

Vladimir Solovjev's Stellung zum Judentum

Autor(en): **Haardt, Robert**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums**

Band (Jahr): **10 (1954)**

PDF erstellt am: **20.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-960955>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

JUDAICA

BEITRÄGE ZUM VERSTÄNDNIS DES JÜDISCHEN SCHICKSALS
IN VERGANGENHEIT UND GEGENWART

VLADIMIR SOLOVJEV'S STELLUNG ZUM JUDENTUM

von Dr. ROBERT HAARDT, Wien

Vorbemerkung. Ich bin Dozent Dr. Kurt Schubert für seine wertvollen Hinweise im Gebiete der Hebräistik sehr verbunden. — Aussprache des Namens: etwa Ssalawjöff. — Die Werke Solovjevs werden zitiert nach der 2. Auflage der russischen Gesamtausgabe *Sobranie Sočinenij Vladimira S. Solov'eva*, Petersburg 1911, X Bände. (Die römischen Ziffern bezeichnen die Bände.) Verweise auf Solovjevs Korrespondenz werden zitiert nach *Pis'ma Vladimira Solov'eva*, herausgegeben von E. Radlow, Band I—III, Petersburg 1908—1911. Für den Gegenstand dieser Untersuchung sind folgende Schriften von besonderem Interesse: *Das Judentum und die christliche Frage*, 1884 (IV), *Das neutestamentliche Israel*, 1885 (IV), *Geschichte und Zukunft der Theokratie*, 1885—1887 (IV), *Der Talmud und die neueste polemische Literatur über ihn in Österreich und Deutschland*, 1886 (VI), *Besprechung eines Buches von S. I. Diminskij (Glaubens- und Sittenlehre der Juden, Petersburg, 1891)* (VI), 1891, *Kurze Erzählung vom Antichrist 1899—1900* (X), *Passim: «Die nationale Frage in Rußland»*, 1883—1888, 2. Ausgabe 1888—1891, (V). *Passim: «Vorlesungen über das Gottmenschentum»* 1877—1881 (III). Vgl. zum Thema auch: Faivel Götz, «Über Vladimir Solvjevs Verhältnis zur jüdischen Frage», *Voprosy Filosofii i Psichologii* XII (1901), 56, und die Beilage «Vladimir Solovjev und das Judentum» zum Buche Ludolf Müllers «Solovjev und der Protestantismus», Freiburg 1951, Seite 125.

Aufgabe vorliegender Untersuchung ist es, Solovjevs Stellung zum Judentum zu beleuchten. Das große Interesse und die tiefe Sympathie, die der Philosoph dem jüdischen Volk, seiner Religion

und Geschichte entgegenbrachte, ist durch Solovjeps philosophisch-theologische Ansichten bedingt. Es soll daher zunächst versucht werden, die Rolle aufzuzeigen, die das Judentum in der Geschichtsphilosophie Solovjeps spielt.

Das Ziel des historischen Prozesses ist in allen drei Schaffensperioden Solovjeps, die wir mit Strémooukhoff¹ in eine theosophische, theokratische und apokalyptische Periode teilen wollen, die Verkörperung der *Σοφία τοῦ θεοῦ* in der Welt und im menschlichen Leben, oder mit anderen Worten, das Gottmenschentum als freies, integrales Zusammenwirken des göttlichen und menschlichen Prinzips in allen Bereichen des Lebens. Anfang und Grundlage des Gottmenschentums ist Jesus Christus, seine Vollendung ist die Vereinigung der Menschheit mit Gott, ihre *θέωσις*. Von hier aus wird die Notwendigkeit der Kirchenunion, der freien Theokratie, der universalen Kirche und der Versöhnung von Christentum und Judentum begriffen. Erscheinungsform und Rahmen, in denen die Verwirklichung der göttlichen Weisheit erfolgt, werden je nach der Entwicklungsperiode des Philosophen unter verschiedenem Aspekt gesehen.

Wenn es auch nicht möglich ist, in dieser Arbeit auf Solovjeps Ansichten über den Weltprozeß in seiner Gesamtheit einzugehen, so wird es jedoch nützlich sein, die Entwicklungsstadien, die die Menschheit, bzw. die einzelnen Völker im historischen Prozeß nach der Ansicht Solovjeps durchlaufen, kurz zu streifen, um so den Ort näher bestimmen zu können, den das Judentum in der Geschichtskonzeption des Philosophen einnimmt. Es soll hier nicht auf die historiosophische Schematisierung eingegangen werden, die Solovjev in seinen frühesten Werken, wie in den 1877 veröffentlichten «Philosophischen Grundlagen eines integralen Wissens» anwendet, da dort der Begriff des Judentums zu summarisch in das triadische

¹ Vgl. D. Strémooukhoff, Vladimir Soloviev et son œuvre messianique, Paris, 1935. — Die Abgrenzung der Entwicklungsphasen ist in mancher Beziehung zu schematisch, genügt aber für das Ziel dieser Arbeit.

Theosophische Periode: 1874—1881, nach einer kurzen Übergangszeit folgt die Theokratische Periode 1883—1889 (Strémooukhoff 1881—1890). Apokalyptische Periode: 1890—1900.

Schema gepreßt wird, das sich durch eine äußerliche Anwendung des Hegelschen dialektischen Prinzips auf die Geschichte ergibt.

Der Ausgangspunkt unserer Darstellung wird in dem zwischen 1877—1881 erschienenen Meisterwerk der ersten Schaffensperiode Solovjeps, den «Vorlesungen über das Gottmenschentum», liegen. Hier fällt der Unterschied zu dem erwähnten Frühwerk insofern auf, als der historische Entwicklungsprozeß nicht mehr auf eine Trichotomie reduziert ist, sondern Solovjev hier ein fünfgliedriges Schema zur Periodisierung der Geschichte bis zum Erscheinen des Christentums aufstellt. Der historische Prozeß erhält die Bedeutung einer «gottmenschlichen» Entwicklung, d. h. eines Zusammenwirkens von Gott und Mensch in der Geschichte. Drei Elemente: die Natur, als «Material des Lebens und Bewußtseins» (III, 40), dann das sich allmählich offenbarende göttliche Prinzip als gesuchtes Ziel und Inhalt, und endlich die menschliche Persönlichkeit als Subjekt des Lebens und Bewußtseins, bilden die drei Prinzipien des geschichtlichen Prozesses, wobei der Mensch in dem Maße, als er das Absolute in sich verwirklicht, auch die Natur mit der Gottheit verbindet.

Das Absolute offenbart sich im Laufe der fünf Entwicklungsphasen immer allseitiger und der jeder Phase zukommende Aspekt erscheint im Lichte der jeweils nachfolgenden Stufe als einseitig und unzureichend und wird in seiner positiven Form in die höheren Entwicklungsstadien einbezogen. Die verschiedenen Aspekte des Absoluten treten in bestimmten Kulturen und Völkern zu Tage, so daß hier der Geschichtsprozeß als Entwicklung der Offenbarung der Gottheit im menschlichen Bewußtsein bezeichnet werden kann. Diese Verteilung der geschichtlichen Aufgaben auf verschiedene Völker bezeichnet Solovjev als «historische Arbeitsteilung».

Auf der ersten Entwicklungsstufe, dem Stadium der «unmittelbaren Offenbarung», wirkt das göttliche Prinzip für das religiöse Bewußtsein in der Natur, d. h. im «Anderen». «. . . das göttliche Prinzip ist hinter der Welt der Naturerscheinungen verborgen und nur die dienstbaren Wesen und Kräfte, die unmittelbar in der Natur wirken und das materielle Leben und Schicksal des Menschen in engster Berührung bestimmen, bilden den direkten Gegenstand des religiösen Bewußtseins» (III, 40). Diese Phase wird als Poly-

theismus bezeichnet. Der Mensch selbst «verleiht der Natur das, was sie nicht besitzt, das, was er aus sich selbst schöpft» (III, 44). Wenn sie dieses scheinbaren Reichtums durch das fortschreitende Bewußtsein entkleidet wird, erscheint sie dem Menschen als blinde und böse Kraft. Dieser Erkenntnis entspringt das Bewußtsein, daß der Mensch mehr ist als bloße Natur und anders geartet ist als sie. Da jedoch dem Menschen kein anderer Bewußtseinsinhalt als die Natur gegeben ist, erscheint das, was nicht mehr mit ihr identisch ist, notwendigerweise als Nichts. «Wenn die Natur Alles ist, so ist das, was nicht Natur ist — nichts» (III, 44).

Und so wird auf der nächsten Stufe der religiösen Entwicklung, «der negativen Offenbarung», das Absolute als Negation und Gegensatz der Natur verstanden.

Die typischen Vertreter dieser Richtung sind die Sankhiaphilosophie und vor allem der Buddhismus. Während in Phase eins und zwei das Absolute «sich nur in dem offenbarte, was es nicht ist, d. h. in seinem ‚Anderen‘ (der Natur) oder in der einfachen Verneinung dieses Anderen» (III, 41), so setzt mit der dritten Phase das Anfangsstadium der positiven Offenbarung ein. Wenn aus dem Bewußtsein, daß die Welt der Erscheinungen nicht das wahrhaft Seiende ist, der Buddhismus den Schluß zog, daß das wahrhaft Seiende nicht sei, bzw. nichts sei, so schließt die platonische Philosophie aus einer ähnlichen Prämisse auf eine andere Wirklichkeit, der allein wahres Sein zukommt. Wenn auf diese Weise «unsere natürliche Welt wegen ihres durchaus relativen Charakters nicht der wahre Inhalt des göttlichen Prinzips sein kann, so kann sich ein solcher Inhalt, d. h. das *positive Alles* (die Ganzheit oder Fülle des Seins) nur im übernatürlichen Gebiet befinden, welches, im Gegensatz zur Welt der materiellen Erscheinungen, als Welt der ideellen Wesenheiten, als Reich der Ideen bestimmt wird» (III, 49).

Wenn die wahre Wirklichkeit nicht inhaltsärmer sein soll als die Welt der materiellen Erscheinungen, so entspricht jedem Seienden dieser Welt ein Seiendes in der wahren Wirklichkeit. Diese wahre Wirklichkeit als das Reich der Ideen ist nach Solovjev das ideelle Alle, der eigentliche Inhalt des göttlichen Prinzips, als solcher die absolute Liebe, die die einzelnen Ideen umfaßt und verbindet und «Alles als Einheit» ist. Unter griechischem Idealismus wird

nicht nur die platonische Philosophie verstanden, sondern auch «... die gesamte Weltbetrachtung des griechischen Volkes, die sich in seiner ganzen Kultur ausdrückte und seine eigentliche Religion war» (III, 68). Das Vorhandensein der griechischen Kunst, wie auch das der Kunst im allgemeinen, ist für Solovjev ein Weg zum Beweis der Existenz der Ideen. Der platonische Idealismus konnte die volle Wahrheit des göttlichen Prinzips nicht aufzeigen und faßte nur einen besonderen Aspekt der Gottheit. Wenn der alte Grieche das göttliche Prinzip nur als Harmonie und Schönheit erkannte, so erkannte er natürlich nicht seine ganze Wahrheit, denn es ist mehr als Harmonie und Schönheit» (III, 68). Da aber Harmonie und Schönheit «ein notwendiges und wesentliches Element der Gottheit bilden» (III, 68), so muß der griechische Idealismus als erste positive Stufe in der Entwicklung der religiösen Offenbarung angesehen werden. Da «... jede Idee, d. h. jeder positive Inhalt mit Notwendigkeit ein bestimmtes Subjekt oder einen bestimmten Träger voraussetzt, der über bestimmte Kräfte zu ihrer Verwirklichung verfügt» (III, 69), so kann auch die absolute Idee nicht nur «reine Idee, bzw. reines Objekt» sein, sondern «die all-eine Idee muß eine eigene Bestimmung der einen zentralen Wesenheit sein» (III, 69). «Und so ist der Träger der Idee oder die Idee als Subjekt eine Person» (III, 70).

Bei Anwendung dieses Begriffes auf die absolute Idee gelangt Solovjev zum Begriff des lebendigen Gottes und so erhält das göttliche Prinzip in der vierten Entwicklungsphase, d. h. in der zweiten Stufe der positiven Offenbarung, den Aspekt des reinen Ich und der absoluten Persönlichkeit. Das «ehje asher ehje» des Exodus wird von Solovjev in diesem Sinne interpretiert (III, 71).

Wenn bei Platon das Ideal des Menschen der Philosoph war, der dem Leben abstarb und sich der Anschauung der Ideen hingab, und wenn den Stoikern die Ataraxie als praktisches Leitprinzip galt, so rührt dies daher, daß hier die Gottheit als reines und unpersönliches Objekt, dem keine Willensäußerung eigen ist, aufgefaßt wurde. Bei einem solchen Begriff des göttlichen Prinzips bleibt das sittliche Element im Leben unentwickelt, ja «das ganze Gebiet des praktischen Handelns war den Instinkten und nicht den Prinzipien überlassen» (III, 72).

«Wenn das wahrhaft Seiende sich nur dem betrachtenden Verstande als Welt der Ideen offenbart, so bleibt folgerichtig das persönliche Leben des Menschen, die Sphäre seines Willens und seiner Tätigkeit außerhalb der Wahrheit in der Welt des falschen materiellen Seins» (III, 157). «Nur jene Religion konnte positiv sittliche Bedeutung haben und konnte die Sphäre des praktischen Lebens bestimmen und erfüllen — nur jene Religion, in der die Gottheit sich als wollende Person offenbarte, deren Wille dem menschlichen Willen die höchste Norm gibt» (III, 72).

Gerade hierin liegt für Solovjev die wesentliche Bedeutung der alttestamentlichen Religion. Der Begriff der Gottheit jedoch wird nicht durch ihre Bestimmung als Person erschöpft. Indem das göttliche Prinzip «Person ist oder persönliches Sein besitzt, ist es damit auch der absolute Inhalt oder die Idee, die dieses persönliche Sein erfüllt» (III, 73). Von den beiden Aspekten der Gottheit, den persönlichen oder subjektiven und den ideellen oder objektiven, verwirklichte die hellenische Welt den zweiten, das Judentum jedoch den ersten, wobei allerdings dem Gegensatze zwischen diesen beiden Aspekten ein nur relativer Charakter zukommt. Wenn auch bei Platon der Begriff der Gottheit als Demiurg vorkommt und im Judentum die Auffassung einer Gottheit zu finden ist, der absoluter Inhalt eignet, so ändert dieser Sachverhalt nichts an den typischen und vorherrschenden Begriffsbestimmungen des göttlichen Prinzips. Der Wille des inhaltfreien absoluten Ichs erscheint als Willkür, die sich für den Menschen als Gesetz äußert. «Das absolute Ich ist undurchdringlich für ein anderes Ich» (III, 75). Das absolute Ich tritt für das andere Ich als äußere Kraft und Notwendigkeit in Erscheinung. Die Anerkennung dieser Notwendigkeit durch den Menschen ist das Gesetz. «So ist die Religion des absoluten persönlichen Gottes eine Gesetzesreligion, weil die absolute Wesenheit für das sich selbst behauptende menschliche Ich, so lange es in dieser Selbstbehauptung verharrt, notwendigerweise als eine äußerliche Gegebenheit und sein Wille als äußeres Gesetz erscheinen muß» (III, 75).

Aber aus den Schriften der Propheten geht hervor, «... daß die Gesetzesreligion nicht die normale, wahre Religion, sondern nur ein notwendiger Übergang zu einer anderen, nicht äußerlichen

Beziehung oder Verbindung mit dem göttlichen Prinzip ist» (III, 75) (in Anlehnung an Isaias I, 11—14, Jeremias VII, 21—23). Solovjev sieht die Wahrheit der alttestamentlichen Religion darin, daß sie «... nicht nur eine Religion des Gesetzes, sondern auch eine Religion der Propheten ist» (III, 75). Die gesetzlich vorgeschriebenen Riten und Opfer als solche sind nicht imstande, dem göttlichen Willen Ausdruck zu verleihen, da der absolute Wille «... an keinen äußeren Gegenstand gebunden sein kann und ihn keine äußere Handlung befriedigen kann — vor ihm verschwindet jede Unterscheidung zwischen heilig und profan in den äußeren Gegenständen und Handlungen» (III, 76). «... wenn der Mensch glaubt, allein durch den Vollzug dieser Handlungen den absoluten Willen zu befriedigen, so werden schon dadurch diese Handlungen unrein und verbrecherisch» (III, 76) (vgl. Isaias, LXVI, 1—3).

Wenn der absolute göttliche Wille kein abgetrenntes, besonderes Objekt haben kann, sich aber doch — da er ja Wille ist — auf etwas beziehen muß —, so kann sein Gegenstand nur «Alles» sein. Der göttliche Wille ist nicht auf etwas in seiner Ausschließlichkeit gerichtet, d. h. «er behauptet gleicherweise das Sein und Heil aller und wird daher als absolute Güte oder Liebe bestimmt» (III, 76) (vgl. Jeremias XXXI, 3).

Wird der göttliche Wille als Liebe erkannt, so bildet er dadurch auch die innere Richtlinie des menschlichen Willens (Isaias, LVIII, 6—10). Der Wille der Gottheit soll aber nicht die Norm des menschlichen Handelns als «anerkannte Willkür, sondern als erkanntes Gutes» (III, 77) sein. Das Vorhandensein einer solchen inneren Beziehung bildet den Ansatzpunkt für die «neue gottmenschliche Ordnung, die auf die Übergangsreligion des äußeren Gesetzes folgen wird».

Diese neue, auf dem Gesetz der Liebe gegründete gottmenschliche Ordnung sieht Solovjev im 31. Kapitel des Jeremias angedeutet, das vom neuen Bund spricht, den der Herr mit dem Haus Israel und Juda schließt. «Der neue innerliche Bund ist ein allweltlicher Bund, der die ganze Menschheit und durch sie auch die gesamte Natur wiederherstellt» (III, 77) (Isaias II, 2—4, XI 6—10).

Die Offenbarung Gottes als absolutes Ich erfährt also bei den Propheten insofern eine Erweiterung, als die Gottheit dort nicht

nur als absolutes Subjekt erscheint, dessen Willen der Mensch mit äußerer Gewalt unterworfen wird, sondern unter die Bestimmung der allumfassenden Liebe gebracht wird. Diese veränderte Begriffsbestimmung bedingt auch eine veränderte Beziehung der Gottheit zum Menschen, die nun als «objektive Idee des absoluten Heils» (III, 79) manifest wird, und das Gesetz Gottes tritt nicht mehr «als reine Willkür (in Ihm) und äußere gewaltsame Notwendigkeit (für den Menschen), sondern als innere Notwendigkeit oder wahre Freiheit in Erscheinung» (III, 79).

Der Erweiterung, die der Begriff des Absoluten hier erfährt, entspricht eine Erweiterung des jüdischen nationalen Bewußtseins bei den Propheten, während der Auffassung der Gottheit als absolutes Ich eine konzentriertere nationale Selbstbehauptung des jüdischen Volkes entspricht.

Isaias und Jeremias verkünden das messianische Reich und Jonas predigt Buße in Ninive. Die Propheten waren Patrioten und verfochten gleichzeitig die der jüdisch-nationalen Idee innewohnende universale Bedeutung.

In den bisher durchlaufenen positiven Entwicklungsstufen der Offenbarung hatte sich die absolute *Idee* der Gottheit (d. h. ihr Inhalt) hauptsächlich den Hellenen enthüllt, wogegen der Begriff der absoluten *Person* Gottes vorzugsweise dem jüdischen Volke zugänglich wurde. Damit Gott in seiner Fülle dem Bewußtsein offenbar werde, war eine Synthese dieser beiden Aspekte notwendig. Den Anfang dieses Prozesses bildeten die Lehren der jüdisch-hellenistischen Schule Alexandriens mit Philon an der Spitze, die den Logosbegriff als «Mittler zwischen dem einen Gott und allem Seienden» (III, 81) entwickelten. Die Lehre vom Logos erfuhr dann von Seiten der Neuplatoniker eine Fortsetzung in der Lehre von der Trinität, den 3 göttlichen Hypostasen, die die Beziehung Gottes als «des Einen zu Allem, d. h. zu seinem universalen Inhalt» (III, 81) ausdrückte. Diese Lehre entwickelte sich hier ohne Einwirkung des Christentums und steht zu diesem in Beziehung. Wenn in Alexandrien das Wesen der Gottheit auf spekulativem Wege bestimmt wurde, so erschien im Christentum «*dasselbe* all-eine göttliche Leben als Faktum, als historische Wirklichkeit — in der lebendigen Individualität einer historischen Person» (III, 81).

Als im Christentum das Bedürfnis entstand, die Glaubensinhalte denkend aufzuhellen, bewegten sich die Kirchenlehrer wie Justin, Hippolyt, Klemens v. Alexandrien und Origenes im wesentlichen in den Denkbahnen Philons und des Neuplatonismus. Das Originale am Christentum liegt daher nicht im «spekulativen Inhalt seiner Idee, sondern in ihrer persönlichen Verkörperung» (III, 82).

Die Aspekte des göttlichen Prinzips, die sich dem religiösen Bewußtsein im Laufe der 4 Phasen, von der negativen Offenbarung des Buddhismus angefangen bis zu den vorchristlichen Trinitätspekulationen, gezeigt haben, sind im Christentum mit Notwendigkeit enthalten. Obwohl das asketische Prinzip und der Idealismus als Lehre vom Himmelreich als einer jenseitigen Welt, der Monotheismus und die Trinitätslehre Elemente des Christentums sind, so machen sie doch nicht den spezifischen Inhalt desselben aus, da das ausschließlich ihm zukommende Wesentlichste Christus selbst ist. Christi Lehre allein ist weder als Moraldoktrin noch als Aussage über den Vatergott ausschließlich für das Christentum charakteristisch. Der wesentliche Unterschied im Vergleich mit anderen Religionen liegt in dem, was Christus über sich selbst, als die fleischgewordene Wahrheit, aussagt.

Jede Offenbarung des göttlichen Prinzips wird wesentlich vom nationalen Charakter des Volkes bestimmt, dem sie gegeben ist.

Gott zeigte sich den Juden als absolutes Ich und nicht als unpersönliche Kraft oder Idee, weil im jüdischen Volkscharakter der subjektive Wesenszug ganz besonders ausgeprägt ist. In der Dichtung schufen die Juden nur dort Bedeutendes, wo vor allem das subjektive Wesen zum Ausdruck gelangen konnte, so z. B. auf dem Gebiet der Lyrik in den Psalmen und dem Hohen Lied, wogegen sie weder Drama noch Epos besaßen.

Aus denselben Gründen zeichneten sich die Juden auch in der Musik aus, während das Judentum in der Philosophie zur Zeit seiner Blüte nicht weiter als zu einer praktischen Sittenlehre gelangte, d. h. «zu einem Gebiet, in dem das praktische Interesse der sittlichen Persönlichkeit die objektive Betrachtung und Denktätigkeit des Verstandes überwog» (III, 160). Das subjektive, sich selbst behauptende Element vermag Großes im Guten wie im Bösen. «... wenn die sich in ihrer Absonderung behauptende Kraft

der Persönlichkeit das Übel und die Wurzel des Übels ist, so erscheint dieselbe Kraft in ihrer Unterwerfung unter das höchste Prinzip . . . als die Kraft der weltumspannenden, alles umfassenden Liebe» (III, 160). So ist auch das jüdische Volk, das «die übelsten Seiten der menschlichen Natur aufweist», «das halsstarrige Volk mit dem steinernen Herzen» (III, 161) gleichzeitig das auserwählte Volk.

In den persönlichen Beziehungen Gottes zum jüdischen Volk, wie sie im Alten Testament erscheinen, unterscheidet Solovjev 3 Stadien:

Abraham, Isaak und Jakob «*glauben* an den persönlichen Gott und leben aus diesem Glauben» (III, 161).

Moses, David und Salomon «erhalten klare Offenbarungen des persönlichen Gottes, die sie im Leben der Gesellschaft und im religiösen Kult ihres Volkes zu verwirklichen trachten; Gott schließt in ihrer Person einen gewissen äußeren Bund oder ein Abkommen mit Israel, wie von Person zu Person» (III, 161).

Die dritte Stufe bilden die Propheten, die eine innere Vereinigung des Menschen mit Gott in der Person des Messias verkünden.

Der Ort der Verkörperung des Logos war also wesentlich durch den jüdischen Nationalcharakter bestimmt, während der Zeitpunkt seines Erscheinens vom allgemeinen Verlauf des historischen Prozesses abhing.

Das hier in den «Vorlesungen über das Gottmenschentum» nur skizzenhaft angedeutete Entwicklungsschema der Offenbarungsgeschichte im Judentum wird dann in dem zentralen Werke der theokratischen Periode Solovjews, der «Geschichte und Zukunft der Theokratie» (1885—1887) ausführlicher fortgesetzt.

Wurde indes in den «Vorlesungen» die historische Bedeutung des Judentums hauptsächlich darin gesehen, daß es als Glied in dem Evolutionsschema der göttlichen Offenbarung das Heraufkommen des Christentums vorbereitete, so wird dem auserwählten Volke im Aufsatz «Das Judentum und die christliche Frage» (1884), der die erste Frucht der hebräistischen Studien Solovjews war, in der Geschichtsutopie des Philosophen an der Seite Rußlands und Polens eine messianistische Funktion bei der Errichtung der Freien Theokratie zugeteilt. Wie bekannt, nährte Solovjev während seiner zwei-

ten Schaffensperiode (von etwa 1881 bis 1889) die Hoffnung, daß die Idee des Gottmenschentums als Verkörperung der göttlichen Weisheit im kollektiven Rahmen der Freien Theokratie auf Erden verwirklicht werden könnte.

Solovjev sieht drei ausschlaggebende Tatsachen in der jüdischen Geschichte:

1. Christus und seine Mutter waren Juden. Das Christentum ging aus dem Judentum hervor.
2. Christus wurde vom Großteil des jüdischen Volkes abgelehnt, das in dieser negativen Haltung dem Christentum gegenüber verharrt.
3. Die Hauptmasse der Juden und das religiöse Zentrum des Judentums befinden sich gegenwärtig zwischen Rußland und Polen.

Im geschichtsphilosophischen Paradigma Solovjevs werden diese 3 Fakten mit der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft Israels in Beziehung gesetzt. Die Inkarnation Christi bestimmt die Vergangenheit Israels, d. h. seine Erwählung durch Gott. Die Abkehr des jüdischen Volkes von Christus bestimmt die gegenwärtige Lage des Judentums, seine zeitweilige Verwerfung, während die Ansiedlung Israels auf slawischem Boden zwischen Völkern, die «der Welt noch nicht ihr Wort gesagt haben», für die zukünftigen Schicksale des Judentums und die endgültige Wiederherstellung seiner religiösen Bedeutung grundlegend ist. Zu einer solchen Wiederherstellung wird es kommen, wenn das Judentum in einem erneuerten Christentum das Bild des vollkommenen Gottmenschen erkennt. Den Grund für die Erwählung Israels sieht Solovjev nicht nur in dem souveränen Willen der Gottheit, sondern auch in den dem Gegenstand der Erwählung innewohnenden Eigenschaften. Solovjev greift hier auf das in den «Vorlesungen» (III, 159, 160) nur in kurzen Strichen entworfene Bild des jüdischen Charakters zurück, das jetzt eine bedeutende Entwicklung erfährt. (Vgl. auch VIII, 317.) Da die Auswählung eine Beziehung Gottes zu einem bestimmten Objekt bedeutet, so müssen sich auch im jüdischen Volke Charakterzüge finden, die Israel für diese Erwählung geeignet machen. Die 3 Haupt-eigenschaften des jüdischen Volkscharakters sind: erstens, tiefe Religiosität und Ergebenheit dem Gotte Israels gegenüber, zweitens,

ein äußerst entwickeltes Selbstgefühl, gesteigertes Selbstbewußtsein und Energie, und drittens: eine starke Neigung und einen ausgeprägten Sinn für die materiell-konkrete Seite des Lebens. Wie lassen sich nun diese anscheinend durchaus widersprechenden Elemente vereinigen?

Wenn der Jude an Gott glaubt, so sieht er nicht die Aufgabe der Religion in einer Verschmelzung mit der Gottheit. Gott erscheint als das absolute Ich und daher besteht die Religion in einer Wechselwirkung zwischen göttlicher und menschlicher Person. Da das jüdische Volk zu einer solchen Auffassung der Gottheit fähig war, konnte es zum auserwählten Volke werden. «Der selbstseiende Gott offenbart sich nur der ihrer selbst bewußten Persönlichkeit; der heilige Gott verbindet sich nur mit dem Menschen, der Heiligkeit sucht und fähig ist zur sittlichen Tat» (IV, 145). In der Verbindung des Glaubens an Gott mit der höchsten Anspannung der individuellen Energie strebt der Jude nach möglichst rascher Verkörperung seines Ideales auf Erden, wobei er sich als freier Mitarbeiter der Gottheit versteht. Von hier aus gesehen wird der spezifisch-jüdische Materialismus verständlich. Im allgemeinen lassen sich 3 Arten des Materialismus unterscheiden: der praktische, der wissenschaftlich-philosophische und der religiöse Materialismus. Der Materialismus der ersten Gattung hängt direkt von der Herrschaft der niederen Seite der menschlichen Natur in einem bestimmten Individuum ab. Zur Rechtfertigung dieses Zustandes wird das betreffende Individuum die Existenz alles dessen leugnen, was über die Grenze des Trieblebens hinausgeht. Wird eine solche Ansicht zum allgemeinen die Prinzip erhoben, so entsteht der in seinen verschiedenen Abarten die ganze Philosophiegeschichte durchziehende philosophisch-wissenschaftliche Materialismus. Keiner dieser beiden Aspekte des Materialismus ist für das Judentum charakteristisch. Der praktische Materialismus findet sich selten in reiner Form bei den Juden und auch der wissenschaftlich-philosophische Materialismus entstand nicht auf jüdischem, sondern auf griechisch-römischem Boden. Die Juden konnten sich diese ihnen wesentlich fremde Philosophie erst in ihrer späteren Entwicklungsform aneignen.

Die 3. Art des Materialismus jedoch war im jüdischen Charakter von jeher vorhanden und besteht darin, daß der Jude eine materielle

Form seines Lebens fordert. «Er glaubt an den Geist, aber nur an einen solchen, der alles Materielle durchdringt, der sich der Materie als Hülle und Werkzeug bedient» (IV, 149)².

So waren die Juden einerseits nicht der Materie als solcher verhaftet und andererseits dem abstrakten Spiritualismus und östlichen Dualismus in gleicher Weise abhold.

Die Neigung der Juden, das göttliche Prinzip in das materielle Leben einzuführen und die materielle Natur zu reinigen und zu weihen, bildet die für die Fleischwerdung des Logos geeignetste Vorbedingung. Die genannten 3 Charaktereigenschaften bildeten in ihrem richtigen Zusammenhang, d. h. beim Primat des ersten über das zweite und dritte Prinzip den großen Vorzug des auserwählten Volkes. Wird jedoch die Beziehung dieser drei Eigenschaften untereinander gestört, und wird das erste Prinzip der Herrschaft des zweiten und dritten unterworfen, so tritt eine Verzerrung des jüdischen Charakters ein: das nationale Selbstgefühl wandelt sich in nationalen Egoismus und Chauvinismus und «... der Realismus des jüdischen Geistes entartet zu jenem ausschließlich geschäftstüchtigen, gierigen und niedrigen Charakter, hinter dem für den Außenstehenden und um so mehr für die voreingenommene Betrachtung die besten Züge des wahren Judentums fast gänzlich verborgen sind» (IV, 151).

Durch diese Verschiebung im jüdischen Charakter wird auch das Verhalten Israels zu Christus beleuchtet, obwohl sich an den Gegnern Jesu im Evangelium eher Fehler allgemein menschlicher, als spezifisch jüdischer Natur zeigen.

Die gewöhnliche Erklärung, daß das jüdische Volk Jesus Christus abgelehnt habe, weil seine Gestalt und Lehre nicht mit dem Messias übereinstimmte, den es erwartete und der als politischer Herrscher alle Völker Israels unterwerfen müsse, erweist sich nicht als stichhaltig. Der politische Sieg des Judentums machte nicht den

² Solovjev hat sich die spielerisch allegorische Deutung der hebräischen Schrift zu eigen gemacht, derzufolge die hebräischen Buchstaben den im jüdischen Charakter verankerten Sinn für das Materielle symbolisieren sollen, indem sie nur die Konsonanten, den Leib des Wortes, wiedergeben, während die Vokale gar nicht oder nur durch Punkte und Striche bezeichnet werden.

ganzen Inhalt der messianischen Erwartungen aus, ebensowenig wie sich die Predigt Christi mit der Anbetung Gottes «im Geist und in der Wahrheit begnügt». Die messianischen Erwartungen des Judentums gründeten sich vor allem auf die prophetischen Schriften, in denen das messianische Reich vorzugsweise als volle Offenbarung und Triumph der wahren Religion aufgefaßt wird.

Die Sadduzäer erkannten die prophetischen Schriften nicht an und erwarteten überhaupt keinen Messias³. Diejenigen aber, die den Prophezeihungen Glauben schenkten, konnten keinesfalls die religiöse Seite des messianischen Reiches übersehen. Die christliche Lehre hingegen ist auch nicht auf abstrakte Geistigkeit beschränkt, da ihre Zentralidee die Fleischwerdung der zweiten göttlichen Person, eine geistig-materielle Tatsache ist. Das Reich Gottes ist nicht nur die *βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐν ὧς ὑμῶν*, sondern auch die universelle Theokratie, die ja das gemeinsame Ziel von Christentum und Judentum ist, als die Verwirklichung des Göttlichen in der materiellen Welt. Das Christentum sieht den Weg zu diesem Ziel im Kreuz.

Das Verständnis dieses Mysteriums war dem damaligen Judentum verwehrt, das eine unmittelbare Offenbarung der Gottheit erwartete und das Ziel unter Berufung auf den Abrahamsbund und die göttlichen Verheißungen durch einen äußerlich-formalen Prozeß zu erlangen hoffte, und nicht durch Leiden und sittlichen Kampf zu erringen gewillt war. «Das Kreuz Christi, durch das das Reich Gottes erobert wird, forderte vom jüdischen Volke eine zweifache sittliche Tat: erstens, Lossagung von seinem nationalen Egoismus, und zweitens, zeitweilige Aufgabe der weltlichen Bestrebungen und seiner Verhaftetheit an das irdische Wohlergehen» (IV, 157).

Erst durch diese Überwindung wäre Israel fähig geworden, das Reich Gottes auf Erden zu realisieren. Das dem jüdischen Charakter eigene Selbstgefühl und sein Haften am irdischen Wohlergehen empörte sich gegen christliche Selbstentäußerung und Askese.

³ Die Sadduzäer haben das ganze Alte Testament anerkannt, lehnten daher die messianische Hoffnung im politischen Sinne nicht völlig ab, wenn sie auch für sie keine große Aktualität besaß. Die Sadduzäer stützten sich auf Stellen aus den Propheten (z. B. Sanhedrin, Blatt 100), leugneten aber die Auferstehung von den Toten.

Hätten sich die Juden gleich der Urkirche in den Verfolgungen als Märtyrer und nicht als Rebellen erwiesen — so folgert Solovjev —, so hätten sie die Welt besiegt und «sich mit dem Christentum im gemeinsamen Triumphe vereinigt» (IV, 157)⁴. Um die göttliche Idee in der materiellen Welt zu verwirklichen, ist es nötig, sich über die Grenzen des rein natürlichen Lebens durch Selbstentäußerung zu erheben, es von dieser Höhe her umzuformen und in die gottmenschliche Vereinigung einzubeziehen. «... der christliche Universalismus hat nicht die Vernichtung der natürlichen Besonderheiten jeder Nation zum Ziele, sondern, im Gegenteil, die Kräftigung des nationalen Geistes durch seine Reinigung von jeglichem egoistischen Ferment» (IV, 158).

Das Judentum mühte sich um die Reinigung seiner materiellen Natur und arbeitete an der Rechtfertigung des nationalen Geistes, nur hatten die jüdischen Gesetzeslehrer hiebei den mehr äußerlich formalen Aspekt der Sache im Auge. «Sie suchten Einigung mit Gott durch ein äußerliches bedingtes Abkommen, nicht aber durch innerliche Vergottung auf dem Weg des Kreuzes, durch die sittliche Tat, durch persönliche und nationale Selbstentäußerung» (IV, 157).

Wenn schon das individuelle Kreuz und der offenbare Widerspruch, der in der Forderung liegt, durch Entsagung und Leiden zur Verwirklichung des Zieles zu gelangen, für den Juden ein Ärgernis bildete, so mußte er um so mehr am gekreuzigten Gotte Anstoß nehmen. «... dasselbe jüdische Volk, das durch seine besten Glieder Umwelt und Stofflichkeit für die Fleischwerdung des Wortes Gottes bereitet hatte, erwies sich in seiner Mehrheit am wenigsten aufnahmefähig für das Geheimnis dieser Fleischwerdung» (IV, 158). «Die Juden, die in jeder Sache ein praktisches Endresultat suchen, dachten nur an eine kollektive Vereinigung mit Gott und sahen nicht die Notwendigkeit einer individuellen Initiative und Vermitt-

⁴ Obigen Ausführungen Solovjevs wäre entgegenzuhalten, daß das Mysterium Israels darin besteht, daß dieselben Kräfte und Voraussetzungen, die es seit der Zerstörung des ersten Tempels in seiner völkischen Existenz erhalten haben, auch zur Ablehnung Christi und somit zum Galutbewußtsein führten. Das Nationaljudentum machte es möglich, daß Christus in die Welt kam. Warum hätten sich die Juden einer Sache entäußern sollen, die ihnen bisher die Möglichkeit gegeben hatte, als Heilsnation zu existieren?

lung zur Erreichung dieses gemeinsamen Zieles ein» (IV, 158). So wird durch die Ablehnung des Gottmenschen als Anfang der allgemeinen Rettung auch der Sinn der Gottmenschlichkeit entstellt und aus ihr ein dem Hause Israel ausschließlich zukommendes Vorrecht gemacht.

«Bei Bewahrung der positiven Eigenschaften seines Charakters hätte das Judentum seine Religion verbreitern und somit vertiefen müssen, ihr völlig universale Bedeutung und besonders jenen asketischen Geist, der ihr immer gefehlt hatte, verleihen müssen» (IV, 157).

Christentum und Judentum eignet dieselbe theokratische Aufgabe: die Schaffung einer gerechten, «gottmenschlichen» Gesellschaft. In der jüdischen Geschichte finden wir die drei Prinzipien der freien Theokratie: das Hohepriestertum, Königtum und Prophetenamt so angeordnet, daß das Prophetentum als Quelle der beiden ersten Prinzipien erscheint. «Der größte Vertreter des jüdischen Volkes war nicht der Hohepriester Aron, sondern der Prophet Moses, und wenn dann David einen so wichtigen Platz in den Schicksalen der jüdischen Theokratie einnahm, so nur deshalb, weil er nicht nur König, sondern auch Prophet war» (IV, 161). In der Folgezeit erwies sich die Schwäche der Königsmacht und des Hohenpriestertums als äußerst verderblich für die politische Selbständigkeit Israels und die Entwicklung seiner Religion. Es setzte dann jener Prozeß ein, den Solovjev «die pharisäisch-talmudische Kristallisation des Judentums» (IV, 162) nennt. Diese Entwicklungsphase gelangte zur Vollendung, als nach dem völligen Verschwinden des Königtums in Israel auch das Priestertum nach der Zerstörung des 2. Tempels abkam, und das Prophetenamt sich endgültig in den Rabbinismus verwandelt hatte, «der seine Seele in die Erfüllung des väterlichen Vermächtnisses legte, einen Zaun um die Thora zu bauen» (IV, 162). So konnte das Judentum nach Wegfall des hohenpriesterlichen und königlichen Prinzips und nach Umwandlung des prophetischen Elementes seiner theokratischen Aufgabe nicht mehr gerecht werden.

Aber auch in der Geschichte des Christentums fand keine harmonische Entwicklung der theokratischen Elemente statt, die im Westen wie im Osten eine meist einseitige und entstellende Anwen-

dung fand. «Wenn in Byzanz die Hauptursache alles Übels in der übermäßigen Betonung der kaiserlichen Alleinherrschaft lag, so war im Westen hingegen die Schwäche und Zersplittertheit der Staatsgewalt das größte Hindernis für die Sache der Theokratie» (IV, 166). Da Europa der theokratischen Idee entfremdet ist und zum Großteil der Säkularisierung anheimfiel, sieht Solovjev in den «frischen Kräften», den Kräften der slawischen Völker, d. h. Rußlands und Polens, die sich noch nicht von den — allerdings entstellten — Prinzipien der christlichen Theokratie abwandten, die Garanten einer zukünftigen universalen Theokratie. Solovjev sieht im Katholizismus Polens einen kräftigen Ansatz des hohenpriesterlichen Elementes und in der kaiserlichen Macht Rußlands eine, wenn auch ungenügende, Verwirklichung des theokratischen Königtums. Solovjev hält die polnischen Bestrebungen nach nationaler Unabhängigkeit für unrichtig und sieht die historische Aufgabe dieser Nation in der Bildung einer Brücke zwischen Ost und West. «Die besten Söhne Polens und auch die Masse des polnischen Volkes bleiben eifrige Katholiken und halten die theokratische Idee Roms mit Hingebung aufrecht. Die besten Söhne Rußlands und die Masse des russischen Volkes bewahren der östlichen Orthodoxie die Treue und bleiben den theokratischen Traditionen von Byzanz verbunden» (IV, 161). Dem Umstande, daß zwischen Rußland und Polen, in denen noch theokratische Ideen wirksam sind, der größte Teil des jüdischen Volkes lebt, das seine eigenen theokratischen Ideen besitzt, schreibt Solovjev eine ausschlaggebende providentielle Bedeutung zu. Dem polnischen Volk, das römisch-katholisch ist und gleichzeitig der Gewalt des Zaren untersteht, soll bei der Bildung der zukünftigen universalen Theokratie, der notwendigerweise eine Vereinigung der Kirchen untereinander und eine wenigstens teilweise Vereinigung des Christentums mit dem Judentum vorausgeht, die Mittlerrolle zufallen. «Der mächtige Zar wird dem verfolgten Hohenpriester seine hilfreiche Hand reichen» (IV, 183).

Wenn die Einigung des Christentums erfolgt, wird sich auch Israel bekehren, da es dann das Reich des Messias erkennt. Gleichzeitig wird diese Vereinigung auch den Anlaß zu einer Teilung im Judentum bieten, denn «der bessere Teil des Judentums wird in die christliche Theokratie eingehen, der schlechtere aber außerhalb

ihrer verbleiben» (IV, 184). Dieser Rest wird jedoch am Ende der Tage nach dem Worte des Apostel Paulus gerettet.

Im Rahmen der Theokratie wird dem Judentum das als Aufgabe zufallen, worin seine besondere Kraft und Begabung liegt: die Beherrschung der Natur und der ökonomischen Seite des Lebens. Das persönlich-subjektive Prinzip Israels zeigte sich zuerst in den Propheten («in der göttlichen Sphäre»), dann im Rabbinismus («der rational-menschlichen Sphäre»), und endlich ist es in der hauptsächlich auf das wirtschaftliche Element bezogenen Tätigkeit der Juden («der Sphäre des materiellen menschlichen Lebens») manifest geworden.

In der Theokratie wird diese Tätigkeit des Judentums einen anderen Charakter erhalten, als sie in der säkularisierten Welt besessen hatte, in der für Juden und Nichtjuden der Zweck der wirtschaftlichen Tätigkeit im materiellen Gewinn lag. Denn in der Theokratie ist das Ziel des Wirtschaftsprozesses «Vermenschlichung des materiellen Lebens und der Natur, ihre Ordnung durch die menschliche Vernunft, ihre Beseelung durch das menschliche Gefühl» (IV, 185). Wie das Judentum einst den Boden für die Fleischwerdung Gottes bereitete, «so wird das künftige Israel als tätiger Vermittler für die Vermenschlichung des materiellen Lebens und der Natur und für die Schaffung einer neuen Erde dienen, auf der Wahrheit und Gerechtigkeit leben» (IV, 185).

Bald nach Vollendung des Aufsatzes über das Judentum, wo ein erster skizzenhafter Entwurf der theokratischen Idee gegeben wurde, machte sich Solovjev an eine großangelegte Darstellung dieser Idee, der das Hauptwerk seiner zweiten Schaffensperiode, die «Geschichte und Zukunft der Theokratie», gewidmet ist. Dieses Buch trägt den bezeichnenden Untertitel «Erforschung des weltgeschichtlichen Weges zum wahren Leben», und sollte das Ziel verfolgen, «den Glauben unserer Väter zu rechtfertigen und ihn auf eine neue Stufe des vernünftigen Bewußtseins zu heben; zu zeigen, wie dieser alte Glaube, von den Fesseln der lokalen Absonderung und des nationalen Egoismus befreit, mit der ewigen und universellen Wahrheit zusammenfällt» (IV, 243).

Das Werk war ursprünglich in 3 Bänden geplant, von denen aber nur der erste Band, der eine ausführliche Erklärung der biblischen

Geschichte bietet, geschrieben wurde. Er wird von Solovjev als «Philosophie der biblischen Geschichte» bezeichnet, erschien wegen Zensurschwierigkeiten in Agram (1885) und war die Frucht der im Anfang der achtziger Jahre unter der Leitung des Rabbiners Faivel Götz aufgenommenen alttestamentlich-rabbinistischen Studien des Autors. Der 2. Band sollte einer «Philosophie der Kirchengeschichte» und der 3. Band den «Aufgaben der Theokratie» gewidmet sein. Das Werk fand jedoch in dem im Jahre 1889 in Paris in französischer Sprache erschienenen Buche «La Russie et l'église universelle» sowie in einer Reihe von Aufsätzen derselben Zeit in gewisser Weise Fortsetzung und Abschluß.

Der Sinn der biblischen Geschichte liegt nach Solovjev in der Verbindung und im Zusammenwirken des göttlichen Prinzips und des Menschen, d. h. in der Theokratie. In der Geschichte des jüdischen Volkes werden die historischen Vorbedingungen für die Inkarnation des Gottmenschen providenziell geschaffen. Die Gründe für die Erwählung Israels liegen wesentlich im Charakter dieses Volkes, bzw. in den persönlichen Eigenschaften der Erzväter, wie Solovjev in seiner originellen Analyse des jüdischen Charakters in der Abhandlung «Das Judentum und die christliche Frage» (siehe oben S. 11) und im 3. Buche der «Geschichte und Zukunft der Theokratie» erklärt, wo wir dieselbe Stelle fast wörtlich wiedergegeben finden.

Solovjev gliedert im V. Buche des vorliegenden Werkes die biblische Geschichte vom Sündenfallsbericht bis zum Erscheinen Christi in ein sechsphasiges Schema, das er in Analogie zum Schöpfungsbericht der Genesis aufstellt.

Wie der Erschaffung des Menschen durch Gott sechs vorbereitende Weltperioden vorausgingen, so wird das Kommen Christi durch sechs Stadien des historischen Prozesses vorbereitet. Solovjev suchte seine historiosophischen Periodisierungen dadurch aufzulockern, daß er ein und denselben Inhalt in verschiedenen gegliederte Systeme einordnete. So bietet auch dieses Schema, verglichen mit den vorhergehenden Einteilungen, manches Neues, jedoch sind die Berührungspunkte mit dem in der 10. Vorlesung über das Gottmenschentum (siehe oben S. 2 ff.) flüchtig skizzierten Paradigma evident.

Der erste Abschnitt der Weltgeschichte liegt zwischen Sündenfall und Sintflut und entspricht dem ersten Tag der Schöpfungsgeschichte. Hier wird der Sündenfall als Verwerfung des theokratischen Weges gedeutet, wobei die Sünde nicht im zu erreichenden Ziel der Vervollkommnung des Menschen, sondern in den falschen Mitteln zu ihrer Verwirklichung gesehen wird. Die Nachkommenschaft des Weibes wird vom Samen der Schlange geschieden. In der Vermischung der Bne Elohim mit den Töchtern der Menschen wird versucht, eine neue Vereinigung der gespaltenen Menschheit anzubahnen. Diese Verbindung erfolgt aber rein äußerlich in der Sphäre des Fleisches und führt daher zu allgemeiner Verderbnis, die die Sintflut austilgt.

Der zweite Abschnitt entspricht der Zeit von Noah bis Abraham. Der Turmbau zu Babel wird als rein formale, nicht auf Gott gegründete Einigungstendenz der Menschen gedeutet, die durch ihre Aufteilung und Zerstreuung bestraft werden.

Die dritte Phase dauert von der Berufung Abrahams bis zum Auftreten Mosis. Die allegorische Interpretation des dritten kosmogonischen Tages ist besonders gepreßt. Solovjev ist bemüht, das Hervortreten des Festlandes mit der Erwählung Abrahams in Analogie zu setzen: «In der Person des Patriarchen tritt das gottmenschliche Festland, die heilige gottgebärende Erde, hervor und sondert sich von den stürmischen und dunklen Wassern des Heidentums» (IV, 576). Mit der Erwählung Abrahams setzt der theokratische Prozeß ein.

Die Grundlage für die Erwählung Abrahams ist in seinen persönlichen Eigenschaften, den «theokratischen Tugenden» (IV, 364), zu suchen. Diese Charakterzüge werden als freiwilliger Gehorsam, bewußter Glaube und als Eifer für die Sache Gottes bestimmt. Das Wesen dieser drei Tugenden bildet die Selbstaufopferung als Basis der Theokratie. In der Geschichte der Erzväter Abraham, Isaak und Jakob wird die Theokratie in ihrem Keime sichtbar. In diesem Anfang liegt bereits ihr Wesen beschlossen: «Vereinigung des Menschen mit Gott durch Opfer in Gnade, durch Unterwerfung in Freiheit» (IV, 414).

Diese primordiale Theokratie wird hier von einzelnen Individuen getragen und offenbart in dieser Form bereits das universale Ziel,

das in der Verheißung der Einbeziehung aller Völker in das Gottesreich ausgesprochen ist. Zur Verwirklichung dieses Versprechens muß aber der Keim der Theokratie, der bei den Erzvätern noch einen individuellen Charakter trägt, die Form einer nationalen Existenz annehmen. Dieses Resultat wird mit Hilfe des historischen Prozesses erreicht, wobei Solovjev die Gottheit mit einem Züchter vergleicht, der einerseits durch Isolierung des Zuchtmaterials vor schädlichen Einflüssen, andererseits durch Kreuzung und Umweltveränderung die gewünschte Entwicklung erzielt. Hierbei bedient sich die göttliche Weisheit des Zufälligen zur Erreichung des Notwendigen, und des Notwendigen zur Durchsetzung des Erwünschten. Der hier gebotene Gottesbegriff hat eine bei weitem persönlichere Funktion, als es in dem geschichtsphilosophischen Schema der «Vorlesungen über das Gottmenschentum» der Fall war.

Wenn auch der Ansatz zur Theokratie in der Folge bald von persönlichen Lastern und Fehlern entstellt wurde, so dienen letztlich auch diese dem Ziele der Vorsehung und dem Wohle des jüdischen Volkes (vgl. die Erzählung von den Bne Hamor und von Thamar). Mit Moses endlich geht die mehr an den Personen der Patriarchen haftende Theokratie in eine nationale Theokratie über. Die Gottheit gibt sich Moses im brennenden Dornbusch als «ehje asher ehje» kund, was Solovjev interpretiert: «Ich werde sein der Ich sein werde», d. h. als Gott, «der in der Aufeinanderfolge der Zeiten wirkt, als Gott der Geschichte»⁵ (IV, 385). In Moses sind die theokratischen Gewalten in ihren Anfängen vereint: Er setzt das Priestertum ein und bestellt die Richter und den Rat der Siebenzig.

Der vierte kosmogonische Tag, die Schaffung der Gestirne und die Festigung der kosmischen Ordnung wird mit der Epoche von Moses bis Salomo in Parallele gesetzt. Die allegorische Interpretation Solovjeps sieht in der Sonne den Hohenpriester, im Monde den König und in den Sternen die Propheten angedeutet.

Das Königtum in Israel wird als Notwendigkeit gesehen, die aus der Unfähigkeit des jüdischen Volkes zur idealen Theokratie entspringt. Das Königtum an sich gehört nicht zum Urbild der

⁵ Eine ähnliche Deutung dieser Stelle schlägt auch Buber vor. (Königtum Gottes.)

idealen Theokratie, die in einem allgemeinen königlichen Priestertum, d. h. der vollen Verbindung der Menschheit mit Gott besteht. Daher wird das Volk ob seines Verlangens, einen König zu haben, von Jahve und Samuel getadelt. Saul erwies sich der Erwählung unwert und errichtete eine gottlose Alleinherrschaft. Unter David war die Harmonie zwischen den drei Gewalten hergestellt.

Der Hohepriester ist der Mittelpunkt der Theokratie, die Verbindung zur Gottheit. Das Königtum führt das Volk auf den vom Hohenpriester gewiesenen Weg. Die Propheten bereiten das Volk auf das kommende Reich Gottes vor. Die in David verwirklichte Theokratie ist der Kulminationspunkt der nationalen Theokratie und der Beginn ihres Zerfalls, der den Übergang zur universalen Theokratie einleitet, deren Begründer der kommende Messias ist.

Der 5. Tag entspricht in der jüdischen Geschichte dem Zeitraum vom ersten bis zum zweiten Tempel und in der hellenischen Welt der Epoche vom Trojanischen Krieg bis zu den Perserkriegen. Diese Periode ist durch eine hohe Blüte von Religion, Philosophie und Kunst in der heidnischen Welt gekennzeichnet⁶, die so zur Aufnahme des Christentums vorbereitet wird.

Der 6. Tag endlich erstreckt sich vom Bau des zweiten Tempels bis zum Erscheinen Christi. In dieser Zeit gelangt das religiöse Bewußtsein Israels zu größter Fülle. Die Thora wird zur realen Grundlage des jüdischen Lebens. So war die Zeit zur Inkarnation des zweiten Adam gereift, «... nachdem sich der Körper der Menschheit gebildet hatte, der dann seine lebendige Seele (nefesh haja) in den rational-theoretischen Spiegelungen der göttlichen Idee (im aufgeklärten Heidentum) und in den sittlich-praktischen Verknüpfungen mit dem Willen und Wirken Gottes (im erleuchteten Israel) aufgefaltet hatte — als alle diese oberflächlichen und einseitigen Verbindungen der Seele mit Gott erschöpft waren und sie nicht befriedigten» (IV, 579).

Neben diesen historiosophischen Perspektiven gibt Solovjev in diesem Werk eine Erklärung des mosaischen Opfergesetzes und eine in vieler Hinsicht gepreßte allegorische Interpretation hebräischer Termini, die uns in diesem Zusammenhang nicht interessiert.

⁶ Vgl. die «Achszeit» in Karl Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte.

Im Buche «La Russie et l'église universelle», Paris 1889, das den Abschluß der theokratischen Schaffensperiode Solovjews bildet, ist Solovjews Einstellung zum Judentum im wesentlichen unverändert.

Im 9. Kapitel des 3. Buches des genannten Werkes wird das Entwicklungsschema der religiösen Offenbarung aus den «Vorlesungen» in verkürzter Form wieder aufgenommen. Der Verabsolutierung eines Teilaspektes der Gottheit bei Indern und Hellenen wird die in organischer Evolution fortschreitende Manifestation der göttlichen Offenbarung im Judentum gegenübergestellt.

Die Idee der Trinitarischen Theokratie war im Bewußtsein Israels immer lebendig und verwirklichte sich konkret in den wichtigsten Momenten der jüdischen Geschichte.

In seiner letzten Schaffensperiode 1890—1900 kam Solovjev zur Einsicht, daß die Verwirklichung der Freien Theokratie auf Erden ein Ding der Unmöglichkeit ist und das Problem des Bösen beginnt erst jetzt im letzten Jahrzehnt seines Lebens den Philosophen intensiv zu beschäftigen. Sein auf das Diesseits ausgerichteter Messianismus beginnt einer apokalyptisch-eschatologischen Konzeption zu weichen, wenngleich Solovjev auch den endgültigen Verzicht auf die so lange gehegten theokratischen Hoffnungen erst in den letzten drei Jahren seines Lebens vollzog.

War Solovjews schwärmerischer Optimismus früher geneigt, das Böse als einen Mangel zu verharmlosen, der bei entsprechendem Fortschreiten des Guten verschwinden würde, und einer origenistischen Wiederherstellungslehre zu huldigen, so nimmt es jetzt den Charakter einer realen, die Welt beherrschenden, aber nicht unüberwindlichen Macht an: Der gesamten Menschheit wird das Evangelium vorgelegt, aber nur ein geringer Teil wird sich für Christus entscheiden, gegen den Antichrist ankämpfen und das ewige Heil erlangen. Solovjev will nun durch Aufhellung des christlichen Glaubensgutes mit Hilfe der Philosophie eine freie und bewußte Wahlentscheidung für oder gegen Christus ermöglichen und wendet sich daher wiederum der Arbeit an der theoretischen Philosophie zu. Dieser Tätigkeit verdankt Solovjews moralphilosophisches Werk «Die Rechtfertigung des Guten» und eine Reihe kleinerer Schriften über Ästhetik und Erkenntnistheorie ihr Dasein.

Sah Solovjev in seiner ersten Periode die Bedeutung des Juden-

tums vorzugsweise als historische Vorbereitung auf die Fleischwerdung Christi, so teilte er ihm in der folgenden Epoche überdies noch eine besondere Rolle bei der Aufrichtung der Theokratie zu. In seiner letzten Schaffensperiode sieht der Philosoph im Judentum die einzige Macht, die sich am Ende der Zeiten dem Antichrist bewaffnet entgegenstellt.

Das letzte, und in vieler Beziehung genialste Werk des Philosophen, die in Dialogform abgefaßten «Drei Gespräche» (1899 bis 1900), das hauptsächlich dem Problem des Bösen gewidmet ist, enthält die «Kurze Erzählung vom Antichrist», aus der wir Solovjews endgültige Ansichten über die Bedeutung des Judentums entnehmen.

Diese Schrift endet nicht mit dem Untergang der Welt, sondern mit dem Abschluß des historischen Prozesses und dem Anbruch eines metahistorischen, apokalyptischen Millenniums. Rußland fällt hier keinerlei messianistische Funktion zu, es ist in die vereinigten Staaten Europas, bzw. in die Weltmonarchie des XXI. Jahrhunderts eingegliedert und zeichnet sich vor den anderen Nationen durch nichts aus⁷.

Die Erzählung wurde in Europa wiederholt in Übersetzungen verbreitet⁸, so daß es nicht nötig ist, hier auf den Gang ihrer Handlung bis zum Ende des vom Weltmonarchen einberufenen Kirchenkonzils und auf die erfolgte Vereinigung der Kirchen einzugehen.

Die Juden, die zur Zeit des Konzils etwa 30 Millionen zählten, hatten den Weltherrscher bei der Festigung und Ausbreitung seiner Macht unterstützt. Palästina war ein autonomes Gebiet mit vorzugsweise jüdischer Bevölkerung. Als der Monarch seine Residenz nach Jerusalem verlegte, und heimlich unter den Juden das Gerücht verbreiten ließ, daß seine eigentliche Aufgabe die Aufrichtung der

⁷ Eventuell könnte in der Tatsache, daß der Starec Johannes als Vertreter der griechisch-orthodoxen Kirche den Antichrist als erster entlarvt, eine Andeutung auf eine besondere Stellung der Orthodoxie gesehen werden.

⁸ «Drei Gespräche», übersetzt von Harry Köhler in «Vladimir Solovjev, Ausgewählte Werke», I. Band (Jena, 1914). — «Erzählung vom Antichrist», übersetzt von E. Müller, Kamp (Bonn, 1947), Ludolf Müller (München, Rinn 1947), Paul Viator (Wien, 1947) etc.

Weltherrschaft Israels sei, wurde er von ihnen für den Messias gehalten und begeistert verehrt. Als aber der Imperator sich zur Verkörperung der höchsten Gottheit erklärte und man durch einen Zufall entdeckte, daß er entgegen der Überzeugung der Juden, die ihn für ihren Rassegenossen hielten, nicht einmal beschnitten war, erhob sich das jüdische Volk «wie ein Mann» gegen den Usurpator. Die bisherige Ergebenheit der Juden gegenüber dem Weltherrscher schlug in flammenden Haß um. Jetzt wurde offenbar, «daß die Seele Israels in ihrer Tiefe nicht von Berechnungen und von der Begierde nach Mammon geleitet wurde, sondern von der Kraft eines lebendigen Herzens, von Hoffnung und Zorn seines uralten Messiasglaubens» (X, 219).

Der Kaiser begann hierauf unter den unbotmäßigen Juden und Christen zu wüten und ließ viele Tausende niedermetzeln. Darauf schloß eine jüdische Millionenarmee Jerusalem ein und belagerte den Antichrist in seinem Palast. Durch die Künste seines Papstes Appolonius gelingt dem Imperator die Flucht aus der Stadt. An der Spitze eines zahllosen Heeres von Heidenvölkern erscheint er in Syrien und rückt der jüdischen Streitmacht entgegen. Am Toten Meer treffen die beiden Heerhaufen aufeinander, ein Vulkan öffnet sich und verschlingt den Antichrist mit seiner Armee. Inzwischen hatten sich die Juden nach Jerusalem auf den Weg gemacht, um den Gott Israels um Rettung anzuflehen. Als sie der Stadt ansichtig wurden, zerriß ein Blitz den Himmel und Christus im kaiserlichen Purpur mit den Nägelmalen an den Händen steigt zu ihnen herab. Gleichzeitig bewegt sich vom Sinai eine Schar Christen, die von Petrus, Johannes und Paulus als den Repräsentanten der nunmehr vereinigten katholischen, orthodoxen und evangelischen Christen geführt wird, auf Sion zu. Von allen Seiten strömen die Juden und Christen herbei, die der Antichrist getötet hatte. Der historische Entwicklungsprozeß ist beendet und das tausendjährige Reich der Apokalypse bricht an.

* * *

Solovjêvs positive Einstellung dem Judentum gegenüber äußerte sich nicht nur in seinen philosophisch-theologischen Schriften: Er war auch bereit, in der Presse und in seinem praktischen Wirken

für das Judentum einzutreten und war ein eifriger Verfechter des Gleichberechtigungsanspruches der russischen Judenschaft. Für Solovjev ist die jüdische Frage eine eminent christliche Frage und erhält so ausschließlich religiösen Charakter. Er sieht mit Recht in der Toleranz, die den Juden gegenüber in Europa geübt wird, nur den Ausdruck völliger Indifferenz in Sachen der Religion und somit keine Lösung der Judenfrage. «Nicht das christliche, sondern das glaubenslos gewordene Europa duldet die Juden» (VI, 136). Das Hauptinteresse des säkularisierten Europa ist das Geld. Da die Juden Meister des Geldwesens sind, nehmen sie beherrschende Stellungen im zeitgenössischen Europa ein.

Die Lage des Judentums in Rußland zählt Solovjev zu den Hauptübeln, von denen sein Vaterland heimgesucht ist⁹. Als sich Solovjev im Jahre 1890 mit dem Plan eines kollektiven Protestes gegen die antisemitische Pressekampagne trug und an Graf Lev Tolstoj mit dem Vorschlag herantrat, den Text dieser Proklamation zu verfassen, erhielt er von diesem einen Brief, in dem es u. a. heißt: «Wenn Sie, Vladimir Sergeevič, Ihren Gedanken über diesen Gegenstand Ausdruck verleihen, so weiß ich im voraus, daß Sie auch meine Ansichten und Gefühle ausdrücken, weil der Grund unser beider Abscheu vor den Unterdrückungsmaßnahmen gegen die jüdische Nationalität derselbe ist: das Bewußtsein brüderlicher Verbundenheit mit allen Völkern und vor allem mit den Juden, in deren Mitte Christus geboren wurde, und die so viel von der heidnischen Unwissenheit der sogenannten Christen gelitten haben, und noch immer leiden» (Briefe II, 159). So verfaßte Solovjev selbst ein Protestschreiben, in dem er das Judentum verteidigte und den verderblichen Einfluß des Antisemitismus auf die russische Gesellschaft aufzeigte, und es gelang ihm, über 100 Unterschriften namhafter Persönlichkeiten in Moskau und Petersburg zu erhalten. Des ungeachtet blieb der Protest infolge antisemitischer Quertreibereien unveröffentlicht und Solovjev wandte sich in dieser Angelegenheit mit einem Brief an Alexander III., wurde aber von den Behörden zur Aufgabe seines Vorhabens veranlaßt. Der Rabbiner Faivel Götz,

⁹ «Diese Übel sind meiner Meinung nach: 1. die Lage des Judentums, 2. die Russifizierung Polens, 3. das Fehlen der Religionsfreiheit» (Solovjev an Götz, Briefe II, 150).

den eine aufrichtige Freundschaft mit Solovjev verband, suchte die Absicht des Philosophen auf einem anderen Weg wenigstens teilweise zu verwirklichen und ließ ein Büchlein über die jüdische Frage erscheinen, das ein von Solovjev verfaßtes Vorwort und Briefe Lev Tolstojs, Čičerins und Korolenkos mit judenfreundlichen Äußerungen enthielt. Das Buch wurde jedoch gleich nach Erscheinen von der Zensur konfisziert¹⁰.

Solovjev ist es in seiner Bekämpfung des Antisemitismus nicht nur um die Verteidigung des Judentums zu tun, sondern auch die Sorge um diejenigen, die durch den Judenhaß sittlich verwildern, liegt ihm am Herzen, nach den Worten des Ezechiel: «Wenn Du nicht dem Sünder verkündest, daß er sich von seinem Weg bekehre, und lebe . . . , so werde ich sein Blut von Deiner Hand fordern.» (Vgl. Br. II, 163.)

Die aufrichtige Sympathie, die Solovjev für das jüdische Volk hegte, blieb nicht unerwidert und der Rabbiner Götz konnte anläßlich Solovjeps Ableben schreiben: «Überhaupt kann man ruhig behaupten, daß es seit dem Tode Lessings keinen christlichen Gelehrten und Literaten gegeben hat, der sich einer solchen Verehrung, einer so weitgehenden Popularität und einer so aufrichtigen Liebe unter den Juden erfreut hätte, wie Vladimir S. Solovjev»¹¹.

Solovjev machte im Jahre 1879 die Bekanntschaft des Rabbiners Faivel Götz, die bald in eine bis zum Tode des Philosophen währende Freundschaft überging. Solovjev begann am Anfang der 80er Jahre mit dem Studium der althebräischen Sprache, in der ihn sein Freund unterwies. Er las mit ihm das Alte Testament im Urtext und interessierte sich besonders für die rabbinischen Interpretationen, die sein Lehrer an die Lektüre knüpfte. Solovjev beschäftigte sich auch in späteren Jahren mit dem Studium der biblischen Texte. So finden wir in seinen Briefen an Götz aus den Jahren 1886 und 1887 Bemerkungen über die Fortsetzung seines Sprachstudiums

¹⁰ Vgl. S. Dubnow, Weltgeschichte des jüdischen Volkes, Berlin 1929, Band 14, Seite 179.

¹¹ Ob Otnošenii Vl. S. Solov'eva k evrejskomu voprosu, Voprosy Filosofii i Psichologii, XII (1901), 56. Vgl. hiezu die offizielle Meinung des Judentums in Jüd. Lexikon IV, 491 «S. ist einer der besten Kenner und aufrichtigsten Freunde des Judentums», und auch Dubnow, op. cit. XIV, 179.

(Briefe II, 138, 140). Auch fügte er seinen täglichen Gebeten einige hebräische Psalmverse bei, z. B. Psalm 25, 16—17, um, wie er sagte, «die Pflicht der religiösen Höflichkeit zu erfüllen» (Briefe II, 144). Solovjev machte sich in jeder Weise mit den Lebensgewohnheiten der jüdischen Bevölkerung vertraut und ließ keine Gelegenheit ungenützt, mit Juden bekannt zu werden. Er zeigte besonderes Interesse für den Talmud und die jüdische Überlieferung. Er las mit seinem Lehrer die Traktate Abhoth, Abhoda Sara, Joma und Sukka im Urtext und beschäftigte sich eingehend mit deutschen Werken über talmudische Literatur und jüdische Geschichte. Dieses Studium gab Solovjev das Rüstzeug, sich in seinem 1886 erschienenen Artikel «Der Talmud und die neueste polemische Literatur über ihn in Österreich und Deutschland» (VI) mit den in den berühmtesten Büchern von Rohling und Justus enthaltenen antisemitischen Anwürfen auseinanderzusetzen. Ebenso deckt er in seiner 1891 erschienenen Kritik einer russischen Tendenzschrift (S. Diminskij, Glauben- und Sittenlehre der Juden, Petersburg 1891, in VI) die philologischen Irrtümer des Autors auf.

In einer anderen Arbeit tritt Solovjev der Ansicht Ernest Havets («La modernité des Prophètes», Paris 1891) in «Wann lebten die jüdischen Propheten», 1896, VII) entgegen, der die Prophetae Posteriores nach den Makkabäischen Freiheitskriegen ansetzte — 1885 verfaßte Solovjev einen kurzen Bericht über eine neutestamentlich-israelitische Glaubensgemeinschaft, die sich ein Jahr vorher in Kischinew unter der Führung eines gewissen Josef Rabbinovič konstituiert hatte, und deren Ziel eine Verschmelzung von Judentum und Christentum war. Solovjev gibt in dem Artikel «Das neutestamentliche Israel» (IV) seiner Meinung Ausdruck, daß diese Gründung unter Umständen die Keimzelle einer jüdischen Nationalkirche werden könnte. Die Religionsgemeinschaft brach jedoch in wenigen Jahren völlig zusammen und teilte so das Schicksal ähnlicher ephemerer sektenhafter Reformversuche im russischen Judentum, wie die Bruderschaft Jakob Gordins oder die 1882 gegründete Sekte «Neues Israel»¹².

¹² Simon Dubnow «Weltgeschichte des jüdischen Volkes», Berlin 1929, Band X, S. 224. Vgl. hiezu auch Thomas G. Masaryk, «Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie», Jena 1913, Band II, S. 237.

Zum Schluß möge noch Solovjeps Beschäftigung mit der Kabbala Erwähnung geschehen. Als er sich im Jahre 1875 zwecks philosophischer und religionswissenschaftlicher Studien in London aufhielt, hatte er auch Gelegenheit, sich in die Sekundärliteratur über die Kabbala zu vertiefen. Während seines Londoner Aufenthaltes, der für die Formation seines Begriffsystems von großer Wichtigkeit war, beschäftigte ihn besonders das Problem der Sophia, der Weisheit Gottes, die er als *podruga večnaja*, als ewige Gefährtin, in seinen Gedichten besingt. Im Gedicht «Drei Begegnungen» (1898) spielt Solovjev auf die Erlebnisse jener Zeit an. Strémouchoff sagt mit Recht: «Ses études étaient entièrement consacrées à Celle qui, vague encore, possédait déjà son âme» (V. Solovjev et son œuvre messianique, Seite 40). Es würde jedoch den Rahmen dieser Arbeit überschreiten, wollten wir uns an dieser Stelle mit der Ideengeschichte Solovjeps Sophianischer Doktrin beschäftigen.

Solovjev legte seine Ansichten über die Kabbala im Vorwort zum Artikel D. Ginsburgs «Kabbala, die mystische Philosophie der Juden» (Voprosy Filosofii i Psichologii III, XXXIII, 1896, Seite 279) nieder.

Solovjev hält die Kabbala, die ihm auch nach seinen hebräistischen Studien nur in Übersetzungen und Sekundärliteratur zugänglich war, im wesentlichen für das Resultat einer Wechselbeziehung zwischen der jüdischen Religion und der «babylonisch-persischen Magie und Theosophie», dem gegenüber späteren griechisch-jüdischen, griechisch-ägyptischen und christlichen Einflüssen eine nur sekundäre Bedeutung zukäme. Als Hinweise auf die Kabbala gilt Solovjev u. a. die Stelle 'En Dorshin, Chagiga II, wo vor dem Vortrag über Ma'ase Bereshith und Ma'ase Merkabha in der Anwesenheit zweier, bzw. einer Person gewarnt wird, und auch die Erzählung in der jerusalemitischen Gemara, die die Gefahren einer unvorsichtigen Beschäftigung mit der «Geheimen Theosophischen Lehre» vor Augen führt. Die Wechselbeziehung zwischen Christentum und Judentum auf dem Boden der Kabbala erzeugte die Bewegung Sabbatai Zwi's, der Frankisten und des Chassidismus, der nach Solovjev zur Zeit der Abfassung dieses Artikels im südwestlichen Rußland und Galizien noch in Blüte stand. Für Solovjev dürfte die Gotteslehre der Kabbala, die in wesentlichen Punkten

an seine, hauptsächlich auf Schelling gestützte Doktrin vom Absoluten und seinem «Anderen» erinnert, sowie der Begriff der Shechina als Erscheinung der Gottheit in diesem «Anderen», die als weibliche Seite des Absoluten verstanden wird, besonderes Interesse besessen hat. Welchen Weg Solovjevs kabbalistische Studien im einzelnen genommen haben, läßt sich nicht genau bestimmen, jedenfalls dürfte das Werk *Kabbala denudata* von Knorr von Rosenroth, Frankfurt 1677—1684, die Hauptquelle seiner kabbalistischen Kenntnisse gewesen sein¹³.

* * *

Wie aus dem Vergleich von Solovjevs philosophischem Lehrgebäude mit seinem praktischen Einsatz für ein wahres Verständnis des Volkes Israel gegen einen primitiven Antisemitismus hervorgeht, war Solovjev auch in dem Sinne Philosoph sokratischer Prägung, daß er das Leben als Voraussetzung auffaßte, in der er seine Lehre verwirklichen konnte. Solovjev war Mensch und Denker und begnügte sich nicht nur mit der Klarstellung von Begriffen. Dieses Phänomen erklärt auch, daß in Solovjevs Leben drei Schaffensperioden zu unterscheiden sind, in denen der Philosoph oft wesentlich über sich selbst hinauswuchs. Zuerst ging es ihm darum, Israel zu verstehen, und als er seinen Sinn erfaßt hatte, schlug sein Herz für dieses Volk, das unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit mit der Kirche eins ist. Daher betete Solovjev noch auf seinem Totenbett in hebräischer Sprache für das Volk Israels.

¹³ Strémouchoff, op. cit. Seite 41. — Wie aus den in diesem Aufsatz verwendeten Werken Solovjevs hervorgeht, hat er weder das Buch *Sohar* noch die Lurianische Kabbala in ihren Quellen gekannt. Zu seiner Zeit war auch die im strengen Sinn des Wortes wissenschaftliche Kabbalaforschung noch bestenfalls in ihren Anfängen. Der eigentliche Anbeginn der wissenschaftlichen Forschung auf dem Gebiete der Kabbala setzt mit den Werken G. Sholems nach dem ersten Weltkrieg ein. Die gegenwärtig vorhandene beste Darstellung der Kabbala findet sich in G. Sholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, 1946.