtet man aber seine Weltanschauung als Ganzes, so kann man sich nicht dem Gefühle entziehen, daß hier eine der größten Schöpfungen des religiösen und philosophischen Eros vorliegt.

Das kurze mühe- und leidvolle Leben hat es Solowjew nicht erlaubt, seine Weltanschauung gleichmäßig in allen Teilen auszubauen, aber auch in der Form, in der es uns geblieben, wird es bei jedem unbefangenen Leser Empfindungen erwecken, denen Pater Friedrich Muckermann folgenden schönen und gefühlsstarken Ausdruck verliehen hat: „Aus wunderbarem Licht sind seine Träume geflossen, und wenn man nur eine Weile in seinen Schriften liest, dann scheinen die Seiten zu leuchten, und es wird Licht um und um. Alle Schöpfung, die Menschen, die Tiere, die Blumen des Feldes, die Wälder und die Meere und die Städte der Menschen erstrahlen von innen, als blühte unter einem weckenden Lenzhauch anderer Welten ihr eigentliches Wesen auf. Als Gottesgeschöpfe schaut man sie, wie sie sich leise regen und wandern und wandern, dem fernen Lichte zu, der Ursonne, aus der sie ausstrahlten, zu der aber alle ihre Strahlen wieder zurückkehren müssen, eine märchenhafte Welt und doch nicht ein Märchen, sondern die Welt des Glaubens auf dem Wege dessen, der gesagt hat: «Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben»“*)

ANHANG

Wladimir Solowjews

Religiöse und Philosophische Lyrik*)

Bin ich im Zeichen doch des Wassermanns geboren,
Erschrick nicht, Leser, trink—dreist Wasser nur geschwind!
Es stammt ja nicht von mir: es quillt aus stein'gen Poren—
Ein Bach, der aus granitnem Wahrheits- Felsen rinnt.

Solowjew.

3.

Ob ewig wir durch unsichtbare Bande
Geschmiedet sind an überird'sches Land,
Doch auch in Ketten bringen wir zu stande
Den Kreis, den streng uns zog der Götter Hand.

Was nachstrebt höher'm Willen und Bedarfen,
Wirkt durch den eignen Willen fremden auch,
Und unter fühllos kalten Stoffes Larven
Loht überall der Gottheit Feuerhauch.

London, 1875.

4.

Ganz in Klarheit mir heute erblühte.
Meine Königin, herrlich dein Glanz, —
Voll Entzücken schwoll's auf im Gemüte,
In des Taganbruchs strahlendem Kranz
Stillen Lichtes die Seele erglühte,
Und nur ferne noch qualmend versprühte
Böse Flamme des irdischen Brands.

Kairo, 1875.

6.

Gesang der Ophiten.

Tief soll der purpurnen Rose
Weiß sich die schimmernde Lilie paaren,
Heimlicher Seherhypnose
Ewige Wahrheit sich offenbaren.

Laßt das Prophetenwort flammen!
Schnell in den Kelch taucht die Perle, die blanke
Fügt mit dem Täubchen zusammen
Ringelnde Schlange, die alte, die schlanke.

Frei kennt das Herz keine Plagen...
Bangt's, daß Prometheus Brand es verschlinge?
Reinem Täubchen behagen
Mächtiger Schlange auflodernde Ringe.

Jauchzt im Gewittergetose,
Laßt uns den Frieden im Wetter erfahren...
Tief soll der purpurnen Rose
Weiß sich die schimmernde Lilie paaren!

Nizza, 1876.

9.

Die Jahre scheiden,
Der Liebe Leiden
Verbanden einst uns tief,
Doch nicht zu halten
Sind Glutgewalten,
Mein Feuerbrand entschlief.

Wird noch im Leben
Einmal gegeben
Uns ein Zusammengehn,
Tun wir uns beide
Nichts mehr zu Leide:
Wir wollen nichts versehn.

Vom Lenz vertrieben,
Ist uns geblieben
An ihn Erinn'rung kaum,
Ruhlosem Leben
Dahingegeben
Erscheint das Glück im Traum.

Dorf Dubrowitzy, 1878.

13.

Wie atmest du des ganzen Himmels Reine,
Doch gibt's auch schwarze Wolken fabelhaft,
Licht schimmert's über dir von Gottes Gnadenscheine,
Doch schläft in dir auch schwüle Glut der Leidenschaft.

Wie sind in unsichtbarer Feindschaft eingedrungen
In's Herz zwei Mächte dir, geheim, dir kaum bewußt,
Wie haben Schatten zweier Welten sich verschlungen
So widerspruchsvoll wundersam in deiner Brust!

Doch glaube mir: aus Nebeln donnernd einst vernehmen
Sollst Gottes Stimme du im Blitzesstrahl,
Dann wird die schwarze Wolke in gewalt'gen Strömen
Sich voll ergießen in das öde Tal.

Ruht's reingebadet dann im Tau, dem wunderbaren,
Und sank die Wetterglut herab am Horizont,
Wird uns der Glanz des Himmels ganz sich offenbaren
In dem der Erde Schönheit wandellos sich sonnt.

14.

Nicht umsonst so nah gekommen
Sind wir uns, jäh ist entglommen
Meine Leidenschaft.
Diese Folterqualen flammend
Sind ja nur, dem Sein entstammend,
Bürgen seiner Kraft.

In den Feuerschlund der Hölle
Gießet seine Lebenswelle
Ew'ger Liebesbrand.
Aus den heißen Kerkerwänden
Soll die Phönixfeder senden
Neu dir meine Hand.

Licht aus Dunkel. Schwarzer Scholle.
Nie entsprösse deine volle
Antlitz-Rosenpracht,

Wenn nicht immer wieder tränkte
Neu die Wurzel, die versenkte,
Dunklen Schoßes Nacht.

15.

Es lag die Welt, der du erschienst, im Schneegeflimmer,
Ein Nebellabyrint, —
Inmitten zweier Feindeslager winkt dir nimmer
Ein Obdach, armes Kind.

Doch schrecken dich nicht Krieg, nicht Schwertgeklirr noch [rauschend
Erzpanzerlärm im Streit,
Du stehst und sinnst — der Größe der Verheißung lauschend
Aus längst verschollner Zeit,

Da Gott sich seinem Auserwählten, dem Propheten,
Ganz zu enthüll'n versprach,
Der auf den Höchsten harrend, flammend in Gebeten
In Horebs Wüste lag.

Aus Tiefen grollt es dumpf im Donnerruf, dem rauhen,
Da stirbt der Sonne Licht,
Es bebt die Erde, den Propheten packt ein Grauen,
Gott ist im Grauen nicht.

Es folgt ein Sturmorkan mit ungestümem Wehen,
Laut tosend kracht's voll Wut,
In glüh'ndem Blitz ergießt sich Feuer aus den Höhen,
Gott ist nicht in der Glut.

Dann wird es still! vor dem Propheten schweigt das Brausen,
Sein Glaube war kein Spott,
Kühl weht's ihn an und klar — im stillen, sanften Sausen
Erriet er seinen Gott.

Moskau, 1882.

16.

Drei Heldentaten.

Erhebt, vom Meißelschlag gemeistert,
Der Marmor sich in Schönheitsglut
Und wird dir, phantasiebegeistert,
Nun all' dein Sinnen Fleisch und Blut,
Nie an der Bannkreisgrenze täuschen
Darf's dich, als sei dein Werk getan,
Vom Götterleibe Liebe heischen,
Pygmalion, es wäre Wahn!
Neu sei der Liebe Sieg erbeten:
Zum Abgrund sinkt der Fels — ein Schrei!
Andromeda — in Todesnöten
Ruft Perseus, Herakles herbei.
Bäumt Pegas sich im Meeresrachen
Und droht des Gorgo - Schildes Rund,
Sein Bild erblickend stürzt der Drachen
Kopfüber in den Meeresschlund.

Doch der Feind naht ungesehen,
Nicht dein Siegeshorn erschallt,
Lieb' und Glück im Zeichen stehen
Schleun'ger Leichenfeier bald.
Freudenrufe fern verrinnen,
Nacht und Trübsal löscht das Licht,
Euridike — ach! — gewinnen
Mocht' auch deine Liebe nicht.
Herzkrank gilt's sich aufzuraffen,
Ungebeugt von Schicksalsnot,
Schutzlos fordre, ohne Waffen
Auf zum Zweikampf nun den Tod!
Orpheus, an der Dämmerschwelle,
In der Tränen Schattenland
Von den Göttern bist gar schnelle,
Sie bezaubernd, du erkannt!
Der Triumphstrom deiner Lieder
Sprengt des Hades Todestor, —

Euridike hast du wieder,
Die dein Herz an ihn verlor.

17.

Schwül peitschte Sandsturm meine Lider,
Der Traumgesichte Pracht erblich,
Ersterbend traf dein Zuruf wieder,
Geheimnisvolle Freundin, mich.

Dem stahlgetroffnen Adler gleichend,
Vor Schreck aufschreiend und voll Weh,
Zerriß mein Geist das Netz, entweichend
Der Haft, — fuhr bebend auf zur Höh'.

Und als hoch über'm Wolkensaume
Am Flammenwundermeer er stand —
Im alldurchleuchtend heil'gen Raume
Ward er ganz Feuer — und entschwand.

Petersburg, 1882.

18.

Mein flügelloser Geist, in Erdenhaft gezwungen,
Der, ein vergeßner Gott, sich selbst vergessend lebt,
Nur einen Traum — und neu hast du dich aufgeschwungen
Und bist dem eitlen Treiben freien Flugs entschwebt.

Ein flüchtger Blitz genügt bekannter Glanzeszonen,
Dem sich ein Echo überird'schen Lieds gesellt,
Und wieder leuchten nie erloschne Lichtregionen
Vor meiner Lauscherseele auf — versunkner Welt.

Nur einen Traum! — und dich des Schlafs Gewichte
Schwer nur entringend harrst in Sehnsuchtsqual
Erneut du auf den Abglanz jenseit'ger Gesichte,
Erneut auf heil'ger Harmonieen Widerhall.

Dorf Roshdéstwino, 1883.

23.

An A. A. Feth.

(19. Oktober 1884).

Auf hehren Fittichen des Schwanes überschwebtest
Den Doppelmarkstein du des Raumes und der Zeit,
Der du, verstummten Sängern lauschend, neu belebtest
Der königlichen Höhen Liederseligkeit.
Dein Dichtergenius winkte, reich an süßen Tönen,
An unsere Gestade fremde Götterpracht,
Vom Sonnenblick der auferstandenen Kamönen
Hinschwindet nun der Schnee sarmat'scher Winternacht
Der Lorbeer blüht und rauscht von deinem Sang, der volle,
Auf öder Steppe rings, die menschenschwarm beraubt,
Und selbst der Aar der Poesie der Heimatscholle*)
Senkt sich aus unsichtbaren Höhen auf dein Haupt. —

Wladimir an der Kljasjma, 1884.

37.

Ins gelobte Land.

(Gen. XII, 1—7).

„Geh' aus von deinem Heimatlande, eile
Aus Sippe und dem Vaterhause fort,
Sei in der Hand des Schützen gleich dem Pfeile
Und unterwirf dich Meines Mundes Wort.
Schreit aus, was da vergangen, wecke nicht dein Sehnen,
Schreit aus und laß dahinten, was dem Blick entschwand,
Schreit immer weiter fort, bis daß gestillt dein Wähnen
Und du, wohin dich Meine Liebe führt, erkannt".

Er flieht das Lager, ihn erfüllt ein Beben,
Noch zweifelt er, ist's Wahrheit oder Traum...
Da streift sein Haupt aus höh'rer Welt ein Weben
Und geisterhaft raunt's wieder durch den Raum:

*) Anspielung auf Alex. Puschkin.

„Gehe aus von Chaldäas vielströmigen Aun,
Von den Bergalmen Arams, den heimischen Gaun,
Von Charrân, wo den Scheitel einst Silberhaar schmückt',
Und von Ur, wo dich Tage der Kindheit beglückt, —

Nicht allein auf ein Jahr,
Oder viele sogar,
Sei der Heimat auf ewig entrückt".

Und er versammelt seiner Knechte reis'ge Scharen,
Zum Aufgang wandernd neu erwachten Lichts,
Wo sich ihm dämmerblaue Fernen offenbaren,
Geheimnisvollen Rufes zu ihm spricht's:

„Wenn der Meerhauch, der laue, das Antlitz dir kühlt,
Schreite vorwärts entgegen dem Wind,
Wo die Neigung des Himmels von Wogen umspült,
Wo die Wasser, die großen, sind, —
Dann zur Linken sich wende dein Schritt,

Suche vorwärts den Steg,
Graden Weges im Tritt,
Ruhe aus auf dem Weg,
Nimm als Weiser den Mittagsstrahl mit, —
Winkt dir Stadt oder Dorf, wo du kamst,

Laß zur Seite den Ort,
Immerzu, immerfort, —

Bis mein Halt! du gebietend vernahmst!
Ewig bin ich dir gut;
Halte fest meinen Bund:
Reines Herz und ein kräftiger Mut
Geben allzeit dem Glauben den sichersten Grund;
Wandle fromm vor Mir her,
Das Zurückschaun laß sein, —
Drückt die Zukunft auch schwer
Sie enthüllt sich dem Glauben allein.

Dieses alles ich nur
Bei der Liebe dir schwur,

Denn aus dir will ich baun Meines Hauses Gezelt,
Daß dich hochpreisen sollen die Enden der Welt, —
Daß gesegnet nun werden im Samen dein
Einst mit Frieden und Heil alle Völker sein!"

Pustynjka, 1886.

38.

Welch' schwerer Traum! Gesichte mich im Schwarm berücken wollen,
Stumm drängen mich die Stürmenden in ihren Kreis,
Vergebens schau ich nach dem Schatten aus, dem gnadenvollen,
Daß er mit seiner Schwinge mich berühre leis.

Nur meine Kniee beugen sich in ohnmächtgem Ermatten,
Erfaßt von dem Entsetzen und dem dumpfen Weh,
Die Schwinge spür' ich über mir vom unsichtbaren Schatten
Und dunkle Rätselworte wieder in der Höh'.

Welch' schwerer Traum! der Schwarm ist der Gesichte nicht zu zähmen,
Er wächst und wächst, versperrend mir des Weges Spur,
Von fern kaum hörbar läßt des Schattens Stimme sich vernehmen
Glaub' nicht dem Augenblick, vergiß nicht, — liebe nur!

1886.

40.

Hab' mir mühvoll die Freiheit errungen,
Einem Goldschatz gleich lockte ihr Bann,
Noch hält Sehnsucht mich fesselnd umschlungen,
Daß ich ihrer nicht froh werden kann.

Weh' tut's Herz mir, es sinken die Hände,
Alles trüb rings und finster erscheint
Seit des Scheidetags Schicksalswende,
O mein grausamer, wonniger Freund!

1886.

41.

Die Lenzgewitter konnten kaum verhallen,
Als schon der Winter kam,
Das Seine sich — mag frühes Alter lallen —
Das rauhe Leben nahm.

Zwecklosen Irrens Abgrund, den verhaßten,
Deckt grauer Nebelflaum,
Nicht spürt das Herz die Leiden, die's umfaßten,
Denkt alter Wunden kaum.

Die Bergluft freudig atmend bin ich wieder
Zum neuem Weg bereit.
Wie fern verwelkten Lenzes Blüt' und Lieder,
Des Sommers Gluttraumzeit.

42.

In den Alpen.

Wortloses Sinnen und namenlos Fühlen du —
Brandest froh kraftvoll empor,
Hoffnungen dünengleich, Wünsche aufwühlend du —
Brich, blaue Welle, hervor.

Blauende Berge umdrängen im Ringe mich,
Fern blaue Meeresflut licht,
Seele erhebt mit der himmlischen Schwinge sich —
Läßt doch die Erde hier nicht.

Hoffnungs- und Sehnsuchtsgestade umspülend du —
Perlgrau im wogenden Chor,
Wortloses Sinnen und namenlos Fühlen du —
Brandest froh kraftvoll empor!

1886.

43.

Herbstlicher Weg.

Leise dämmert's — zur Erde, die müde und fahl,
Neigt Gewölk sich im schlaftrunknen Chor,
Zwischen scheidendem Laubschmuck mit goldenem Strahl
Schimmern Linden und Birken hervor.

Weiches Träumen der Wehmut das Herz übermannt,
Ferne endlos erstorben sich dehnt,
Nicht mehr trauert die Seele, die Frieden fand,
Daß der Lenz nicht mehr leuchtet und tönt.

Und zum Rüsttag bereit, scheint die Erde versenkt
Im Gebete, an Worten so arm,
Stumm vom Himmel hernieder und unsichtbar drängt
Bleichgeflügelter Geister ein Schwarm.

Serpuchow, 1886.

45.

Um Adonis wird auch heute
Totenklage, Freund, gehalten,
Wehruf und Gestöhn der Leute,
Horch! der Klageweiber Walten.

Aus dem Grabe, Freund, auch heute
Ist Adonis auferstanden,
Nicht dem blinden Haß zur Beute
Wird sein Heiligtum zu Schanden.

Auch bei unsrer Liebe Sterben
Summt's von Totenmeßgebeten,
Doch den Horizont schon färben
Neuer Liebe Morgenröten.

Moskau, 3 April 1887.

47.

Armer Freund, von der Wand'rung so ganz
Nun erschöpft, ruhe aus und tritt ein —
Trüben Blicks mit zerknittertem Kranz.
Dämmernd dunkelt der Abend herein.

Nicht woher? du und wo du? geweilt,
Frag ich dich, der in Lieb' ich entbrannt,
Kaum mein Nam' deinen Lippen enteilt —
Drückt an's Herz schon dich stumm meine Hand.

Zeit und Tod üben hier ihre Macht,
Doch du beugst ihrer Herrschaft dich nicht, —
Alles kreist und verschwindet in Nacht,
Nur die Sonne der Liebe bleibt licht. —

Worobjewka, 17. Sept. 1887

48.

Glut ohne Lichtschein und Wolken so regendürr,
Lärmen und Hasten der Stadt,
Fruchtloses Sinnen im Herzen so sehnsuchtsirr,
Angstträume flügellos matt. —

Löst dann in Tränen sich endlich Gedankenpein
Wenn neu Gewölk mich umschwebt, —
Geht mir dein Antlitz auf—strahlend wie Sonnenschein
Der all' mein Herzleid begräbt.

Moskau 1890.

51.

Dort am Zaun zusammenkommen
Soll'n am Lindenbaum wir heute,...
Ja — ich geh schon gleich dem frommen
Lamm, das man der Schlachtbank weihte.

Ganz wie einst in Himmelshallen
Noch die alten Sterne schillern, --

Ihr Konzert die Nachtigallen
Nach den alten Noten trillern.

An der Ordnung soll nicht fehlen,
Nimm zum Mitleid dir nur Muße:
Höre auf mein Herz zu quälen,
Laß mich frei — ich tue Buße. —

1890.

52.

Wird auch durch finster mich bedroh'nde Wolkenheere
Des Himmels Blau erdrückt,
Ich seh' noch Mondenschein, nicht hat die Nebelschwere
Der Erde ihn entrückt.

Ist auch durchs böse Leben unser Bruch vollendet,
Und ging das Glück zur Ruh,
Ich fühl's: geheimnisvolle Kraft durch's Dunkel sendet
Dein stilles Licht mir zu.

Entgegen leuchten mir des Monds verborg'ne Strahlen
Im Riß des Wolkenrands,
Ein Augenblick nur noch — aus blauen Himmelsschalen
Ergießt sich Silberglanz.

Peterhof, 7. August 1891.

53.

Der brennende Dornbusch.

(Exod. 3. 2. ff.)

„Ich tat's, Aegyptens Vogt erschlagend,
Im Jähzorn, als der Sünde Knecht,
Das Graun nun im Gewissen tragend,
Ließ ich die Brüder ungerächt.

Furcht vor ungleicher Kampfesfehde
Treibt mich in's Ungewisse hin,
Doch bringt dem Zaud'rer Midians Oede,
Die Jahre lange, nicht Gewinn.

Ich tue Taten ruhmeslose,
Leb, wie's dem Wüstensohn erlaubt,
Der Midianiterin im Schoße
Lehnt trägheitsschwer mein schläfrig Haupt.

Nur nebelhaft noch offenbaren
Dem Geist und seltner für und für
Die Bilder sich aus Kindheits Jahren
Des fremden Heimatlandes mir,

Wo Hallen dämmernd sich erschließen,
Ich Sonnenpriestern einst gelauscht,
Wo buntbemalte Götter grüßen,
Goldblau der Nil vorüber rauscht.

Dumpf stöhnen hör' ich meine Brüder,
Der Henker Hohnruf ohne Scheu,
Erstickte Flüche immer wieder,
Ersäufter Kinder Todesschrei...

Ich Sündenknecht! — doch da ermannte
Mein Geist sich kraftvoll, gottentzückt,
Als ich den Busch, der flammmend brannte
Und nicht verzehret ward, erblickt.

Das Wort erscholl: „Die Feinde nennen
Mein Volk den Strauch im Dornenkleid,
Doch soll der heil'ge nicht verbrennen,
Ich schwör's bei meiner Ewigkeit! —

Mizraims Götterbilder beben,
Ihr Ruhm verfliegt wie Wolken schnell,
In aller Welt soll blühn und leben —
Ein feur'ger Dornbusch — Israel!"

Moskau, 4. September 1891.

54.

Das Götterbild Nebukadnezars.

(Daniel 3, 1—7)

Gigantisch, grausig ragt's im Tale,
Halb Drache — und halb Stiergestalt,
Vom Speiseduft der Opfermahle
Und Dunst des Räucherwerks umwallt.

Beim Donner der Drommetenklänge
Wälzt wimmelnd sich heran die Schar,
Folgsamer Priester Hymnensänge
Verehren neuen Gott-Altar.

Weither der Erde Fürsten reisen
Von Pamir bis Aegyptenland,
Den Herrn des Lebens hier zu preisen —
Das stumme Bild von Menschenhand.

Den heil'gen Reichsball — auf dem Throne
In eh'rner Faust — schaut machterhöht
In siebenfach getürmter Krone
Nebukadnezars Majestät.

„Der Kön'ge König, ihr Vasallen,
Bin ich, — der Erde Gott!" — er spricht's;
„Zerstampft der Freiheit Banner fallen,
Die Welt verstummt vor mir — ein Nichts!"

„Ihr betetet — ich sah's — vermessen
Zu andern Göttern, schlimm verführt,
Der Allherr nur — ihr habt's vergessen, —
Euch, Sklaven, Götter dekretiert!"

„Neu hier ein Gottesantlitz starret
Euch an, — mein Königsschwert nun weiht's,
Der Unbotmäß'gen aber harret
Der Feuerofen und das Kreuz!"

Und Tal entlang in wildem Stöhnen
„O Gott der Götter!“ schwillts empor,
Verschmelzend dem Drommetendröhnen
Den zitternden Erzpriesterchor. — — —

Ein Tag der Schmach, Vernunft verhöhnend,
War's, wo zum Herrn ich kräftig rief,
Die Greul-Gesänge übertönend,
Den Himmel weckend, der da schlief.

Und sieh', von Naharaims Höhen
Haucht winterlicher Frostadvent.
Wie Opfers Blitz in Flammenböhen
Zerreißt der Schoß des Firmaments. —

Der Himmel loht, ein Sturmwind wehet,
Die Wut des Feuerbrands erschlafft,
Der Erde Angesicht vergehet,
Erbleichend vor dem Herrn der Kraft.

Im Wolkenbruch fegt's über Pußten,
Mit Schnee gemengt und Hagel weiß,
Das Dura-Tal sich überkrusten
Sieht man mit einem Panzer Eis.

Da stürzt der Riese, — ungeheuer
Ist des Metall-Kolosses Fall,
Jäh vor ihm flüchtend löst in scheuer
Verwirrung sich des Volkes Schwall. —

57.

Mag auch der frühe Herbst mich schon verhöhnen,
Mag Frost versilbern mir der Schläfe Schnee —
Mit Frühlingsbeben steh' ich vor dir Schönen
Von Freude ganz erfüllt und jungem Weh.

Ich kann nicht deinem Antlitz Abschied geben,
Des Kampfs, des Strebens, des Verlusts genug.
Wie schwer mit ihm zu rechnen, ist das Leben
Mir jetzt nur irgendeines Märchens Trug.

Moskau, 1892.

58.

Der Weg war mühsalreich. — Entzückte auch zuweilen
Natur, die wunderbare, mich mit gnadenreicher Lust,
Doch türmten Berge sich entgegen mir, die steilen,
Und kaum zu atmen wagte die erschöpfte Brust.

Da streut der Abend Rosen aus, die licht erglühen,
Die Seele fliegt auf leichtem Schwingenpaar dahin,
Zur neuen Welt unausschöpfbarer Phantasieen
Trägt mich die Liebe fort, die große Zauberin.

Die helle Flur im Silberschein des Mondlichts schimmert
Still rings und unbewegt die schlanken Bäume stehn,
Von zarten Elfen kreist ein Schwarm dahin, der flimmert,
Und sinnend gleiten durch die Nacht lichtbleiche Feen.

1892.

59.

Liebster Freund — und siehst du's nimmer
Wie, worauf dein Auge trauet,
Abglanz, Schatten nur von Welten,
Die kein Menschenblick erschauet? —

Hörst du's nimmer, wie des Lebens
Lärmgetös' von Melodien,
Echo trug nur des Triumphes
Ew'ger Sphärenharmonien? —

Liebster Freund, — und fühlst du's nimmer:
Ueber eins darf nichts uns gehen:
Wenn zwei Seelen stummen Grußes
Wortlos sich so ganz verstehen? —

60.

Sank der Tag, der erbarmungslos lärmende,
Um mich Stille, die wohltut — auch mir,
Nimmer satt sieht an dir sich der Schwärmende,
Der nur dir dient, ganz ungeteilt dir.

Alle Leidenschaft, stürmisch erbebende,
Alles Böse, aufkochend im Blut,
Das verschlang meine uferlos strebende,
Meine Liebe, die nimmerdar ruht.

Gleicht der Mond tags den Wölkchen, den fliegenden,
Kaum daß schwach sich sein Weiß nur erhellt,
Blaßt doch nachts vor dem alles Besiegenden
Jeder Funken am himmlischen Zelt.

1892.

61.

Alles Fragen verstummt, wenn das Wort nicht mehr gilt,
Mit Gewalt drängt's zu dir mich, dem Strom gleich ins Meer,
Der Gedanke erstirbt — ich umfange dein Bild.
Nur das Eine steht fest: sinnlos lieb ich und schwer.

Du erscheinst in des Abendrots purpurner Schrift,
In dem Lichtglanz des Himmels auch lächelst du mir,
Und wenn einsam der Tod mich und fern von dir trifft,
Werd' ich brennen — ein leuchtender Stern über dir.

1892.

62.

Hab' dem Westen — trübgeballt —
Tränenwind zu danken,
Wolke weint, es stöhnt der Wald,
Seine Föhren schwanken.

Aus dem Totenreiche schwebt
Klagend fern — ein Grüßen,
Seele hört es und erbebt,
Tränenströme fließen.

Westwind schweigt, — ein Sonnenblick
Lacht vom Himmel nieder,
Aus dem Totenreich zurück
Kehrt das Herz nicht wieder.

1892.

63.

Ach zu enge für mich ist dein Herz, hab's erkannt,
Aber leid tät mir's — es zu zerschlagen,
Nur ein Funke genügt zum lebendigen Brand,
Kalte Nymphe, du wärst zu ertragen!

Doch verlassen, vergessen dich — gibt's keine Macht,
Farblos wär' mir die Welt nur zuwider,
Und auf ewig verstummten in tief schwarzer Nacht —
Die betörenden Märchen und Lieder.

1892.

64.

Was sollen Worte noch, wo dir auf Aetherwogen
Auf Strömen Wohlklangs dir aus der Unendlichkeit
Sturmflammend meine Wünsche kommen hergezogen,
Und der geheimen Seufzer stummes Liebesleid.

An lieber Schwelle stocken zitternd die Gefühle,
Mir ist, als drängt' vergess'ner Träume Schwarm mich fort von hier
Auf rasch durchmess'nem Luftpfad hin zum Sehnsuchtsziele;
Ein Augenblick nur ist's — und schon bin ich bei dir!

Und nun — unschaubar im Begegnungsaugenblicke
Stehst du umstrahlt von überird'schen Lichtes Glanz,
Abstreifend den Bewußtseinstraum der irdischen Geschicke
So ganz nur holde Sehnsucht noch und Liebe ganz!

1892.

65.

Dort, wo sich Weiden dicht gesellen
Und aus der Schlucht mit eil'gem Drang
Des Bächleins Wasser rieselnd schnellen,
Tönt letzter Nachtigallensang.

Lockt's mich zu Neugeburt und Leben,
Tönt letztes Lebewohl mir bang? —
Von fernher spür' ich's dröhnend beben
Den Schienenweg der Bahn entlang.

Nachthimmels heil'ge Höhen dehnen
Sich über Erdenliebe weit —
Und alles eitle Erdensehnen
In ungetrübter Heiterkeit.

Dorf Djédowo, 1892.

66.

Ist nicht wertlos ach! — dies wortereiche Reden drüber,
Wertlos aller der Gefühle reiche Ebb' und Flut —
Dem Geheimnis unserer Begegnung gegenüber
Und dem unbewegten Schicksal, das da ewig ruht? —

O wie falsch bist du — in dieser Welt der Lüge,
Mitten in der Täuschung — der lebend'ge Trug,
Mein ist doch der Augenblick des Glückes, wo ich siege, —
Der die Erdennebel alle niederschlug.

Glaubst du der Begegnung nicht, — dem Streit darüber
Geh' ich aus dem Wege gern mit kaltem Blut; —
Ist nicht wertlos all' das wortereiche Reden drüber —
Angesichts des ew'gen Schicksals, das da schweigt und ruht?—

67.

Deinen Worten, Freund, ich will's gestehen,
Deinen Blicken und Gefühlen glaub' ich nicht,
Auch mir selber nicht, — nur in den Höhen
Glaub' ich an der Sterne Strahlenlicht.

Wahrheitsträume milchstraßflammende mir senden
Diese Sterne reich vom Himmelszelt,
In den weiten Wüstenräumen, die nicht enden,
Blüh'n mir Blumen auf der höh'ren Welt.

Und in jener Blüten ew'gem Sommerkranze,
In der blauen Ferne Sternenschein,
O wie herrlich bist du — und im Sternenglanze,
O wie ist die Liebe frei und rein!

1892.

68.

In die Augen, die edelsteinblinkenden,
Schau ich dir in dein Antlitz so gut
Wachen Traumes dahin, den Versinkenden
Der zu wecken nicht mehr — treibt die Flut.

Ird'sche Spinnweben lastend umgarnen dich,
Armer Freund, und dein Blick senkt sich leis, —
Fürchte nichts, ich laß dich ja nimmer im Stich,
Schon umschloß uns der magische Kreis. —

Wachen Traums trägt uns fort — die Versinkenden
Unerweckt e i n e Woge und Flut.
In die Augen, die edelsteinblinkenden —
Schau ich dir in dein Antlitz so gut. —

1892.

69.

Wenn unsre Wünsche gleich Schatten verschweben
Unsre Gelübde hier — Worte nur sind,
Lohnt's in der Nacht noch des Irrtums zu leben,
Wenn tote Wahrheit — nicht Leben gewinnt?

Fragt je nach Ewigkeit eiteles Treiben,
Kümmert um Ew'ges sich trügerisch' Wort? —
Nur was hier lebenswert — leben wird bleiben,
Wirft höchste Kraft doch die Fesseln stets fort. —

Spürst du in dir nur die Kraft höhr'er Klarheit,
Härme nicht kindisch mit Träumen dich ab,
Leben ist Tat, und lebendiger Wahrheit
Leuchtet Unsterblichkeit noch übers Grab. —

72.

Auf Deck des Torneo

Sieh wie bleich dort die Mondsichel winkt,
Aphroditens Stern löschte die Flammen,
Neuer Glanz über'm Wogenkamm blinkt,
Wir erwarten die Sonne zusammen. —

Sieh, in Ströme versinken von Blut —
Dort der Unterwelt dunkle Gewalten,
Kampf der Urzeit entfacht neue Wut,...
Doch den Sieg hat die Sonne behalten! —

73.

Auf dem Wege nach Upsala.

Wo du hinschaust — Felsenblöcke,
Kiefern nur und grauer Stein.
Warum mag die karge Strecke
Mir so lieb und teuer sein?

Die Natur im Kampf erprobend
Wächst der Menschengeist heran,
Sagt vom Meer, das stürmetobend,
Fehde gar dem Himmel an.

Nah des Hochgebirges Grenzen
Gibt's auf den granit'nen Höhn
Zugang hier, beim Nordlicht-Glänzen
In das Geisterreich zu sehn.

Zogen doch der Vorzeit Recken
Aus der Glut am Mittagsmeer
Und von Kaschmirs Rosenhecken
Schon in Völkerscharen her.

2. August 1893.

74.

Auf Deck des Frithjof.

Kaum noch flüstern nur konnt' ich den Namen allein
Jenem Stern nach, der sank in dem Meere.
Doch der Wunsch ist versäumt. stellt zu spät sich nun ein:
Alles schwand, auch das Glück und das Schwere.

Längst die Küste verschwand. Ganz erfüllt nun die Schau
Nur das Meer noch mit einsamem Wogen.
In der Seele die nämliche Weite, die blau
Vor und hinter mir dehnt ihre Bogen.

6. August 1893.

75.

Mondnacht in Schottland.

(Dem Andenken des Grafen T. L. Sollogub).

Ueberm Tal zwischen Bergen hervor
Dringt ins Fenster mir Mondstrahlenschein.
Komm hinaus, komm hinaus in die Weite, empor!
Was für Schlaf, du schläfst ja nicht ein.

Heller liegt als der lichteste Traum
Ja das Tal heut im Glanz der Natur.
Niemand, niemand begleit' mich im schimmernden Raum,
Und es rede der Wasserfall nur.

Auf! hinauf! wo vom felsigen Glint
Sich die einsame Tanne erhebt,
Wo der Bach zwischen Steinblöcken unsichtbar rinnt,
Wo der Gnom in den Erdtiefen lebt.

Weit und weiter nun dehnt sich die Schau,
Immer klarer und klarer im Mond
Malt der Bergketten Umriß sich grau,
Die sich spiegeln im See von Lomond.

Woher kommt's, daß die Schönheit der Nacht
Schattenstumm wie in Traurigkeit thront?
Kaltes Licht strömt vom Himmel mit Macht,
Und die Erde ist kalt wie der Mond.

Wie ein Baldachin wölbt es sich rein
Ueber Grüften vergangener Zeit,
In der Nacht ich auf Erden allein
In unzählbarer Toten Geleit.

Bis ins Herz dringt die Mondkälte ein,
Die sich ringsumher blendend ergießt.
Was nur mag in der Stille das sein,
Das so aufrauscht und schallend sich schließt?

Aus unsehbaren Ländern ein Klang,
Unerhört wilder Töne Akkord,
Hörner heulen, 'ne Trommel dröhnt lang,
Und es winseln die Flöten schrill fort.

Sich die einsame Fichte belebt,
Ihre Zweige ein Rauschen durchzieht,
Selbst der Fels, der sonst stumme, erbebt,
Heimlich zittert der mass'ge Granit.

— — — — — — — — —

Inverneß am Lohmond-See August, 1893.

76.

Abschied vom Meere.

Wieder und wieder nun geh' ich mit liebendem Sehnen,
Hungrigen Auges von deiner Unendlichkeit zehren.
Scheiden gilt's, hellgrüne Freundin, trotz Hoffen und Wähnen,
Werden zusammen erbeben, o Meer, doch mit Tränen
Werd' ich die Salzflut nicht mehren.

Mit mir ja nehm' ich auf winterlich einsamen Wegen
Diese lebend'ge Bewegung, die Stimme, die Farben;
Schlaflosen Nächten kommt fern deine Schönheit entgegen,
Werd' im Erinnern doch nie deiner Zärtlichkeit darben.

78.

Monrepos.

Mattgrauer Himmel und mattgraue Fluten
Zwischen goldpurpurnen Blättern am Baum,
Gleich als ob Leiden verstummten und ruhten,
Alte und schwere, in Abschiedsschmuckgluten,
Die ihnen schenkte ein strahlender Traum.

September 1894.

79.

Der versteinerte Zauberer.

(L. M. Lopatin gewidmet.)

Wie Magnet mein Herz bezwangt ihr,
Mooskolosse ihr von Stein,
Was vom Sterblichen verlangt ihr,
Welch' Geheimnis sargt ihr ein?

Graue Zaub'rer -- so verraten
Sage uns und altes Lied,
Sind zum Lohn für Unheilsaaten
Schicksalsrecht um graus'ge Taten
Hier verwandelt in Granit.

Schlummer hält sie starr umfangen,
Manch Jahrhundert ist verweht,
Bis aus dem betäubungsbangen
Schlaf — ein Steinmensch aufersteht.

Grauen Bart seh' ich sich heben,
Augen glühn, wie's Wolfes Brauch,
Machtvoll auf und niederbeben
Läßt die Brust des Atems Hauch.

Horch! — Beschwörungsformeln lallen,
Rings zerreißt der Nebel schwer,
Mit Gestöhn an's Ufer wallen
Seh ich tobend Finnlands Meer.

Sturmgeheul und Donnerkrachen,
Berghoch türmt die Woge sich,
Fernher schallt des Zaub'rers Lachen
Und sein Fluchen fürchterlich.

Höllenodem weckt die Kräfte,
Tief erbebt des Meeres Grund,
Und der Sterblichen Geschäfte,
Sündenwerke schlingt sein Schlund.

Ist des Schicksalswillens Krönung
Nun am Ziel, — dann schläft der Stein:
Still, ein Bürge der Versöhnung
Leuchtet droben Sternenschein.

Wie Magnet mein Herz bezwangt ihr,
Mooskolosse ihr von Stein,
Was vom Sterblichen verlangt ihr.
Welch' Geheimnis sargt ihr ein?

Wiborg, 26 Semptember 1894.

80.

Was nur geschah in der Nacht dir, der kühlenden,
Sprach denn der Engel der Hoffnung dir zu?
Wurdest du müd vom Gewitter, dem wühlenden,
Gönnst du vor künftigem Kampfe dir Ruh?

Still murmeln Ströme, im Abendglanz gleitende,
Still glänzt die Huld, die der Himmel verstreut,
Ferne nur Bäume, des Laubs sich entkleidende,
Rauschen jäh auf und verstummen erneut.

September 1894.

82.

(N. E. Auer gewidmet)

Dieser matthelle Perlglanz erfüllt die Natur
In den Himmeln, der spiegelnden Runde,
Und nur fern diese schwärzlich erstarrte Kontur,
Wo der Wald sich bespiegelt im Grunde.

Wenn die durchsicht'ge Luft nur zu Zeiten mir bringt
Kinderruf oder Läuten der Herde,
Auch der Laut hier mit dämpfender Stille erklingt,
Nicht verschüchternd den Trost stummer Erde.

Könnt' man immer so bleiben — so hell und so warm,
Durch den Schnee, den nicht tauenden, steigen.
Wohin schwand nun das böse Erinnern, der Harm?
Es zerfloß in bezauberndem Schweigen.

Saima, 11 Oktober 1984.

84.

Im Winter auf dem Saima-See.

Ganz in den Flaumpelz des Winters dich hüllend
Ruhst du in reglosem Schlaf wie ein Greis.
Luft, nicht mit tödlichem Sturm sich erfüllend,
Weht in der Stille durchsichtig und weiß.

In der erhebenden Ruhe, der blauen,
Nein, nicht umsonst hab' ich heut' dich gesucht.
Gleicht doch dein Bild meinem inneren Schauen,
Fee du — du Herrin des Walds und der Schlucht.

Makellos bist du wie Schnee in den Talen,
Voller Gedanken wie nächtlicher Wind,
Ganz — wie der Nordlichtschein — bist du in Strahlen,
Tiefdunklen Urseins hell leuchtendes Kind.

Dezember 1894.

85.

Fern Geräusch vom Wasserfalle,
Der den Winterwald durchtost,
Aus der dunklen Himmelshalle
Weht herab ein stiller Trost.

Nur der weiße, luft'ge Bogen
Nur der weiße Traum des Lands.
Alle Unrast ist verflogen,
Und das Herz verstummte ganz.

Regunslos ein tröstlich Lauschen,
Alles band sich wie im Traum...
Fern des Wasserfalles Rauschen
Murmelt durch den stillen Raum.

Saima, Dezember 1894.

88.

Den Vorangegangenen!

Verlassen hab' ich kaum des Lebens Lärm und Funkeln,
Schon ist vorangegangner Freunde Schar vereint.
Vergangner Jahre Bilder treten aus dem Dunkeln,
Daß jedes klar und klarer nun vor mir erscheint.

Das Licht des ird'schen Tags erbleicht, erlischt nun plötzlich,
Von süßer Trauer trunken ist das Herz und matt,
Noch unsichtbar klingt schon und weht der Lenz ergötzlich,
Der mit dem Hauch der Ewigkeit sich siegend naht.

Ich weiß: sie sind's, die ihren Blick zur Erde senken,
Ihr hobt mich über Erdenlärm, ich hab's gefühlt,
Und es belebt des ew'gen Wiedersehns Gedenken,
Was von der Lebenswelle noch nicht fortgespült.

Noch sehe ich euch nicht, doch zur bestimmten Stunde,
Wenn ich des bösen Lebens Zins entrichtet ganz,
Eröffnet Ihr in Wirklichkeit die Gnadenrunde
Und zeigt die Wege mir zu ew'ger Sterne Glanz.

89.

Imatra.

Lärmen und Unrast in blauender Stille,
Trübdunkle Wogen in schwanweißem Schnee,
Schollen am Ufer in hellblauer Fülle,
Perlgrau das Himmelszelt dort in der Höh'.

Weltliches Leben mit unklarem Suchen
Gleitet genau so in wirbelnder Flut,
Ob nur Minuten, im Lärmen und Fluchen
Herrscht doch der Frieden unwandelbar gut.

Hasche nicht, Kind, in verlangendem Triebe
Blind nach der Leidenschaft kochendem Schaum;
Schaue empor, wo das Ufer der Liebe
Mächtig sich dehnt bis zum himmlischen Raum.

Januar 1895.

90.

Traum im Wachen.

Blau Auge, mein Himmel —
Aus dunklem Wolkengehänge...
Im Flockengewimmel
Durchmess' ich der Schneewüste Länge,

Nach heimlichem Ziele
Die Schritte sich richten, —
Hinter mir nur die Fichten, —
Im schimmernden Spiele

Seines lichtweißen Schmucks rings der See in unendlichem [Felde
Uud laut ruft das Schweigen mir's zu: was unerwartet [erfüllt sich's in Bälde.—

Im Nebel versunken —
Blau Auge wieder erblindet, —
Im Herzweh ertrunken —
Die Hoffung des Wiedersehns schwindet—

Schwarz stehn und gefühllos
Die Fichten so fern, — ohne Leben,
Die Wüste — wie ziellos,
Und mein Weg ohne Streben.

Nicht rügend ertönt nun wieder die Stimme im Stillen:
Das Ziel ist so nah, harre aus! — bald soll sichs' erfüllen.—

Februar 1895

91.

Und quälend näher wieder schwebt der Schattenreigen
Durchlebter Herzensträume, die vergessen sind,
Sich vor dem Unbekannten fromm die Kniee beugen,
Zum Niemals-Wiederkehrenden die Träne rinnt.

Nicht wegen der Verlornen: nein, sie kehren wieder, —
Um den verfallnen Augenblick nur tut's mir leid,
Ihn weckt nichts, langsam reih'n sich schwerer Jahre Glieder
Zur Kette hinterm Augenblick der Ewigkeit.

Ist der Gedanke Trug? Sind's wirklich Schattenreigen
Durchlebter Herzensträume, die vergessen sind?
Sich vor dem Unbekannten fromm die Kniee beugen,
Zum Niemals-Wiederkehrenden die Träne rinnt.

April 1895.

92.

Dem Auferstandenen

Es schickt uns Strahlen Heer auf Heere
Der junge Frühlingstag mit Macht,
Doch sorgt, daß schweigend sich vermehre
Des Eises Härte, schatt'ge Nacht.

Schon lugt durch Schnee der Erde Dunkel,
Doch diese Trauer drückt uns nicht,
Wenn mit siegreichem Lichtgefunkel
Der nah'nde Lenz ins Land einbricht.

Nicht schränken ein die schnee'gen Locken
Der reiferblühten Seele Glück,
Wenn dies Gemisch von Blüt' nnd Flocken
Beleuchtet deiner Augen Blick.

Saima, 16. April 1895.

93.

(N. E. A u e r gewidmet.)

Kaum daß Lebend'ger Schatten schwand in Flimmerlicht, in [scheuem,
Ist nah der Toten Schatten schon,
Und ihnen Antwort gibt der Erde bittre Lust von neuem
Und auch des süßen Leides Ton.

Was mag mir der verwandten Schatten Zuruf prophezeien
Mit seinem mächt'gen, starren Muß?—
Ist's feierliches lichtes Aufblühn neuer Kraft der freien, —
Ist's dieser Todestage Schluß? —

Doch wie den Gruß ich aus dem Jenseits auch zurecht [mir lege,
Den Einklang spür' ich nur zu sehr
Des Herzens, das euch angehört, — und auf dem staub'gen [Wege
Gibt's ein Zurück nun nimmermehr. —

April 1895.

94.

Abgestreift den alten Plunder
Hat sie, der in Nichts zerfällt,
Atmend lächelt sie, o Wunder,
Freien Blicks nun in die Welt.

Himmel — rosenflammentrunken —
Spiegelt leuchtend sich im Strom,
Wald haucht — halb im Traum versunken,
Seiner Birken Duftarom.

Dennoch — trotz der blütensatten
Pracht birgt mir der Tag nur Pein,
Warum trag ich nächt'ge Schatten
In das Fest des Lichts hinein? —

Fernher — durch die öde Leere
Im erwachten Frühlingsschein —
Flüstert eine sehnsuchtsschwere
Stimme: „o gedenke mein!" —

Saima, 28. April 1895.

95.

Die um Mittag gedonnert, die Mächte, die grimmen,
Sind zerstreut und erschöpften sich ganz,
Sieh, im Fenster sich spiegelnd, die Sterne nun glimmen,
Stillen Lichtes, in schüchternem Glanz.

Die verstummenden Blitze der Erde es sagen,
Daß die Donner vorüber nun sind,
Nicht zu glauben der schlaflosen Nacht will sie wagen
Daß die Ruh', die ersehnte, beginnt.

Zarskoje Selo. 1895.

96.

Juninacht am Saimasee.

Kein Vereintsein vergönnt, ein erhebendes,
Uns der Nacht golden purpurner Schein,
In dem rosigen Licht was Verhalten-Erbebendes
Fing im Glanz deiner Augen ich ein.

Unbemerkt floh die Nacht, — es umfunkelte
Immer lichter die Frühe dein Haupt,
Ach, mein Heiligtum ist, das verdunkelte,
Unantastbar mir einst, nun geraubt.

Nicht gebannt von der Sonne, der plagenden,
Wirkt dein Anblick doch frostig und kalt,
Zwiesprach hält mit der Seele, der zagenden,
Eines heimlichen Wortes Gewalt.

Naht der Herbst dann — ich weiß es — der schwindende,
Sinkt ins Winterlicht eisig der Tag.
Klingt dies Wort, das den Sieg mir verkündende,
Und erinnernd nur rufst du mir's nach.

17. Juni 1896.

97.

Gewitter in der Frühe.

Donnerrollen vertrieb nun der dunkelnden
Träume Schwarm, der verweht in den Winden,
Jäh der Vorhang zerriß vor den funkelnden,
Veilchenfarbenen Feuerschlünden.

Rauschend schwellen die Bäche, die flüsternden,
Wie getröstet, die Donner ertönen . . .
Deine Augen erschau ich, die düsternden —
Durch den Vorhang hindurch deiner Tränen. —

Stille ward's! — wie bei Abschiednehmenden,
Auch der Himmel erschließt seine Lider,
Wie dein Blick, der im Wetter sich Grämenden
Trüb verhüllt ist, — nun lächelt er wieder. —

17. Juni 1896.

98.

Morgens im Schnellzuge.

(W. P. Gaideburow gewidmet.)

Luft und offenes Fenster, — zähen Kampfs errungen,
Zwischen Fichten gelber Birken Farbenspiele
Und dahinten hell der Himmel, blaugeschwungen,
Künft'ger Brotkornernte weiche Aehrenpfühle.

Vorwärts keucht das Dampfroß, Sturm und Drang die Losung,
Doch es ist nur Donner eines Totentanzes,
Hinter uns erstirbt in schweigender Liebkosung
Stumm der Schöpfung Seele — regungslosen Glanzes.

Herbe Antithesen lösen sich — will's scheinen,
Wird uns über Feindschaft einst nicht Sieg gegeben?
Und zum Segenszwecke Gegner sich vereinen:
Herzloser Beweger — unbewegtes Leben. —

September 1896:

103.

An Kraft gebricht's, das graue Himmelsdach zu sprengen,
In träger Ruh,
Es winkt der Wald mit seinen fernen Gängen
Wie einst mir zu.

Gott schrieb in seine Tiefen — eine Frage,
Die niemand nennt,
Ach, daß er mit des Schwanenliedes Klage
Antworten könnt.

Dem ersten Tage gleichend im erstarrten Traume
Ruht das Gefild,
Ich bin allein — die Seele schaut im Raume
Ihr Schattenbild.

105.

Einem alten Freunde.

(An A. P. Salomon.)

Zu teilen Freud' und Drangsalsnot seit zwanzig Jahren
Bereits war uns vom höchsten Rat bestimmt zu zwei'n,
Und nun? — gilt's für den Rest des Wegs es zu erfahren —
Getrennt für immer durch des Lebens Strom zu sein.

Hier sind wir im verweslichen Verließ der Welt gefangen,
Tribut der Herrschaft zahlend der Vergänglichkeit,
Doch frei — erhab'nen Idealen anzuhangen
Im Heil'genschrein verborg'ner Herzensheimlichkeit.

Laßt, drum was nicht gewachsen ist der Wahrheit, unter-
[gehen,
Wenn nur das Pfand der Ewigkeit bewahrt sein mag,
Nach dem des Geistes, des unsterblichen, geheimes Flehen
Sich streckt, das Gott uns, der Unsterbliche, versprach.

Juli 1897.

106.

Lieb ist ein herbstlich Lächeln mir, — es leuchtet milder
Als wenn des Himmels Glut mich lachend trifft und grell,
Aus schwanker Wolkenschar, formlos geballter, wilder
Zuckt auf ein Sonnenstrahl und schwindet wieder schnell.

O weine, weine, Herbst, trostreich sind deine Tränen,
Wald, sende Klagerufe, Bebender, empor,
O brüll es laut hinaus, Orkan, dein drohend Höhnen,
Bis an der Erde Busen sich's erschöpft verlor.

Gebieterin der Erde, Himmels und der Meere!
Du bist mir hörbar nah, mit deinem Blicke bricht's
Durch düstres Angstgestöhn feindlicher Nebelheere —
Den Horizont durchleuchtend mit der Fülle Lichts.

Dorf Pustynjka, 26. August 1897.

*

108.

Nachklang der „Lieder aus dem Winkel".

(An K. K. Slutschewsky).

Hab zwiefach Labsal dir zu danken
Für deiner Verse Abendlicht,
Die klare Kühle der Gedanken
Und das, was nie ein Mund ausspricht.

Welch Herbstes reiche Wunderspende!
Glutfrei dein Tag und stürmeleer,
Nahm seit der Zeit der Sonnenwende
Nicht ab — und wuchs nur immer mehr.

Nun mag er auch im Winter blühen
Steht Glänzen nicht in seiner Macht,
Als Sehers Morgenrot durchglühen
Soll er dann ganz die stumme Nacht. —

Januar 1898.

109.

Das Zeichen.

Der Weibssame soll dir den Kopf zertreten. Gen. 3, 15.
Denn Er hat große Dinge an mir getan — des Name heilig ist. Luc. 1, 89.
Und es erschien ein großes Zeichen am Himmel: ein Weib mit der Sonne bekleidet und der Mond unter ihren Füßen und auf ihrem Haupt eine Krone von zwölf Sternen.
Apocal. 12, 1.

Eins nur bleibt ewig! — Mag die Nacht den Tempel auch durchweben
Und Blitz der Hölle flammen, daß der Donner brüllt,
Mag alles stürzen, — ein Panier soll nimmermehr erbeben,
Nicht sinken von zerstörter Tempelwand ein Schild.

Wir eilen hin zum Heiligtum, benommen vor Entsetzen,
Erfüllt von Brandgeruch ist ganz der heil'ge Raum,
In Trümmern lag das Silber da, und aus zerriss'nen Fetzen
Kroch qualmend schwarzer Rauch hin an des Teppichs Saum.

Und nur des ew'gen Testamentes unvergänglich Zeichen
Wie einst aufragend zwischen Erd' und Himmel stand,
Von Nazareth die Jungfrau glanzverklärt und ohne Gleichen,
Die gift'ge Schlange ihr zu Füßen, die sich kraftlos wand.

8. März 1898.

115.

Am 11. Juni 1898.

Wachsend bald der Wolken Masse
Sich am Himmel dichtgedrängt,
Was da lebt, lechzt nach dem Nasse
Auf der Erde glutversengt.

Hartnäckig die Wolken zerrend
Lässt der Wind nicht nach so rauh.
Schwüle lastet endlos dörrend,
Und es kargt der Lebenstau. —

Herzenshoffnungen entgleiten —
Tageslärm bricht sie entzwei,
Ew'ger Sturm der Eitelkeiten
Und der Bosheit blöder Schrei.

Dorf Pustynjka 18. Juni 1898.

116.

Antwort auf die „Klage der Tochter Jaroslaws".

(An K. K. Slutschewskij).

Es wandelt alles sich, — schon decket
Rings Grab und Kreuz des Lebens Bahn,
Doch mit der alten Kraft noch wecket
Die Seele — schöpferischer Wahn.

Die ew'ge Torheit gleicht des Dichters
Dem Bronnen im Ruinenfeld,
Trotzt Zeitgebots, des strengen Richters —
Im Tod er's mit dem L e b e n hält. —

Sank in den Staub dein Held der Sage,
Träumt s t i l l der Don auch friedenreich,
Es bleibt doch immerdar der Klage
Andromaches dein Seufzen gleich. —

Was unser war — nicht bringen's Zeiten
Zurück, — verstummen muß das Wort,
Gedächtnis der Vergangenheiten —
Es lebt in lichter Träne fort. —

Pustynjka. 18. Juni 1898.

120.

Kaum des Tags mich vergessend, um Mitternacht wachend,
Wer ist da, wir zu zwei'n.
Grad' ins Herz schau'n die Augen mir strahlend und lachend,
Nachts, im taglichten Schein.

Tauendes Eis, der Wolken zerfließende Fülle,
Blumen blühend so mild,
In des ruhenden Gleichklangs durchsichtiger Stille
Dein sich spiegelndes Bild.

Alte Sünden verblassen im Herzen und schwinden.
Durch den Flutspiegel sieht
Weder Meergras der Blick, noch die Schlange sich winden,
Noch der Klippe Granit.

Rings nur Wasser und Licht und durch Nebel die Flammen
Jener Augen so hehr,
Alle Erdentage sich klärend flossen zusammen
Wie der Tau mit dem Meer.

Moskau. 21 November 1898

122.

Daheim.

Weiße Nächte erwarten mich wieder,
Im Gedränge der Frei-Inselwelt,
Traute Blicke erschließen die Lider
Und Vergang'nes sich wortlos erhellt.

Will der Herrschaft der Zeit mich nicht beugen,
Weil's dem Herzen an Kraft nicht gebricht,
Und den Schicksalsverlust nicht verschweigen,
Nur: für immer dahin! — sag' ich nicht.

Bei des Abends verdämmerndem Scheine,
Der dem kurzleb'gen Tage sich eint,
Glaubt der Nacht man nur schwer dieses Eine,
Daß sein Licht uns nicht wieder erscheint.

Petersburg, Juni 1899

123.

Weisse Glockenblumen.

„Und ich hörs, wie das Herz blüht." (Feth.)

Welch ein Blühen, den Urwald erhellend,
Rings weißschimmernd — ein leuchtendes Meer!

Lauer Windhauch wieget sie schwellend,
Kost mit kindlicher Schönheit, so hehr.

Euer Liebreiz verblüht und verwehet.
Schnee'ger Licht- Kranz — es trübt sich dein Schein,
Auch die Welt blickt so welk und vergehet,
Zwischen Gräbern, ach! — steh' ich allein.

Sind wir doch deine lichten Gedanken,
Auf verwunschenen Waldpfaden kühl,
Mußt auf finsterem Irrweg du schwanken,
Wir nur leuchten dir treu bis ans Ziel.

Nicht war launisch der Wind unser Hüter.
Dich beschützten vor Schnee wir und Eis,
Mit dem West komm', dem Wolkenbrüter,
Wir sind Süd dir — so wolkenlos heiß.

Wenn dir Nebel die Blicke umziehet.
Drohend Unheil ein Wetter dir schickt,
Sieh ins Herz uns, wie's atmet und blühet,
Komm', wo wir sind, da bist du beglückt! —

Dorf Pustynjka, 15. August 1899.

124.

Les Revenants

Auf geheimem Schleichweglein, das so traurig, lieb und [weich,
Drangt ihr in die Seele ein, und ich — danke euch.
Mich zu nah'n, wie Süßes bot's, im Gedenken wehmuts- [reich
Stillen Ufern in des Tods schwarzverhangnem Reich.

Durch ein unbegreiflich Band ist das Herz doch stets ver- [strickt
Wesenlosen Bildern und Schatten tränumflort.
Irgendetwas läßt nicht Ruh, drängt zum Wort unausge- [drückt,
Irgendetwas trägt sich zu, doch — nicht hier, nicht dort.

Augenblicke, die vorbei, kamen an auf leisen Zehn,
Machten mir die Augen frei, die zuvor wie blind,
Daß nun etwas Ew'ges sie, etwas Untrennbares sehn
Und vergangne Jahre wie e i n e Stunde sind.

Petersburg, 16. Januar 1900.

125.

Der Drache.

(Dem Siegfried.)

Aus Himmelstiefen unergründlich
Erscheint des Drachen Angesicht,
Und Unheilsnacht unüberwindlich
Umwölkt des Zukunftstages Licht.

Das Loblied auf den ew'gen Frieden
Will's noch kein Ende nehmen schier?
So unbekümmert lacht's hinnieden:
„Gut, ohne Uebel lebt sich's hier!"

Schwertritter-Erbe, glaubenstreuer,
Das Kreuzeszeichen ist dein Hort,
Dein Herrscherstab sprüht Christi Feuer,
Heilig ist dir dein dräuend Wort.

Die Gnade Gottes wirkt im Schwachen,
Sein Ruf gilt jedem, der ihn hört,
Doch du im Angesicht des Drachen
Begriffst es: „Eins ist Kreuz und Schwert!"

Petersburg, 24. Juni 1900.

126.

Wieder weisse Glockenblumen.

Seid ihr's am glühenden
Hochsommertag,
Schneeweiß erblühende
Wieder im Hag.

Trugbild — im Flammenstoß
Lenzlich vergeht's,
Wahrheitstraum — heimatlos
Bist du hier stets.

Uebel gesühnt — versinkt
In Strömen Blut,
Sonne der Lieb' entringt
Hehr sich der Flut.

Kühne Gedanken schwer,
Raubend die Ruh,
Schaun licht — ein Engelheer
Ringsum mir zu.

Schlank-luft'ge Brüder am
Nickenden Hag,
Seh' ich euch wieder am
Drückenden Tag!

Dorf Pustynjka, 8. Juli 1900

Aus dem Nachlass.

*
* *

Schatten sind wir — und das Leben
Schattenspiel allein,
Ewig lichte Tage geben
Fernen Widerschein.

Schattendunkel fließt zusammen;
Jene Züge hehr,
Alter Traumgesichte Flammen,
Nichts erkennst du mehr.

Grauen Frühlichts Dämmerflor schon
Hält verhüllt die Welt,
Ahnend bebt das Herz empor schon,
Seherisch geschwellt.

Glaub' der Stimme nur, der treuen,
Die nicht lügen mag,
Schatten weichen bald dem neuen,
Einem ew'gen Tag.

9. Juni 1875.

*
* *

Zitternd vergingen die Töne und schwanden
In die unendliche Ferne versinkend,
Auch meines Herzens so ruhloses Branden
Wurde nun still — im Grame ertrinkend.

Weit mit sich haben die Töne getragen
Fort alle Traumgesichte der Erde,
Weinend nun nah'n sie mir, bitten und klagen,
Qualvoll verstummend in banger Beschwerde.

Horch! — aus der dämmernden Ferne zurück nun
Jauchzten aufjubelnd die tönenden Lieder,
Kurz war das Abschiedsweh, — o wie viel Glück nun
Bietet verheißend dem Herzen sich wieder!

Nicht mehr erhoffter Botschaft begegnend,
Loht mir das Herz auf — in Träumen erblühend, —
Früh ihren Gruß mit dem Gegengruß segnend,
Flammt es in heiterer Reine erglühend.

Mitte der 70er Jahre.

*
* *

Der Vollendeten im Schimmer
Letzter Sonne gilt's gedenken.
Denn verloren geht uns nimmer,
Was an Liebe wir uns schenken.

Mag auch Nebel nächtlich blauen
Und die Welt in Dunkel hüllen,
Glaubt das Herz doch ohne Grauen
An den künftgen Tag im Stillen.

Neu aus Gottes Gnadenquelle
Glühen auf des Himmels Weiten
Und bis in das Herz der Hölle
Dringt des Oster- Sabbats Läuten.

Um 1886.

An Prometheus.

Aus den Papieren von S. P. Chitrowo geb. Bachmetjewa.

Wird dir — was gut und bös' — in einem Licht zum [Schlusse,
Was Lüg' und Wahrheit — klar,
Umfaßt die ganze Welt dein Herz mit einem Liebesgruße
Das, was da ist und war.

Hast du die Seligkeit erfahren der Versöhnung,
Wann es dein Geist erkennt,
Daß Gut und Bös' nur Wahnbild kindischer Gewöhnung,
Wie's Menschenwitz so nennt —

Dann naht der letzte Schöpfungstag, — von deinem Lichte
Zerstreut ein einz'ger Strahl
Die ganze Welt der nebelschweren Nachtgesichte,
Erdrückt von ird'scher Träume Qual. —

Die Ketten schmilzt ein göttlich Feuer, Schranken fallen,
Ein ew'ger Morgen scheint
Aufgehend neuen Lebens endlich in uns allen,
Im All-Einen geeint.

Um 1886.

*
* *

War's, weil ich so einsam leben,
Eines dennoch lieben mußt',
Weil ich — ohn' mich hinzugeben —
Von dem Glücke nichts gewußt;

Kam's daher, weil Lebensschickung
Unsre Wege nah verband,
Und mein Herz allein Beglückung
Nur in deinem Herzen fand?

Weil — und drum — ich laß' das Schwanken,
Fest steht eins: allein in dir

Ohne Widerruf ertranken
Herz, Vernunft und Leben mir.

Um 1892.

*
* *

Zuerst, trefflicher Freund, ziemt's Ihnen zu erfahren,
Was manchen aufgeklärten Leuten weit und breit
Schon längst bekannt gewesen ist seit hundert Jahren,
Daß weder Raum je existiert hat noch die Zeit.

Wie's subjektive Einbildung nur ist, sie so zu nennen,
Um's populär zu sagen — oder ein Betrug,
Der Realismus wäre wohl naiv — das nicht erkennen
Und gradezu für eine Affen- Intelligenz genug.

Ist's aber so, dann gibt's nicht Trennung mehr von [Leuten,
Da Raum und Zeit doch Illusion, die nicht geniert,
Nicht darf uns Weh des Scheidens mehr, Vereinsamung bedeuten
Und alles andre ist nur Schein, wie sich's gebührt.

Um wahr zu sein, es gab von Anbeginn der Zeiten
Im Schwarme dummer Menschen, wie er stets sich fand,
Im Grund doch nur zwei Männer unter den Gescheiten,
Den Urahn N o a h und den Philosophen Kant.

Zeigt dieser a priori im methodschen Denken,
Daß alles eigentlich nur wert sei, drauf zu spein,
Lies jener sich im Trunke die Erfahrung schenken,
Empirisch vorgeh'nd und — schlief ruhig ein.

*
* *

Israel führend wundersamen Pfad, den krummen,
Schuf gleich der Wunder zwei der Herr zumal:
Der Eselin tat er die Lippen auf, der stummen
Und dem Prophetenmunde Schweigen er befahl...

Verborgne Zukunft zu erschaun, sich Blicke mühen,
In jenen Wundern einer Zeit, die schwand:
Auch heut' seh' Moabs Strafgericht ich sich vollziehen,
Doch ach! — nur über meinem armen Vaterland.

Vom Schicksal, Rußland, — ohn' Erbarmen umgetrieben
Sind, — nur um andre Schuld als Bileam dort, —
Die Vorhangschlößer dir vor'm Sehermund geblieben,
Und deinen Eseln nur gehört das freie Wort. —

An. L. M. Łopatin.[1])

1.

Ein Phänomen, o Leo, bist du ja, — phänomenale
Akzisesteuer zahlst du Rußland, wie's Gebot[2]),
Schau ich von Kopf zu Fuß dich an mit einem Male,
Gewiß, du bist ein Phänomen, — doch ist's auch Grot[3]), --

Wir sind ja alle Phänomene, wie ich sehe,
Der Kreatur wehrt ein Gesetz[4]), zu sein Substanz,
Und zielst du's ab auf eine Kuh auch oder Krähe,
Substanz zu werden — nie gelingt es dir so ganz.

So bleib, denn fest, o Leo, zahl' den Frohnzins munter
Der zarischen Akzise weiter nach Begehr,
Spring nicht zu hoch, steig' nicht zu tief herunter,
Ein Phänomen wird zur Substanz doch nimmermehr. —

---

[1]) Zum Substanzstreit, der Ende der neunziger Jahre zwischen Solowjew und seinem Freunde Leo Lopatin, dem größten russischen Denker neben Solowjew, ausbrach.

[2]) Lopatin war leidenschaftlicher Raucher.

[3]) Nikolaus Grot, Professor der Philosophie in Moskau, Freund Solowjews und Lopatins.

[4]) Das Gesetz, das über allem Geschaffenen herscht (тварный законъ).

2.

Ein finnländ'scher Neuron, Neuritis — qualgebunden,
Schickt einen Gruß dir zu, o Moskauscher Neurone,
Lüg' nur so viel du magst — im Zeitenstrom verschwunden
Bleibt alles Erdendasein doch — nicht in der Rhone...

Πάντα ρεῖ
— — — — — — — — — — — — — — —

Und stets mit jedem Jahr den Lauf sich schleun'ger bah-
[nend —
Eilt immer rascher hin der Strom der Zeit so frei, —
Des Meeres Fernduft atmend, Freiheitslüfte ahnend,
Sprech'ich's gelassen ruhig aus drum: πάντα ρεῖ — —

Doch Leo droht, stets unerschrocken im Entgegenstem-
[men —
Zum Strom den Sack zu bringen mit dynamischer Substanz,
Bereit den Heraklitschen Fluß mir plötzlich einzudämmen
Mit seiner unsichtbaren Masse der Monaden ganz. —

O Leo, laß den Anschlag fahren, — ohne Zweifel
Zu spielen gilt's mit Wasser oder Feuer nie, —
Substanzen gibt's nicht, — Hegel jagte sie zum Teufel —
Doch leben wollen herrlich wir auch ohne sie. —

ANMERKUNGEN.

Seite 4*) Der Gral. Monatsschrift für schöne Literatur. 22 Jahrgang. Heft 11. August 1928 Sonderheft: Wladimir Sergejewitsch Solowjew S. 168.
13*) Сочиненія I. 237. Solowjews Werke zitieren wir nach der zweiten Ausgabe seiner Gesammelten Schriften: Собраніе сочиненій Владимира Сергѣевича Соловьева. Подъ редакціей и съ примѣчаніями С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова. Второе изданіе. С.-Петербургъ. Т-во „Просвѣщеніе" 1911 ff. Тома I—X.
14*) Соч. II. V — VI
15*) Eine b'esonders starke Uebereinstimmung erweist der „geistige Materialismus" Solowje'ws mit den Anschauugen Franz von Baaders. In seiner „Vorlesung über Jakob Boehmes Theologumena und Philosopheme" stellt Baader seine Auffassnng der Natur, die dem materiellen Sein eine selbständige Bedeutung zuschreibt, dem kartesianischen „Spiritualismus der Eunuchen" gegenüber.
15)** Соч. III 211 — 212.
16*) La Russie et l'église universelle Deuxième édition. Paris. Stock éd. 155 r. St. Honoré, 1906. Introduction. PP. XXVIII — XXIX.
17*) Соч. VI 306
18*) Философское міросозецаніе В. С. Соловьева. (Философскія характеристики и рѣчи. Москва К-во „Путь". 1911. Стр. 123)
18)** Письма I. 158. (Solowjews Briefe zitieren wir nach der Ausgabe von E. L. Radlow: Письма Владиміра Сергѣевича Соловьева подъ редакціей Э. Л. Радлова. Томъ I Петербургъ. Тво „Общественная Польза" 1908; T. II — Ib. 1909; T. III — Ib. 1911. Als Band IV bezeichnen wir die von demselben Redaktor im Jahre 1923 herausgegebene neue Sammlung von Solowjews Briefen: Вл. Соловьев. Письма. Издательство „Время" Петербургъ 1923.)
19*) „Что касается меня лично, то я въ этомъ возрастѣ не только сомнѣвался и отрицалъ свои прежнія вѣрованія, но и ненавидѣлъ ихъ ото всего сердца, — совѣстно вспоминать, какія глупѣйшія кощунства я тогда говорилъ и дѣлалъ". Письма III 74.
19)** Е. В. Величко Владиміръ Соловьевъ. Жизнь и творенія. Изд. II. С.-Петербургъ 1903. Стр. 17.
19*)** Л. М. Лопатинъ. Вл. С. Соловьевъ и князь Е. Н. Трубецкой. (Вопросы философіи и психологіи. Кн. 119. Сент.— Окт. 1913. Стр. 356 прим.
19**)** Соч, VI 270
20*) Ib. S. 270—71.
22*) Ib. S. 271—72.
23*) Ib. S. 272—73.
24*) Кн. Евгеній Трубецкой. Міросозерцаніе Вл. С. Соловьева. Москва. К-во „Путь" 1913. I 49.
24)** Лопатинъ. Міросозерцаніе В. С. Соловьева. Op. cit. Стр. 124—25.
25*) und **25**)** Соч. VI 273.
26*) und **26**)** Ib. VI 274.
28*) Friedrich Steppuhn. Wladimir Solowjew. Leipzig. Fritz Eckardt Verlag. O. J. (um 1908) S. 90.
28)** Величко. Владиміръ Соловьевъ. Стр. 19.
28*)** Міросозерцаніе Вл. С. Соловьева I 50 прим.
28**)** Вл. Соловьевъ и князь Е. Н. Трубецкой (Вопросы философіи Кн. 119. Сент. Окт. 1913 г. Стр. 346)
28***)** Ib.
29*) Лопатинъ Міросозерцаніе Соловьева, Фил ос. характ. Стр. 125.
29)** Письма III 60—61.
31*) Ib. 88—89.
32*) Соч. I 150

33*) Соч. III 3—4
34*) La Russie et l'église universelle Introduction. P. XII.
34**) Ib. P. XI[— XIII.
35*) Соч. I 150 — 151.
35**) Heracl. B. 10.
36*) Lotze scheint unser Denker nur ganz oberflächlich und den größten Vertreter der personalistischen Philosophie im XIX Jh. Gustav Teichmüller überhaupt nicht gekannt zu haben.
37*) Schelling. Einleitung in die Philosophie der Mythologie II Buch. XXIV Vorlesung. (Schelings Werke hrsgb. von M. Schröter. München 1923. V Hauptband S. 753)
38*) Die Forderung der «Integrität» des Lebens oder mit Solowjew zu reden seiner «Ganzheit» gehört zu den Grund- und Lieblingsgedanken der Schellingschen Philosophie der Offenbarung.
38**) Op. cit. 747.
41*) Vgl vor Allem: Oestliches Christentum. Dokumente unter Mitwirkung von Nikolai von Bubnow herausgegeben von Prof. Hans Ehrenberg Bd. I. Politik. Bd. II. Philosophie. München Beck 1923, 1925. Arseniew N. Ostkirche und Mystik. München, Reinhardt 1925 und Die Kirche des Morgenlandes. Weltanschauung und Frömmigkeitsleben. 1926. (Sammlung Göschen Nr. 918). Im Anhange die wichtigsten Literaturangaben — Für die Philosophie der morgenländischen Kirche wichtig: Karsawin L. Περὶ ἀρχῶν. Ideen zu einer christlichen Metaphysik. (Commentationes Ordinis- Philologorum Universitatis Lituanae V. 1. Kaunas 1929). Ueber die asketische Tradition der morgenländischen Kirche schreibt B. Schmidt in seiner lehrreichen Dissertatiou „Das geistige Gebet" Halle 1916. Ueber die gegenwärtige Lage der russischen Kirche berichtet M. d'Herbigny „Après la mort du patriarche Tychon. (Orientalia Christiana Vol. IV,2 Rom. Junio 1925. Aus der älteren Literatur möchte ich besonders das Buch des edlen polnischen Denkers, Marjan **Zdziechowski,** der zu den tief- und feinsinnigsten Kennern des russischen Geisteslebens gehört, hervorheben: „Die Grundprobleme Rußlands". Aus dem Polnischen übersetzt von Adolf Stylo. Wien. Akademischer Verlag 1907. Neulich veröffentlichte Zdziechowski unter dem Titel „Le dualisme dans la philosophie religieuse russe" (Extrait de«l'Ame Russe» des Cahiers de la Nouvelle Journée Nr. 8. Paris Bloud et Gay 1927.) eine Reihe von hochinteressanten Vorträgen, die im März 1925 in Sorbonne abgehalten wurden.
46*) Соч I 336.
47*) 47**) und 47***) Соч. II 308—309.
48*) Ib. 309 — 310.
48**) und 49*) Ib. 310.
50*) Ib. 311 — 12.
52*) Ib. 312 — 13.
54*) Соч. II 314 — 15.
56*) Соч. III 54 — 55 passim
58*) Ib. 56 — 57
59*) Phaidon 99 B
60*) Vgl. Sophistes Kap. 33 — 35 (246 — 249)
60**) Epistola ad Hanschium de philosophia Platonica (1707) (Opera philosophica, ed. J. E. Erdmann. Berolini 1839. P. 445)
61*) Epistola ad Fardellam (1697) (Ib. P. 145)
62*) Соч. III 83.
62**) Ib. 82.
63*) La Russie et l'église universalle P. 212 — 13
63**) Ib. P. 206
64*) Ib. P. 207 — 8.
66*) Ib. 208 — 10.
68*) Ib. 210 — 11.
69*) Ib 217 — 18.
69*), 70*) und 71*) Ib. 219—21 passim.
72*) Ib. 223
73*) Ib. 223—24
77*) Ib. 224—28
77**) Origenes' Johanneskommentar (W. W. IVBd., hersgb. v. E. Preuschen. 1903. S. 24, 1—7
78*) De genesi ad Litteram Cap. XIII, § 29
78**) Ib. § 30.
78***) Im Briefe an Gräfin Sophie Tolstoj. Письма II 200
78*) Jakob Boehmes Sämtliche Werke hrsgb. v. K. W. Schiebler Bd VI Leipzig 1846. Schlüssel V: Von göttlicher Weisheit S. 565.
79*) La Russie et l'église universalle

P. 262—4: „.... l'essence céleste recouverte par les apparences du monde inférieur, l'esprit lumineux de l'humanité régénerée, l'Ange gardien de la Terre, apparition future et définitive de la Divinité".
79**) Соч. IX 187—188
81*) Три свиданія. Стихотворенія Владиміра Соловьева Изд. V. Стр. 173 Прим.
96*) Трубецкой E. H. Міросозерцаніе Вл. Соловьева I 379.
98*) Vgl. La Russie etc, 230.
99*) Ib. P. 229—31
100*) Ib. P. 231—32.
101*) Ib. P. 232—34.
103*) Ib. P. 234—36.
106*) Ib. P. 236—39.
110*) Ib. P. 243.
111*) Ib. P. 243—45.
112*) Ib. P. 245—47.
116*) Ib. P. 248—251
117*) Ib. P. 251—252.
119*) Ib. P. 252—53.
120*) Соч. III 353—54
121*) Ib. 354—55.
122*) La Russie etc. P. 254—55
124*) Ib. P. 256—57.
125*) Ib. P. 265.
127*) Ib. P. 266—67.
129*) Ib. 267—269.
129**) Ib. 269.
131*) Ib. 271.
132*) Ib. 272—273.
134*) Ib. 272—273.
135*) Ib. 275—276.
138*) Ib. 276—280.
140*) Ib. 282—84.
141*) IV 23—24.
144*) Ib. 24—26.
146*) Ib. IV 26—27.
147*) La Russie etc. 284—85.
149*) Соч. IV 27—28.
151*) Ib. 28—30.
152*) La Russie etc. 287.
152**) Ib. 286.
153*) Соч. IV 30.
154*) La Russie etc. 287—288.
155*) Соч. IV 143—44.
158*) Ib. 135—47.
160*) Ib. 150.
161*) Соч. III 161—162.
162*) Ib. 163.
166*) Ib. 164—5.
166**) Ib. 165.
173*) Соч. VIII 222.
175*) Соч. III 167.
176*) Ib. 167—168.
177*) Ib. 168—169.
180—186 Der Brief an Leo Tolstoj ist im dritten Bande von Solowjews Briefe SS. 38—42 abgedruckt worden.
197*) Соч. III 175.
202*) Ib. 179.
206*) Ib. 179—181.
208*) Міросозерцаніе Вл. С. Соловьева I 436.
210*) Соч. III 227—8
212*) Ib. III 232
215*) Ib. III 232—235 passim.
216*) Ib. III 236.
218*) Ib. 236—7.
219*) Ib. 238.
219*) Ib.
221*) Ib. 239—242.
222*) Ib. 241
222**) Ib. 241—2
224*) Ib. 245—6
225*) Ib. 246.
228*) Ib. 251—253,
233*) Ib. 253—57.
235*) Ib. 257—59.
236*) Ib. 261.
238*) Cor. IV 64.
238**) Der heilige Wladimir und der christliche Staat S. 19. Ins Deutsche von Dr. L. Kobilinski—Ellis vorzüglich übertragen. Paderborn. F.Schöningh. 1930.
241*) Соч. IV 66—7
244**) und 244*) Ib. 72.
245*) und 245**) Ib. 75.
246*) Ib. 76.
248*) Ib. 77—8
249*) Ib. 79—80.
250*) Ib. 81.
251*) Ib. 83.
254*) Ib. 83—85.
254**) Ib. 86
255*) Ib. 86—87.
256*) Ib, 87
256*) Ib.
257*) Ib. 88.
258*) Ib. 90.
260*) Ib. 91—92.
261*) Ib. 96.
262) Ib. 98.
263*) Ib. 101
265*) Ib. 101—103.
266*) Письма IV 21.
266**) Письма II 107.
267*) Ib. 118.
267**) Ib. I 180.
271*) Соч. IV 105—107.

272*) Ib. 107
273*) Ib. 109—110.
274*) La Russie et l'église universelle. P. 17: „le peuple russe dans la personne de saint Vladimir acheta la perle évangélique toute couverte de la poussière byzantine."
275*) Ib. P. 20.
276*) Соч. IV 110—111
279*) Ib. 112—114.
279*) Die Epigraphen zu § 3 sind La Russe et l'église universelle S. 15 Anmi und L'idée russe S. 8 entnommen.
280*) La Russie etc. P. 22
281*) Ib. P. 29.
282*) Соч. V 56
283*) L'idée russe P. 6: „L'idée d'une nation n'est pas ce qu'elle pense d'elle même dans le temps, mais ce que. Dieu pense sur elle dans l'éternité"
283*) Ib. P. 8.
284*) Ib. P. 19—21.
284**) Соч. V 25.
288*) Ib. 26—29.
291*) Ib. 35.
293*) Ib. 37.
293**) Сочиненія И. С. Аксакова, Т. IV. Москва 1886. Стр. 228.
294*) Полное собраніе сочиненій И. В. Кирѣевскаго подъ ред. М. Гершензона. Москва. 1911. Т. I 206.
294**) Хомяковъ Сочиненія III 335—336: Все, что благородно и возвышенно; все, что исполнено любви и сочувствія къ ближнему; все, что основывается на самоотреченіи и самопожертвованіи. — все это заключается въ одномъ словѣ: Христіанство. Для Россіи возможна одна толькв задача: сдѣлаться самымъ христіанскимъ изъ человѣческихъ обществъ .... Отъ чего намъ дана такая задача? Можетъ быть вслѣдствіе особаго характера нашего племени; но безъ сомнѣнія отъ того, что намъ по милости Божіей, дано было христіанство во всей его чистотѣ, въ его братолюбивой сущности.
295*) Міросозерцаніе Вл. С. Соловьева. I 174.
295**) Собраніе сочиненій кн. Сергѣя Николаевича Трубецкого Т. I. Москва. 1907. стр. 173 и сл.
296*) L'idée russe P. 46.
298*) Соч. IV 266—268.
301*) Соч. V 16—17.
303*) La Russie etc. P. LVII—LIX.
306*) Соч. V 12- 14.
308*) Ib. 14—15.
308*) Ib. 16.
308*) Ib. 19.
310*) Ib. 20.
310*) Ib. 22.
311*) Ib. 22—23.
312*) Соч. IV 182—183.
314*) Ib. 184—185.
316*) La Russie P. LXII.
318*) Ib. P. 135—7.
321*) Ib. XV. suiv.
323*) Ib. P. 299—300.
324*) Ib. P. 301—302.
329*) Соч. IV 259—261.
330*) Ib. 582.
331*) Ib. 586.
332*) Ib. 591—2.
334*) Ib. 592—3.
338*) Ib. 597.
339*) Ib. 598.
341*) Ib. 598—600.
345*) Ib. 603—605.
347*) Ib. 608.
352*) Ib. 612—613.
353*) Ib. 614—615.
354*) Ib. 615—16.
354**) Ib. 618.
355*) Ib. 619.
355**) Ib. 620.
356*) Ib. 621—622.
357*) La Russie etc. P. 137.
358*) Ib. P. 139.
359*) Ib. 141.
362*) IV 470—471.
363*) Ib. 164.
363**) Ib. 324.
364*) La Russie etc. P. 316—317.
365*) Ib. P. 321.
366*) Ib. 321—323.
367*) II 166.
368*) Ib. 167.
369*) Ib. 169.
370*) Ib. 178.
372*) Ib. 179.
375*) Ib. 184—186.
377*) La Russie et l'église P. 323—325.
378*) Ib. 325—6.
379*) Ib. 327—28 und die Anm. S. 328.
380*) Ib. 328—9
381*) Ib. 332.
383*) Ib. 334—5.
384*) Ib. 335—6.
386*) Письма IV 184.
387*) Ib. 188,

387)** Соч.. V. 243.
390*) L'idée russe P. 28.
392*) Соч. V. 445
392)** Міросозерцаніе Соловьева II 9—10.
392*)** Ib. 10.
393*) Соч. V. 437—38.
393)** Id. 439.
394*) Письма IV 6. Der Brief trägt kein Datum; da aber Solowjew im Briefe erwähnt, seit 12 Jahren beziehe er kein Gehalt und da wir wissen, daß er den Dienst im Ministerium der Volksaufklärung im 1881 verlassen hat (Vgl. Письма II 338), so muß der erste Brief an Nikiforow um das J. 1893 geschrieben worden sein.
Daß der Verzicht Solowjews auf messianistisch theokratischen Traum nicht die Abkehr von seiner früheren religiösen und philosophischen Weltanschauung bedeutete, beweist die wichtige Stelle, die sich in der Vorrede zum I. Band der von ihm übertragenen Werke Platons (Datiert: 26 Mai 1899. Lausanne) findet: Съ наростаніемъ жизненнаго опыта, безо всякой перемѣны въ существѣ своихъ убѣжденій, я все болѣе и болѣе сомнѣвался въ полезности и въ исполнимости тѣхъ внѣшнихъ замысловъ, которымъ были отданы мои такъ называемые «лучшіе годы». Разочароваться въ этомъ значило вернуться къ философскимъ занятіямъ, которыя за то время отодвинулись было на дальній планъ. Нравственная философія, съ которой я началъ эти возобновленныя занятія неизбѣжно приводила меня къ основнымъ теоретическимъ вопросамъ знанія и бытія. Творенія Платона Москва 1899 T. I, стр. V.
396*) Der XII Brief
396)** Письма IV 195—96.
397*) Соч. VII 285—325.
401*) Письма IV 198—199.
407*) Соч. IV 596—598
407)** La Russie et l'eglise P. 245—247
407*)** Der Russische Gedanke. Internationale Zeitschrift für russische Philosophie, Literaturwissenschaft und Kultur hrsgb. v. B. Jakovenko. I. Jahr., 1930 III Heft S. 321. — Nach Koschewnikow fält die mittlere Periode im Leben Sołowjews etwa in die Jahre 1885 — 1897 (im Text ein Druckfehler: 1895 — 1897)
407**)** Соч. V 237
408*) Der erste Brief an A. N. Schmidt. Письма IV 8—9
409*) Міросозерцаніе Соловьева I. 383 и сл.
Morawskis Aufsatz ersshien 1890. in der von den Krakauern Jesuiten herausgegebenen Zeitschrift „Przegląd powszechny".
Muckermann F. Abendland und Morgenland bei Solowjew. (Stimmen der Zeit XXXIV Jg. Heft 12).
409)** Бердяевъ Философія свободы Москва 1910 Философія свободнаго духа I—II. 1928.
Булгаковъ Философія зозяйства. T. I. Москва 1912. Свѣтъ невечерній Ib. 1917.
Флоренскій Столпъ и утвержденіе истины 1913.
410*) Schmitt B. Wladimir Solowjew — der geistige Vater des russischen Katholizismus. Christi Reich im Osten 1926. S. 65—66.
410)** Zdziechowski Pesymizm, romantyzm a podstawy chrzesscijanstwa T. I. Kraków 1913. Str. 332—34.
412*) Соч. X 199
413*) Ib. 200
413)** Ib. 200
414*) Ib. 202
415*) Ib. 203
419*) Соч. X 209—10
420*) Ib. 211
421*) Ib. 212
422*) Ib. 212—13
422)** Ib. 213—14
423*) Ib. 214
425*) Ib. 218
426*) und **427*)** Ib. 220
429*) Толстой Ник. (свящ.) Владиміръ Соловьевъ — и католикъ и православный. Письмо въ редакцію. Русское слово № 196: „Что Соловьевъ присоединился къ тѣлу католической церкви и принималъ таинства у католическаго священника, могутъ засвидѣтельствовать живые свидѣтели этого факта: княжна Елена Долгорукова, дочь виленскаго генералъ - губернатора, Дмитрій Сергѣевичъ Новскій, внукъ протопресвитера Успенскаго собора. Фактъ этотъ имѣль мѣсто 18 февраля 1896

г., въ 9 часовъ утра, на Пречистенкѣ въ Всеволожскомъ переулкѣ, въ домѣ Соболева, во второмъ этажѣ, въ домовой церкви Лурдской Божіей Матери, въ квартирѣ принявшаго его исповѣданіе вѣры священника" — Vgl. noch M. d'Herbigny Un Newman Russe. Vladimir Soloviev Paris 1911 P. 312 et suiv.

429)** Лопатинъ Л. Памяти В. С. Соловьева Вопросы философіи Кн. 105 (Ноябрь — Декабрь 1910 г. Стр. 635

429*) Vgl. Kobil'nski - Ellis. Das Credo W adimir Solowjews. Vorbemerkung des Uebersetzers. (Monarchia Sancti Petri S. 1.)

430*) La Russie et l'église etc. D. LXVI.

431*) Ф. Гривецъ Самобытность Владимира Соловьева. (In der von L. Berg hersgb. Sammlung: Ex Orrente. Religiöse und philosophische Probleme des Ostens und Westens. Mainz. Matthias - Grünewald Verlag. 1927. S. 294. Der Aufsatz selbst, den Prof. Grivec zitiert, [Слово Истины. Петербургъ 1913 SS. 88, 89] war mir nicht zugänglich.

431)**. MonarchiaSancti Petri. S. 542 und S XXX.

432*) Den Versuch, die Grundideen des polnischen Messianismus für die deutsche Leserwelt darzustellen, finden wir in dem vor einigen Jahren (1928) erschienenen fünften Bande des Ueberwegschen Grundrisses der Geschichte der Philosophie. Der Name des Herausgebers Prof. Dr. K. Oesterreich, der ein bedeutender Gelehrter und Philosoph ist, sollte dafür bürgen, dass die Darstellung durchaus auf der Höhe der Wissenschaft stehen würde. Leider musste der Herausgeber die Bearbeitung der polnischen Philosophie fremden Händen anvertrauen. Die von den Professoren L.Puciata(katholische Philosophie),J.Lande (Rechtspilosophie) und T. Czežowski (Einzeldisziplinen) bearbeiteten Teile sind gut und zuverlässig. Dagegen der von Prof. W. Lutoslawski bearbeitete Teil, der gerade der Darstellung des polnischen Messianismus gewidmet st, rechtfertigt keineswegs das Vertrauen, das Oesterreich auf seinen Verfasser gesetzt hat. Da der Ueberwegsche Grundriss sich der weitesten Verbreitung erfreut, und da andererseits die polnische messianistische Weltanschauung der Ideenwelt Solowjews nah verwandt ist, so erlaube ich mir auf ihre Darstellung durch Lutoslawski näher einzugehen.

Für Lutoslawski bildet die Achse, um die sich nach seinee Meinung die ganze Gedankenwelt des polnischen Messiansmus dreht, die völlig unstatthafte, ja frevelhafte Uebertragung des Bildes des für fremde Sünden gekreuzigten Heilands auf die tragischen Geschicke Polens. Was ihn im schönen und mächtigen Ideenbau des Messianismus begeistert und blendet, ist gerade die völlig misslungene Kuppel, unter der diese seltsame Historiosophie untergebracht worden ist. Baut man diese Kuppel ab, lehnt man aufs Entschiedenste jeden Vergleich der polnischen Geschichte mit Leben, Tod und Auferstehung Christi ab, so bleibt noch immer eine in sich abgeschlossene und höchst bedeutende Weltanschauung übrig, die sich als die Philosophie des von Gott abgefallenen und durch Leiden, Opfer und Tat sich zum Urquell seines Lebens emporhebenden Geistes bezeichnen lässt. Dieser christliche Etnwicklungs - Spiritualismus, in dem die grössten polnischen Geister die reifsten Früchte ihrer religiösen Begeisterung und ihrer philosophischen Arbeit niedergelegt haben, weist eine auffallende Aehnlichkeit mit den Lehren und der gesamten Weltauffassung des grössten Theologen der christlichen Kirche — Origenes — auf, obgleich eine direkte Beeinflussung seitens dieses Geistesriesen nicht nachzuweisen ist. Und wie bei dem genialen Begründer der christlichen Glaubenswissenschaft, so werden auch in dem weiten Rahmen der polnischen Religionsphilosophie sämtliche grosse Probleme, die seit Jahrtausenden das menschliche Denken beschäftigen, untergebracht und in lebendi gem Zusammenhang miteinander entwickelt. Die Aufgabe der Darstellung, auch wenn sie sich nur

auf die Grundgedanken beschränkt, ist vor allem die Grundlinien dieses mächtigen Gedankengebäudes ans Licht zu bringen. ihren Zusammenschluss und die sich überall kundgebende Einheit zu verfolgen. Man soll sich dabei hüten das Augenmerk ausschliesslich auf ingendeinen einzelnen entlegenen Punkt zu richten und von diesem Punkt aus, der vielleicht eine gewisse Entstellung des Gesamtplanes bedeutet, zu versuchen, den Charakter und die Bedeutung des Ganzen zu bestimmen.

Dieser Gefahr ist Lutoslawski leider nicht entronnen, und so gewinnt seine Darstellung des Messianismus ein Gepräge phantastischer Willkür, die nur einzelne, aus dem lebendigen Zusammenhang herausgerissenen Züge verwertet und so das Gesamtbild bis zur Unkenntlichkeit entstellt.

Unter dem Namen des polnischen Messianismus werden nur einige Absonderlichkeiten vorgeführt, die aus der systematischen Weltanschauung entfernt werden könnten, ohne dass dieser Gedankenbau auch nur den geringsten Schaden erleiden müsste. Von der ernsten und strengen Arbeit. die von den messianistischen Philosophen geleistet und in klaren und deutlichen B e g r i f f e n niedergelegt worden ist, findet sich in der Darstellung von L. nicht die geringste Spur. Nicht das Wesen der polnischen Philosophie des Geistes und der Tat lernt hier der deutsche Leser kennen, sondern nur einige von ihren Extravaganzen. Die polnische Nation, so fasst L. den vermeintlichen Grundgedanken des Messianismus zusammen, sei „eine natürliche Gruppe von gleichgesinnten Geistern, die eine gemeinsame Mission haben und deswegen eine Nation bilden. Dazu bedarf es aber einer gewissen Vorbereitung im Einzelbewusstsein, die von Wronski autocréation genannt wird und auf der persönlichen Entdeckung der absoluten Unvergänglichkeit und Unzerstörbarkeit des Einzelgeistes beruht" (S. 307) Diese Zeilen enthalten die ganze Darstellung der messianistischen Ontologie. Ohne auf die schwierigen Fragen, die hier auftauchen,irgendwie einzugehen,wird sofort ein Sprung zu den aufeinander folgenden Reinkarnationen der Einzelgeister gemacht, und die gesamte Darstellung bekommt dadurch einen Mittelpunkt, um den sich alles dreht. Diesen Mittelpunkt bildet die Lehre von den sich stetig entwickelnden Geistern, die sich ununterbrochen neue Leiber schaffen, mannigfache Vereinigungen mit einander eingehen und schliesslich eine Reihe von Völkern bilden, unter denen der polnischen Nation die wichtigste und heiligste Rolle zukommt, denn ie soll „sich als Messias der Völker bewähren, und der nationale polnische Messianismus soll allmählich alle Völker auf Erden in echte Nationen nach einem Plan Gottes umwandeln" (S. 309) Die Reinkarnationslehre, deren hohen philosophischen und religiösen Wert ich sonst durchaus nicht leugnen möchte, wird dann mit Zügen ausgestattet, die wir in theosophischen Flugschriften anzutreffen gewöhnt sind: es ist ein den Frauen Besant und Blavatzki verwandter Geist, der hier weht. So erfahren wir. dass die Lebensform, die der Einzelseele eigentümlich ist, „nur in sehr beschränkter Weise durch die Erblichkeit der von ihr jedesmal gewählten oder angenommenen (!) Eltern modifiziert werden kann". (S. 307) So wird uns die Versicherung gegeben, dass jedem Einzelgeiste „die Reminiscenz aller vergangenen Inkarnationen am Schluss seiner irdischen Laufbahn bevorsteht". (Ib.) Es wird uns weiter in Aussicht gestellt, dass, nachdem die vollkommensten wandernden Geister sich zu der echtesten Christus - Nation zusammengeschlossen und so die Führerschaft in der gesamten Völkerfamilie übernommen, der Sitz des Papstes aus Rom nach Polen übertragen, und den Petersthron ein „slavischer Papst" besteigen wird (S. 309).

L. rühmt sich, er sei bestrebt, „die messianistische Weltanschauung synthetisch zu begründen und in Beziehung zur allgemeinen Entwicklung der europäischen Philosophie zu setzen" (S. 319) Welcher Art seine „syn-

thetische Begründung" der polnischen Nationalphilosophie ist, haben wir schon gesehen. Auch ihre historische Beziehungen zur allgemeinen Entwicklung des menschlichen Gedankens werden nicht klargelegt: im Gegenteil die offenbarsten Tatsachen werden hier entweder geleugnet oder verdunkelt und entstellt.,,

Dies gilt vor allem von der engen, bis in die Einzelheiten gehenden Abhängigkeit der polnischen spiritualistischen Philosophie von den grossen Systemen der deutschen idealistischen Spekulation. In seinen polnischen Schriften sucht L. diese Abgängigkeit ganz in Abrede zu stellen. In der vorliegenden deutschen Arbeit wird sie zugegeben, in einer Weise aber, die ihrer Tragweite und Bedeutung durchaus nicht angemessen erscheint. ,,Die meisten Messianisten — lesen wir S. 320 — standen ursprünglich unter dem Einfluss von Kant, Hegel oder Schelling". Wie weit dieser Einfluss sich erstreckte, welche Bestandteile der messianistischen Weltanschauung ihre Ausbildung und vielleicht sogar Entstehung demNachbarvolke verdanken, das einer der allergrössten polnischen Schriftsteller Mochnacki „das strahlende Vaterland des Geistes und des Gedankens" genannt — diese Frage wird von L. nicht einmal berührt, und so werden die wichtigsten Bande welche die polnische Weltanschauung mit den unsterblichen Leistungen des deutschen p'ilosophischen Genius verbinden, leichtfertig zerrissen.In der Zeit, in der die polnische Nationalphilosophie entstand, wurde die allgemeine Entwicklung der europäischen Philosophie durch die deutsche idealistische Richtung bestimmt und geleitet: lässt man die Beziehung des polnischen nationalen Gedankens zur deutschen Spekulation im Dunkeln, so verliert man die einzige Möglichkeit die Aufgabe zu lösen, die L. als eine der wichtigsten für seine Arbeit bezeichnet, denn der Weg zu den Höhen des menschlichen Gedankens führte ja damals nach Deutschland.

Diesen Weg sind sämmtliche Vertreter des Messianismus gegangen, denen wir die Grundlagen und den Gesamtplan des wunderbaren Gedankenbaues verdanken. In der hohen Schule der deutschen Begriffswissenschaft sind sie für ihre Aufgabe herangereift: der mächtige Hauch des deutschen philosophischen Genius weckte die spekulativen Kräfte, die in der polnischen Seele schlummerten; auf den Höhen, die der deutsche Gedanke erstiegen, sind dem polnischen Geiste die Flügel gewachsen, die ihn zu selbständigem Fluge befähigten. Diese Tatsache haben die meisten polnischen Denker freudig und dankbar anerkannt, nur der vom Nationalhass geblendete Epigone des Messianismus, obgleich er selbst zu Füssen eines der grössten deutschen PhilosophenGustav Teichmüllers als Jünger gesessen,will diese Tatsache nicht gelten lassen, Macht etwa Lutoslawski die deutsche Philosophie für die unleugbar verwerfliche Teilnahme Preussens an der Teilung Polens verantwortlich?

Betrachtet man allerdings als Hauptinhalt des Messianismus die Lehre vom polnischen „Christusvolke", zu dem sich nach einer endlosen Reihe von Inkarnationen die vollkommensten Geister zusammengeschlossen haben, um der gesamten Menschheit den Weg in das Gottesreich zu ebnen, so hört freilich die Abhängigkeit von den Errungenschaften des deutschen Geistes auf,es hört aber dann auch die Philosophie,als strenge Begriffswissenschaft auf—an ihreStelle treten willkürlichePhantastereien,die sich um genaue Fassung der Begriffe, ihren Einklang untereinander und um die Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit nicht zu kümmern brauchen.

Dass eine so willkürliche und einseitige Darstellung, die an die Stelle des wahren Bildes ein Zerrbild setzt, die wirklichen Werte der polnischen Nationalphilosophie dem deutschen Leser näher zu bringen imstande wäre, muss ich für ausgeschlossen halten, vielmehr ist sie geeignet, das polnische Volk und seine geistigen Führer in den Ruf unverzeihlichen Grössenwahns zu bringen.

432*) Трубецкой Смерть Соловьева.

Сочиненія T. I Стр. 350—52 passim.
438*) Den aufmerksamen Beobachtern desrussischen Geistaslebens in der Nachkriegsszeit kann es nicht entgehen, daß der russische religiöseGedanke sich von Solowjew abkehrt und im Großen undGanzensich der alten slavophilen, Rom feindlichen Lehre anschließt. Mit Recht bedauert Th. Grivec daß „der große russische Denker, der zu den allerbedeutendsten Theologen sowohl der östlichen wie der westlichen Kirche gehört", (Ex Oriente. Religiöse und philosophische Probleme des Ostens und des Westens hersgb. v. L. Berg. Matthias Grünewald-Verlag. Mainz 1927 S. 298) von russischen Intellektuellen abgelehnt wird und daß der Faden seines Gedankens nur von der abendländischen Spekulation aufgenommen und weiter gesponnen wird.
Der unmittelbare Einfluß Solowjews auf die katholischen Denker begann bereits in der Jugend des genialen Mannes. Dank einem glücklichem Zufall befand sich unter seinen Hörern an der Petersburger Universität im den Jahren 1880—1881 ein junger Student der Mathematik, der später katholischer Priester wurde und dem es beschieden war, im geistigen Leben seines Vaterlandes eine hervorragende Rolle zu spielen: Praelat Alexander **Dambrauskas-Jakštas**, der durch seine zahlreichen mathematischen, theologischen und literarisch-publizistischen Schriften sich hervorgetan hat und der sicherlich mit Prof. Franciskus Bučys M. I. C. (seit 1928 Bischof von Olymp) und Prof. Stanislaus Šalkauskis (von dem u. a. eine lehrreiche Schrift „L'âme du monde dans la philosophie de Vladimir Soloviev" stammt) -- zu den führenden Geistern des katholischen Litauens gehört, bekennt in dem mit warmer Liebe für seinen Meister geschrieben Aufsatz: „kein anderer christlicher Philosoph hat meinem Geiste soviel Licht gespendet, wie Solowjew" (Užgesę žiburiai. Biografijų ir nekrologų rinkinys, Kaunas 1930. S. 365).
Vgl. von demselben Verfasser „Польскій предшественникъ В. С. Соловьева I. M. Гене Вронскій, Путь. 1903 Nr. 12. Derselbe Aufsatz erschien in gekürzter Form auch in litauischer Sprache u. d. T.; Du didžiausiu s avių filosofu Vl. Solovjovas ir J. M. Hoene-Wronskis (Zwei größte slavische Philosophen: Wl. Solowjew und J. M. Hoene-Wronski) (Užgesę žiburiai. SS. 423 ff).
Auch die persönliche Bekanntschaft eines der hervorragendsten philosophischen Schriftsteller Polens—Marjan Zdziechowski's, der das Bindeglied zwischen der russischen religiösen Philosophie und dem polnischen Messianismus bildet, fällt in denselben Zeitraum. „Stets — erzählt Zdziechowski — wird mir der mächtige Eindruck in Erinnerung bleiben, als ich Solowjew zum erstenmale auf dem Katheder erblickte. In dem Christusantlitz dieses Forschers, in der vom Fasten entkräfteten Gestalt, in den Augen, die nicht das Gesicht des Zuhörers suchten, sondern in die geheimnisvolle Ferne des Ideals gerichtet waren, war etwas Metaphysisches; er schien ein Gast aus einer anderen Welt zu sein, der sich unter die ihn so wenig verstehenden Menschen verirrt hatte". (Die Grundprobleme Rußlands S. 124).
439*) Muckermann Fr. S. J. Solowjew und das Abendland. (Aehren aus der Garbe. Kleines Jahrbuch des Matthias-Grünewald-Verlages für das Jahr 1926: Christi Reich im Osten. Die geistige Bedeutung Wladimir Solowjews und die inneren Voraussetzungen zur Wiedervereinigung der russisch-orthodoxen und der römisch katholischen Kirche. S. 12—15).
440*) Die Gedtchte Solowjews hat Pastor Carl Hunnius (Dorpat) übersetzt. Da er die Grundlegung des vorliegenden Buches nicht mehr erlebte († 24. II. 1931), so unterzog mein hochverehrter Kollege Dr Horst Engert, o. Professor für deutsche Sprache und Literatur an der Universität Vytautas des Großen zu Kaunas, die Uebertragungen, die H. hinterlassen, etner gewissenhaften Prüfung und, wo es nottat, einer Ueberarbeitung, die ihren Wert sehr wesentlich gehoben hat. Die Gedichte Nr. Nr. 3, 4, 41, 57, 60, 74, 75, 76, 78, 80, 82, 84, 85, 88, 89, 91, 92, 124 sind von Prof. Engert

vollständig neu übertragen worden.

Der Schriftsteller und Tondichter **Carl Hunnius** ist in J. 1856 in Narwa geboren. 1876 — 1880 studierte er Theologie an der Universität Dorpat, die damals in ihrer Blüte stand. Von seinen Lehrern Moritz von Engelhardt, Alexander von Oettingen und Gustav Teichmüller erfuhr er nachhaltige Einflüsse für den weiteren Entwicklungsgang seines vielseitigen Geistes. Vorübergehend war H. Organist an der Stadtkirche zu Arensburg. — Nach fünfjähriger Tätigkait als Pastor Diac. und Religionslehrer in Arensburg und in Mitau siedelte er 1887 nach Deutschland über. 1894. kehrte er in seine baltische Heimat zurück, um sich zuerst in Riga und dann in Dorpat nieperzulassen, das er bis zu seinem am 24. II. 1931 erfolgten Tode nicht mehr verließ.

Die schriftstellerische Tätigkeit von H. stand leider unter dem Druck seiner außerordentlich schwierigen Lebensverhälnisse, die ihm während der letzten Jahrzehnte seines Lebens den bittersten Kampf ums Dasein aufzwangen und die volle Entfaltung seiner reichen Geistesgaben unmöglich machten. Von H. poetischen Werken kommen vor allem ff. Veröfentlichungen in Betracht:

1. Gedichte. 2. Auflage. Leipzig. 1902. 2. Zu höheren Sternen. Ein Strauss religiöser Lyrik. Stuttgart. 1903. 3. König Gustav V. Adolfs Vikingerfahrt nach Reval. Eine epische Dichtung in drei Gesängen. Leipzig. 1909. 4. Welt-Ostern. Ein Lied vom Sterben und Auferstehen. Ausgewählte Gedichte. Dorpat. 1918. 5. Ein Pfingstbuch. Aus den Märtyrer-Akten der Liebe. Ein Epiphaniasstrauss neuester religiöser Liebeslyrik. Dorpat. 1914. Im Manuskript: 6. Linnäa borealis Eine botanisch-musikalische Novelle in Prosa und Versen 1900. 7. Tanz und Märtyrertod. 1911. 8. Das Lied von den Blumen und Glocken. 1913. 9. Aus drei Reichen. Wald-,Heimat-Gesänge und Lieder des Herzens. Neue Gedichte 1917.

Hunnius hat außer einer langen Reihe von theologischen, literarischen und musikgeschichtlichen Arbeiten zahlreiche Tondichtungen veröfentlicht,die von den Fachleuten sehr hoch geschätzt werden. Dem Geistesleben der Völker, unter denen der Dichter lebte, warmes Interesse entgegenbringend, arbeitete er eine Reihe von Uebersetzungen aus dem Russischen, Lettischen und Estnischen aus. Als das Bedeutendste, was er auf diesem Gebiete geschaffen, dürften seine Uebertragungen aus Solowjew angesehen werden Es sei noch erwähnt, daß Carl Hunnius Bruder der talentvollen baltischen Schriftstellerin Monika Hunnius war. Der hohen Erzähiungskunst dieser vortrefflichen Künstlerin verdanken wir, daß eine Reihe vor unvergeßlichen Gestalten aus baltischer Vergangenheit wie lebendig vor unseren Augen erstanden ist („Mein Onkel Hermann", „Mein Weg zur Kunst", „Baltische Häuser und Gestalten u. s. w.)

NAMENREGISTER

Aaron 328
Abel 128
Abraham der Patriarche 152, 155, 160
Achilleus 135, 143
Aksakow Iwan 207, 208, 266, 281—2, 293, 297
Aksakow Konstantin 298
Aischylos 3
Angelus Silesius 1, 123
Aleksej Michajlowitsch 211
Alexius der Metropolit 214
Anselmus von Canterbury 164
Antigone 143
Apollonius 414
Aristoteles 50, 145
Arseniew 487
Athanasios 40
Augustinus der hl. 78
Avenarius 26

Baader Fr. 38, 40, 167, 408, 486
Bakunin 24
Berdiajew 409
Berkeley 305
Berg L. 494
Besant 492
Bielinskij 24
Blavatzki 492
Boehme Jakob 36—40, 78, 408, 486
Bonaventura 437
Bubnow 487
Buddha 139
Bulgakow 409
Byron 305
Büchner L. 11, 20, 21, 22
Bučys F. 494

Cärularios Michael 242, 256
Chomiakow 20, 35, 207, 208, 250, 294, 295, 436
Cieszkowski 53
Comte A. 24, 26
Czežowski 491

Damascenus Johannes 218
Dambrauskas-Jakštas 494
Danilovetz 215
Dante 299
David 128, 160, 328
Demokritos 55
Dionysios Pseudoareopagita 40
Dostojevskij 15, 41
Duns Scotus 437
Dolgorukowa 490

Eriugena 40, 437
Eva 128
Ehrenberg 487
Elias 249
Engert XV, 494

Feth 446
Feuerbach L. 24
Fichte 198
Florenskij 409

Gichtel 408
Goethe 3, 12, 81, 168, 305
Gregor der Große 254
Gregor VII 299
Gregor von Nyssa 40
Grivec T. 491, 494

Hartmann Eduard 11, 12, 34
Hastings 305
Hegel 3, 10, 11, 27, 39, 52, 198, 438, 493
Heinrich IV 316
Hektor 133
Herakleitos 35
Herbigny 487, 491
Herodot 143
Herzen 24
Hesiod 143
Hoene-Wronski 53, 492, 494
Homer 143
Hume 26
Hunnius C. 494—95
Hunnius M. 495

Jakob der Patriarche 153, 160
Johannes, Zacharias' Sohn 328
Johann von Paris 259
Jurkevitsch 22

Innocenz III (Papst) 258, 268, 299
Isaak der Patriarche 160
Iwan der Schreckliche 211, 214

Kain 128
Kaiphas
Kant 26, 27, 28, 198, 305, 438, 493
Kapila 139

Karl der Große 299, 302, 315, 316
Karsawin 487
Katkow 208
Kautzsch 73
Kirejew A. A. 266
Kirejevskij I. W. 35, 207, 208, 294, 295, 436
Knies R. XV
Kobilinski-Ellis XV, 488, 491
Konstantin der Große 239, 302, 311, 316
Krasiński 3
Koschewnikow A. 407, 490
Lande J. 491
Leibniz 3, 53, 55, 57, 59—61, 198, 438
Leo der Große 254, 258
Lessing 305
Leukippos 55
Leverrier 184, 185
Łopatin L. 18, 19, 24, 28, 53, 438, 484
Lotze 53, 438, 464, 438, 487
Łapschina 18
Luther 73
Lutoslawski 491—493
Mach 26
Mickewicz 3, 39, 432
Maria hl. 128, 152, 154
Maximus des Bekenner 218
Menenius Agrippa 305
Mill. J. S. 11, 24, 25, 26
Mochnacki 493
Moleschott 11
Morawski M. 409
Moses 153, 155, 160 249, 299, 325
Muckermann F. 4, 409, 439, 494
Maximus Confessor 40
Nekrasow 41
Nero 149
Newton 305
Nikiforow 394, 490
Nikodemus 195
Nikolaus III (Papst) 256
Nikon der Patriarch 212—216, 223, 244, 245
Nestor 133
Nietzsche 411
Nowskij 490
Oleg 291
Origenes 40, 77, 113, 404 — 407, 437, 491
Oesterreich 490
Otto I 315
Parmenides 45
Philaret der Metropolit 19
Paulus der Apostel 287
Peter der Große (der Zar) 280, 290—91 309
Petrus der Apostel 215, 249, 253, 254 274, 326
Philipp der Metropolite 211—214
Photius der Patriarch 241, 256
Plato 45, 50, 52, 57, 59—61, 136, 137, 145, 146, 147, 168, 173, 436, 490
Plotinos 45, 46, 80, 147
Pordage 408
Priamos 133
Protagoras 26
Prometheus 143
Puciata L. 491
Radlow 399, 485
Rahab 128
Renouvier 53
Rurik 291
Ruth 128
Saint-Martin 408
Salomons Sprüche 98, 153, 160
Samarin J. 20
Saul 128
Seth 128
Schelling 3, 27, 36—38, 40, 52, 53. 167, 305, 436, 437, 493
Schmidt A. N. 408
Schmitt B. XV 409, 487
Schopenhauer 4, 11, 12, 27, 28, 31, 34
Selevina E. W. 19, 29
Shakespeare 305
Shelley 3
Słowacki III, 2, 3, 432
Sokrates 17, 173
Sollogub 462
Spencer 11, 21
Spinoza 154
Steppuhn 28
Stethatos Nicetas 242
Strossmayer 267
Tavernier 386, 387, 396, 399—401, 410
Teichmüller 53, 438, 493
Tiberius 319
Tolstoj Alexej 107, 108
Tolstoj Leo 180—186
Thamar 128
Tiberius 149
Trubetzkoj Sergius 17, 293, 409. 432—4
Trubetzkoj Eugen 28, 88, 191—5, 206, 208, 293, 392
Urban V (Papst) 256
Welitschko 19, 28
Wladimir der hl. 274
Zacharias 328
Zdziechowski 410, 487, 494