

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 59 (2003)

Artikel: Vladimir Solov'ev und das Judentum : neue Fragen zu einem alten Thema (Teil I)
Autor: Belkin, Dmitrij
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-961202>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 07.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Vladimir Solov'ev und das Judentum: Neue Fragen zu einem alten Thema (Teil I)

von *Dmitrij Belkin**

Vladimir Sergeevič Solov'ev (1853–1900) ist eine zentrale Figur der russischen Ideengeschichte.¹ Als solche war und ist er Gegenstand zahlreicher Untersuchungen.² Zu den des öfteren darin behandelten Themen zählt sein Verhältnis zum Judentum.³ Anders jedoch als in der bisherigen Forschung,

* Dr. *Dmitrij Belkin*, Nauklerstr. 61, D-72072 Tübingen.

¹ Als Sohn des Historikers Sergej M. Solov'ev in Moskau geboren, studierte Solov'ev erst Naturwissenschaften, später Philosophie an der Moskauer Universität und Theologie an der Moskauer Geistlichen Akademie. Nach seiner Magisterdissertation 1874 in St. Petersburg Dozent an der Moskauer Universität geworden, reiste er 1875 nach London, um in der Bibliothek des Britischen Museums mystische und gnostische Literatur zu studieren. Die Sehnsucht nach der Sophia, der „Weisheit Gottes“ führte ihn von London nach Ägypten. 1880 beendete er seine philosophische Doktorarbeit. Wenige Wochen nach der Ermordung Zar Alexander II. am 1. März 1881 hielt Solov'ev eine öffentliche Vorlesung, in der er vergeblich von dessen Nachfolger, Alexander III., im Namen der Prinzipien der christlichen Herrschaft die Begnadigung der Zarenmörder forderte. Die Mörder wurden hingerichtet. Solov'ev durfte zwar weiter unterrichten, sollte sich aber eine Zeitlang öffentlicher Vorlesungen enthalten. 1882 beendete er seine Universitätslaufbahn und lebte seitdem als freier Schriftsteller und Publizist.

Zu Solov'evs Leben und Werk siehe unter anderem: L. MÜLLER/I. WILLE (ed.), *Solowjews Leben in Briefen und Gedichten*, in: W. SOLOWJEW, *Deutsche Gesamtausgabe*. Ergänzungsband, München 1977 (ferner zitiert als *DGA*); L. MÜLLER, *Solov'evs Leben und Werk*, in: V. SOLOV'EV, *Schriften zur Philosophie, Theologie und Politik*, ed. L. MÜLLER, München 1991, S. 13–28.

² Die intensivste Rezeption Solov'evs gab es zum einen in Russland bis 1917 und seit der Perestrojka (1988–1989) und zum anderen in Deutschland. Siehe dazu D. BELKIN, *Die Rezeption Solov'evs in Deutschland*, phil. Dissertation, Tübingen 2000 (<http://w210.ub.uni-tuebingen.de/dbt/volltexte/2000/126>).

³ Die letzten Publikationen zu diesem Thema sind: L. MÜLLER, *Solowjow und das Judentum*, in: *Quatember* 55 (1991), S. 198–203; G. GAUT, *Can a Christian be a Nationalist? Vladimir Solov'ev's Critique of Nationalism*, in: *Slavic Review* 57 (1998), S. 77–94.; J. HALPÉRIN, *Vladimir Soloviev Listens to Israel: The Christian*

die sich mit Solov'evs Wahrnehmung des Judentums wesentlich anhand seiner Werke beschäftigte, wird es hier darum gehen, ungeachtet der Bedeutung, die Solov'evs Schriften zum Judentum als zentrale Quelle haben, den Kontext des Themas, die kontextuellen Quellen in den Blick zu nehmen, die von ebensolcher Bedeutung sind, auch auf die Gefahr hin, dass durch den Blick auf die „Umgebung“ der Ideen Solov'evs und ihre Zirkulation, d. h. die Milieus des Dialogs, das nachgerade hagiographische Bild des Philosophen als geistigen Wegweisers ins Wanken gerät. Die Dominanz der konventionellen Geistesgeschichte zeigt sich mit gewissen Abweichungen vor allem in der fast impressionistischen Art und Weise, in der Solov'evs Gedanken über das Judentum zusammengefasst und meist als „Philosemitismus“ oder „Judo-philie“ oder auch als „wahres Verständnis des Volkes Israel“ gelobt werden.⁴ Jacob Teitel (1850–1939), der russisch-jüdische Jurist und spätere Vorsitzende des „Verbandes russischer Juden in Deutschland“, schrieb: „Man hielt Solowjew für einen ‚Judenfreund‘. Er war es aber nicht im banalen Sinne des Wortes“.⁵

Betont wird stets, dass Solov'evs Gedanken über das Judentum die russischen Denker des 20. Jahrhunderts, mehr noch – die ganze russische und russisch-jüdische Intelligenzija fasziniert und beeinflusst hätten. Viel seltener wird hervorgehoben, dass Solov'ev mit seiner Sicht des Judentums eine

Question, in: *Immanuel* 26/27 (1994), S. 198–210; J.D. KORNBLATT, Vladimir Solov'ev on Spiritual Nationhood, Russia and the Jews, in: *Russian Review* 56 (1997), S. 155–177; K. BURMISTROV, Vladimir Solov'ev i Kabbala. K postanovke problemy [Vladimir Solov'ev und die Kabbala. Eine Problemstellung], in: M. KOLEROVA (ed.), *Issledovanija po istorii russkoj mysli, 1998g.*, Moskva 1998, S. 7–104; J.D. KORNBLATT/G. ROSENSHIELD, Vladimir Solovyov: Confronting Dostoevsky on the Jewish and Christian Questions, in: *Journal of the American Academy of Religion* 68/1 (2000), S. 69–98; H. BAR-YOSEF, The Jewish Reception of Vladimir Solov'ev, in: W. VAN DEN BERCKEN/M. DE COURTEN/E. VAN DER ZWEERDE (ed.), *Vladimir Solov'ev: Reconciler and Polemicist*, Leuven, Paris, Sterling, Virginia 2000 (= *Eastern Christian Studies* 2), S. 363–393; D. BELKIN, „Evrejskij vopros“ kak „christianskij vopros“: k interpretacii odnoj formuly V. S. Solov'eva [Die „Jüdische Frage“ als eine „christliche Frage“: Zur Interpretation einer Formel bei V. S. Solov'ev], in: I. V. BORISOVA/A. P. KOZYREV (ed.), *Solov'evskij sbornik*, Moskva 2001, S. 467–474.

Einen Sammelband, der die wichtigsten Quellen zum Thema enthält und im nächsten Jahr erscheinen soll, bereitet Nikolaj Kotrelev vor, einer der Herausgeber der neuen russischen Gesamtausgabe Solov'evs.

⁴ Siehe beispielsweise P. BERLINER, Russian Religious Philosophers and the Jews (Soloviev, Berdyaev, Bulgakov, Struve, Rozanov and Fedotov), in: *Jewish Social Studies* 9 (1947), S. 271–318; G. P. PODSKALSKY, Wladimir Solovjov und die Juden, in: *Una Sancta* 22 (1963), S. 203–211.

⁵ J. TEITEL, *Aus meiner Lebensarbeit. Erinnerungen eines jüdischen Richters im alten Russland*, Teetz 1999, S. 37.

grosse Ausnahme in der Geschichte des russischen religiösen Denkens war: Er war ohne Zweifel derjenige russische Denker, der das Judentum aus Primärquellen am besten gekannt und anerkannt hat. Schon eine flüchtige Bekanntschaft mit seinen „jüdischen“ Texten macht deutlich, dass er kein distanzierter Beobachter des Judentums als einer „Vorstufe“ auf dem Weg zum Christentum war, sondern dass es ihm vielmehr um das Judentum als solches ging. Mehr noch: Er hat die unmittelbare politische Gegenwart in das religiöse Geschehen eingeführt. Sinnvoll ist es deshalb, die „jüdische Frage“ im „Russland Solov'evs“ zu untersuchen.⁶ Dieses „Russland“ bestand vornehmlich aus der russischen und russisch-jüdischen intellektuellen Elite der beiden russischen Hauptstädte Moskau und St. Petersburg. Dabei haben sich die Intellektuellen auf russischer wie jüdischer Seite in ihrer öffentlichen Wirksamkeit und publizistischen Tätigkeit als Repräsentanten der Volksmassen empfunden, die als solche Einfluss auf die politischen Entscheidungen der Regierung hinsichtlich der russischen Juden nehmen wollten.

Ebenso war meines Erachtens auch Solov'evs Verhältnis zum Judentum eine durchaus praxisbezogene Angelegenheit. Einmal entstanden, prägten seine Ideen sein öffentliches Wirken. Medium der Vermittlung dieser Ideen war hier die Religion. Daher scheint es sinnvoll zu sein, den Ort der Entstehung dieser Ideen und in der Folge die Begegnung ihres Trägers mit Juden und Judentum sowie die Suche nach ihrem Bezug zur Öffentlichkeit in die Darstellung des Themas einzubeziehen. Denn die durch seine Erziehung, seine geistige und intellektuelle Entwicklung und später seine literarische und philosophische Umgebung und seine Lebensumstände erworbenen Vorstellungen von der allgemeinen Seinsordnung projizierte Solov'ev auf die Religionsgeschichte des Judentums und die aktuelle Lage der Juden in Russland. Ihm ging es darum, diese Vorstellungen mit der konkreten tagespolitischen Faktizität zu verbinden. Bei seinen jüdischen Zeitgenossen übernahm Solov'ev als Vertreter der russischen Öffentlichkeit die Rolle des „Gastgebers“.

Nicht Enttäuschung über die „normativ und emotional geladenen“ Erwartungen an die russische Gesellschaft und Kultur, wie bei den russischen Denkern des frühen 20. Jahrhunderts, führten Solov'ev zu religiösen Bekenntnissen.⁷ Die Entwicklung ging in eine andere Richtung. Solov'ev hat

⁶ Eine analoge Fragestellung verfolgte Irina Paperno in ihrem Buch über den Selbstmord in „Dostoevskijs Russland“ (*Suicide as a cultural Institution in Dostoevsky's Russia*, Ithaca, London 1997).

⁷ Vgl. J. SCHERRER, *Die Petersburger Religiös-Philosophischen Vereinigungen. Die Entwicklung des religiösen Selbstverständnisses ihrer Intelligencija-Mitglieder (1901–1917)*, Berlin 1973 (= Forschungen zur Osteuropäischen Geschichte 19), S. 41.

sein Judentum ursprünglich „geglaubt“. Sowohl in seinen „jüdischen“ Vorstellungen als auch in seiner öffentlichen Wirksamkeit und publizistischen Tätigkeit sowie seiner Kommunikation mit Vertretern des russisch-jüdischen intellektuellen Diskurses leitete ihn seine religionsphilosophische Grundeinstellung.

Solov'evs Bild des Judentums: Gesetz und Aufklärung

In Solov'evs Verhältnis zum Judentum lassen sich meines Erachtens drei Etappen unterscheiden: Die erste Etappe reicht bis 1884, die zweite Etappe von 1884 bis 1890 und die dritte Etappe von 1890 bis 1900. Für seine Interpretation des Judentums entscheidend war die Dynamik seiner Interpretation der Begriffe „Aufklärung“ und „Gesetz“.

Zwischen 1878 und 1881 druckte die gemässigte russisch-orthodoxe Zeitschrift *Pravoslavnoe obozrenie* (*Orthodoxe Umschau*) eine Reihe öffentlicher Vorträge Solov'evs, damals noch ein junger Philosoph, unter dem Titel „Čtenija o Bogočelovečestve“ („Vorlesungen über das Gottmenschentum“).⁸ Vom Streben inspiriert, über die „Wahrheiten der positiven Religion zu sprechen“, gibt der Philosoph zu, dass diejenigen, die „die Religion gegenwärtig ablehnen, recht haben, weil der heutige Zustand der Religion selbst Ablehnung herausfordert“.⁹ Solov'ev kommt zu den Wurzeln des Christentums zurück und versucht, „das Wesensprinzip“ des Judentums zu formulieren. Dieses Prinzip besteht darin, dass das Moment einer „subjektiven“, „persönlichen“ Wirklichkeit aufgenommen und deshalb die Gottheit als reines Ich begriffen wird: „Ich bin, der ich bin – und nur das“ – sagt der Herr in der Bibel.¹⁰ Da dieser Gott dem menschlichen Wesen nur als „etwas Äusseres“ und sein Wille als „äusseres Gesetz“ erscheint, schliesst Solov'ev daraus, dass die Religion eines absolut persönlichen Gottes nur eine Gesetzesreligion sein kann.¹¹ Für den jungen Solov'ev war das Prinzip des Gesetzes ein Zeichen äusserlicher Beziehung zum „Göttlichen“. Doch die Offenbarung des „Alten Testaments“ enthält auch die Prophetenbücher, und sie sind ein Hinweis darauf, dass „Gesetz und Gesetzeskult nur bedingte, vorübergehende Bedeutung haben“, dass die Religion des Gesetzes von einer neuen

⁸ V. SOLOV'EV, Vorlesungen über das Gottmenschentum, in: W. SOLOWJEW, *DGA*. Band I, ed. W. LETTENBAUER, München 1978, S. 537–750.

⁹ W. SOLOWJEW, *DGA*. Band I, S. 537.

¹⁰ W. SOLOWJEW, *DGA*. Band I, S. 621–622.

¹¹ W. SOLOWJEW, *DGA*. Band I, S. 623.

Religion abgelöst wird, die eine universalistische „gottmenschliche Ordnung“ schaffen wird.¹² In diesen Vorlesungen findet sich das prophetische Pathos eines gebildeten, sendungsbewussten Christen, der im Unterschied zu vielen orthodoxen Geistlichen und Schriftstellern allerdings nicht die Rolle der Kirche, sondern die Gestalt Christi selbst in den Mittelpunkt rückt: „Im Christentum als solchem finden wir Christus und nur Christus – darin liegt die Wahrheit“.¹³ Wenn auch romantische slawophile Untertöne – der Osten, so Solov’ev, verfiel den Versuchungen des „bösen Prinzips“ nicht: Er bewahrte die „Wahrheit Christi“ – in diesem frühen Werk eine wichtige Rolle spielen, stossen wir bei Solov’ev hier zum ersten Mal auf den Gedanken einer im Osten, speziell in Russland fehlenden „menschlichen Eigenaktivität“,¹⁴ eines Mangels an irdischer Aktivität in der orthodoxen Kirche.

Ein weiteres Mal trat Solov’ev 1882 vor breitem Publikum auf, diesmal an der Universität St. Petersburg mit einer Vorlesung über die „Historische Bedeutung des Judentums“.¹⁵ Die Vorlesung löste ein lebhaftes Echo aus, unter anderem in der jüdischen Presse, wie dem *Russkij Evrej* (*Der Russische Jude*), in dem sie als Beispiel für die Sicht eines „richtig glaubenden und aufgeklärten Christen“ auf das Judentum dargestellt wurde.¹⁶ Die wichtigsten Thesen dieser Vorlesung sind: Im Judentum ist die Kraft der Persönlichkeit entfaltet, und die starke Persönlichkeit sucht im Judentum die Verwirklichung des religiösen Ideals. Eine Versöhnung des Judentums mit dem geteilten partikularistischen Christentum ist nicht möglich. Auf der Tagesordnung aber steht vielmehr das universalistische Christentum, das (hier spricht wiederum der Slawophile aus Solov’ev) zu schaffen nur das russische Volk imstande ist. Die persönliche Energie, wie die Entwicklung des Persönlichen überhaupt, aber fehlt dem russischen Volk. Die Übernahme des Persönlichen von den Juden würde dem russischen Volk die Erfüllung seiner Mission und den Juden die Möglichkeit des Anschlusses an das universale Christentum ermöglichen.¹⁷ Angesagt war damit die Bruderschaft im Namen eines russischen und eines jüdischen Messianismus.

¹² W. SOLOWJEW, *DGA*. Band I, S. 623.625.

¹³ W. SOLOWJEW, *DGA*. Band I, S. 667.

¹⁴ W. SOLOWJEW, *DGA*. Band I, S. 748.

¹⁵ Bisher unveröffentlicht.

¹⁶ (A. VOLYNSKIJ), Lekcija prof. V. S. Solov’eva [Prof. V. S. Solov’evs Vorlesung], in: *Russkij Evrej* 1882, Nr. 9, S. 344–346.

¹⁷ Ebenda.

In diese Zeit, die erste Etappe, fällt übrigens auch Solov'evs intensive Beschäftigung mit der *Kabbala* und der ihr gewidmeten Literatur.¹⁸

Die zweite Etappe ist vor allem durch das Erscheinen von Solov'evs zentralem „jüdischen“ Text gekennzeichnet, des Aufsatzes „Das Judentum und die christliche Frage“ (1884).¹⁹ Die 1880er Jahre brachten eine radikale Veränderung in der Weltsicht des zuvor slawophilen Messianisten Solov'ev. Zwar glaubte er nach wie vor an die Berufung des russischen Volkes, aber die Inhalte änderten sich jetzt. Zunehmend schärfer kritisierte Solov'ev in der Epoche der Reaktion unter Alexander III. den russischen Nationalismus, indem er den Widerspruch zwischen dem humanistischen „wahren Wesen des Slawophilentums“ und dem Nationalismus nachwies („Die Nationale Frage in Russland“, 1883–1894).²⁰ Immer mehr zweifelte Solov'ev daran, dass es für die zeitgenössische russische Gesellschaft, für den russischen Staat und für die Russisch-Orthodoxe Kirche möglich ist, an der Wiederherstellung der „göttlichen All-Einheit“ aktiv mitzuwirken. Ins Zentrum seiner theokratischen Gedanken rücken jetzt der Papst als Nachfolger des heiligen Petrus und Rom als traditionelles Zentrum der christlichen Welt, um das sich alle Christen zusammenschliessen müssten. Diese katholischen Sympathien trugen Solov'ev ernste Probleme mit der Zensur in Russland ein und verschafften ihm einflussreiche Gegner, zu denen nicht zuletzt der Oberprokurator des Heiligen Synod, Konstantin Pobedonoscev (1827–1907) gehörte. So markiert denn auch das Jahr 1884, in dem sein Aufsatz „Das Judentum und die christliche Frage“ erschien, eine deutliche Zäsur.

Hierin solidarisiert sich Solov'ev mit den antiaufklärerischen Gedanken seines Vaters, des berühmten russischen Historikers Sergej Solov'ev (1820–1879), die dieser in seinem Aufsatz „Der Fortschritt und die Religion“ geäußert hatte. Darin war der Historiker Solov'ev als Gegner der „Vergöttlichung des Fortschritts“ zugunsten des Christentums hervorgetreten.²¹ Mit der Aufklärung verbindet der Philosoph Solov'ev die „antichristliche Bewegung der letzten Jahrhunderte“, die eine Dominanz rein materieller Interes-

¹⁸ Dieses Thema wurde bereits ausführlich behandelt; siehe vor allem den in Anm. 3 erwähnten Aufsatz von K. Burmistrov sowie J. D. KORNBLATT, Solov'ev's Androgynous Sophia and the Jewish Kabbalah, in: *Slavic Review* 50 (1991), S. 486–496.

¹⁹ V. SOLOV'EV, Das Judentum und die christliche Frage, in: W. SOLOWJEW, *DGA*. Band IV, ed. W. LETTENBAUER, München 1972, S. 551–619.

²⁰ V. SOLOV'EV, Die nationale Frage in Russland. Teil 1, 2, in: W. SOLOWJEW, *DGA*. Band IV, S. 7–500.

²¹ Vgl. S. SOLOV'EV, Progress i religija [Fortschritt und Religion], in: S. SOLOV'EV, *Sočinenija* [Werke]. Band XVI, Moskva 1995, S. 674–692.

sen in Europa zur Folge gehabt hat. Seine Vorstellung bringt er auf die griffige Formel: „Spinoza ist besser als Voltaire“.²² Besser, weil Spinoza religiös gewesen sei. Hier teilt Solov’ev, der seiner angeblich prokatholischen Position wegen bei der Zensur in Ungnade gefallen ist, die antiaufklärerische Sicht der Regierung Alexanders III. Nur war seine Alternative nicht eine panslawistisch-konservative, sondern eine theokratische Utopie. Während dieser Zeit ändert sich auch sein Bild des „Gesetzes“. In seinem 1886 publizierten Aufsatz „Der Talmud und die neueste polemische Literatur über ihn in Österreich und Deutschland“²³ spricht er nicht mehr von der Überwindung des Gesetzes, sondern vielmehr von seiner Legitimierung durch Beschränkung des eigenen Willens, welche im Talmud zum Ausdruck kommt. Es bedeutet keinesfalls den Verzicht auf Vollkommenheit als sittliches Ideal.²⁴ Die Juden, so Solov’ev, hätten Recht, wenn sie bei ihrem Gesetz bleiben, da die neutestamentliche Moral gegenüber den partikularistischen Bestrebungen der Völker gegenwärtig machtlos sei.²⁵

Das Jahr 1890, das meines Erachtens den Beginn der dritten Etappe der Entfaltung des Bildes vom Judentum bei Solov’ev markiert, war durch anti-jüdische Aktivitäten eines Teils der russischen Presse geprägt. Als Reaktion auf die anti-jüdische Propaganda entstand der von Solov’ev geschriebene und von mehr als 60 Vertretern des russischen liberalen Lagers unterschriebene „Protest gegen die antisemitische Bewegung in der russischen Presse“.²⁶ Licht auf die theoretischen Hintergründe dieser Position in den 90er Jahren wirft der Vortrag „Vom Verfall der mittelalterlichen Weltanschauung“, den Solov’ev im November 1891 vor der Moskauer Psychologischen Gesellschaft hielt.²⁷ Hier wiederholt er seine zentrale These von der Religion als einer Norm, einem „Lebensgesetz“ und fügt hinzu: Der Fortschritt der letzten Jahrhunderte, der zum Verfall des mittelalterlichen Dogmatismus geführt und die menschliche Individualität zur Entfaltung gebracht hat, ist von Ungläubigen mitgestaltet, die für die „christliche Sache“ mehr getan haben als

²² W. SOLOWJEW, *DGA*. Band IV, S. 460.

²³ V. SOLOV’EV, Der Talmud und die neueste polemische Literatur über ihn in Österreich und Deutschland, in: W. SOLOWJEW, *DGA*. Band IV, S. 511–549.

²⁴ W. SOLOWJEW, *DGA*. Band IV, S. 527–528.

²⁵ W. SOLOWJEW, *DGA*. Band IV, S. 530.

²⁶ Text dieses Protestes in: V. SOLOV’EV, *Sočinenija*. Band II, Moskau 1990, S. 281–282.

²⁷ V. SOLOV’EV, Ob upadke srednevekovogo mirosozercanija [Vom Verfall der mittelalterlichen Weltanschauung], in: *Sobranie sočinenij V. S. Solov’eva* [V. S. Solov’evs *Gesammelte Werke*]. Band VI, Brüssel 1966, S. 381–393.

die nominellen Christen.²⁸ Scharfe Kritik übte Solov'ev von dieser Position aus auch an S. Diminskijs antijüdisch orientiertem Buch über den Talmud.²⁹

Sein wohl populärstes literarisch-philosophisches Werk „Drei Gespräche“ mit der „Kurzen Erzählung vom Antichrist“ schrieb Solov'ev kurz vor seinem Tode. Darin spielt er mit der altkirchlichen Tradition, der zufolge die Juden dem Antichrist zunächst helfen, an die Macht zu kommen. Etwas später aber haben sie erkannt, dass er nicht der Messias, sondern ein Usurpator ist und „standen [. . .] wie ein Mann“ gegen ihn auf. Am Ende würden sie auch in Jesus von Nazareth ihren Messias erkennen. Wie und warum das aber geschehen werde, bleibt ein Geheimnis, das jenseits der Geschichte liegt.³⁰

Die „jüdische Frage“ als eine „christliche Frage“ im Russland Solov'evs

In seinem Aufsatz „Das Judentum und die christliche Frage“ benutzte Solov'ev zwar das Vokabular seiner Zeit, inhaltlich aber unterschied er sich von den politischen und intellektuellen Diskursen der 1880er Jahre, wenn er darin das Thema „Sie und wir“, das Judentum und das Christentum, die Russen und die Juden untersucht. Denn die zentrale These lautet: Die „jüdische Frage“ ist *de facto* eine „christliche“ Frage, nämlich die Frage der christlichen Verantwortung und geistigen Reife der christlichen Völker, in diesem Falle des russischen Volkes. Diese These, die Solov'ev bis heute noch immer neue jüdische Freunde bringt, ist gleichsam die Spitze eines Eisbergs und gehört in erster Linie in den Bereich der Ethik. Für die Dynamik des Solov'evschen Bildes vom Judentums ist der Weg hin zu dieser These fast wichtiger als die These selbst. Die Juden, so Solov'ev, haben ihr religiöses Gesetz uns Christen gegenüber nie verletzt; wir Christen aber haben ihnen gegenüber ständig die Gebote der christlichen Religion übertreten.³¹ Die christlichen Gesellschaften, die Jahrhunderte lang die Juden verfolgt haben, empfinden heute keine „Reue“, im Gegenteil – hier folgt Solov'evs böse

²⁸ *Sobranie sočinenij V. S. Solov'eva*. Band VI, S. 391–393.

²⁹ V. SOLOV'EV, „Evrei, ich veroučenie i nraoučenie“. Issledovanie S. Ja. Diminskogo“ (1891) [„Die Juden, ihre Glaubens- und Sittenlehre“. Eine Untersuchung von S. Ja. Diminskij“ (1891)], in: *Sobranie sočinenij V. S. Solov'eva*. Band VI, S. 374–380.

³⁰ V. SOLOV'EV, Drei Gespräche über Krieg, Fortschritt und das Ende der Weltgeschichte mit Einschluss einer kurzen Erzählung vom Antichrist, in: W. SOLOWJEW, *DGA*. Band VIII, ed. L. MÜLLER, München 1980, S. 202–203.

³¹ W. SOLOWJEW, *DGA*. Band IV, S. 554.

Ironie – „sie [die Juden] beharren auf ihrer Absonderung [und] wollen sich nicht mit uns vereinigen [. . .] – so ist klar, dass wir sie ausrotten müssen.“³²

Das Verb *slivat'sja* (von *slijanie*: „Einschmelzung“, „Fusion“), das in der deutschen Gesamtausgabe Solov'evs etwas ungenau mit *vereinigen* übersetzt ist, bietet die Möglichkeit, anhand der Solov'evschen Begriffe dem zeitgenössischen Vokabular bezüglich der „jüdischen Frage“ nachzugehen. Die russische Terminologie für die Verleihung der Bürgerrechte an eine bestimmte soziale Gruppe oder Schicht hatte ihre Besonderheiten. Der Begriff „Emanzipation“ hat sich in Russland nicht durchgesetzt und dem traditionellen Ausdruck *osvobošdenie* („Befreiung“) Platz gemacht. Doch niemand sprach in Russland von „Befreiung“ der Juden; eher kann man von spezifisch-russischen Nuancen des Begriffes „Assimilierung“ sprechen, für die die Begriffe *sbliženie* („Annäherung“) und – *slijanie* („Fusion“, „Verschmelzung“) stehen.³³ Das Jahr 1881, die Ermordung des Zaren Alexander II., brachte bekanntlich das Ende auch dieser schwankenden Liberalisierung. „Das Judentum und die christliche Frage“ entstand in einer Epoche antijüdischer Regierungsmassnahmen, die eine mögliche Emanzipation vergessen und erneut die konservative Judophobie in der Presse aufleben liessen. Auf den ersten Blick stand im Zentrum der antijüdisch eingestellten Publizistik die an Solov'evs Formulierung von der „jüdischen Frage“ als einer „christlichen“ Frage erinnernde These; nur waren in der Publizistik der Ideologen des russischen Konservatismus, Ivan Aksakov (1823–1886) und Alexej Suvorin (1834–1912), wie früher schon bei Fedor Dostoevskij, die Akzente anders gesetzt: Ging es doch um die Juden und die angebliche Dominanz des „Jüdischen“, die in der kommenden liberalen Ideologie oder im sogenannten Nihilismus eine tödliche Gefahr für den noch stabilen christlichen orthodoxen Kosmos Russlands sind. Als Lösung plädierten sie für bewusste Assimilierung der Juden mit ihrer Taufe als letzter Konsequenz, und wenn sie nicht erreichbar war, dann sollte zumindest die Abgrenzung von ihren „schädlichen Einflüssen“ propagiert werden.³⁴ In diesem Zusammenhang ist auch ein Text über die russischen Juden zu betrachten, den die Fürsten F. S. und N. N. Golicyn für die Kommission des Innenministers V. K. Pleve zusammengestellt haben, die sich Mitte der 1880er Jahre mit der „jüdischen

³² W. SOLOWJEW, *DGA*. Band IV, S. 554.

³³ Siehe dazu das Kapitel „Defining terms“, in: J. D. KLIER, *Imperial Russia's Jewish Question 1855–1881*, Cambridge 1995, S. 66–83.

³⁴ Siehe zum Beispiel *Sočinenija I. S. Aksakova* [I. S. Aksakovs Werke]. Band III: *Pol'skij vopros. Evrejskij vopros* [Die polnische Frage. Die jüdische Frage], Moskva 1886.

Frage“ beschäftigte. Darin beantworten die Fürsten die Frage, ob man den Juden das Recht auf freie Niederlassung im ganzen Reich gewähren soll, mit einem klaren „Nein“. Als wichtigstes Argument verweisen sie in ihrem Plädoyer auf den Charakter der „jüdischen Frage“ als einer „christlichen“ und einer „russischen“ Frage: Danach ist das russische Volk noch nicht stark, noch nicht erwachsen und reif genug, um sich im Konkurrenzkampf gegen die Juden behaupten zu können;³⁵ und dieses Motiv des „Kindseins“ des russischen Volkes im Vergleich zu den erfahrenen und cleveren Juden macht den Kern der Argumentation des russischen Antisemitismus jener Jahre aus.³⁶

Demgegenüber entwickelt Solov'ev in „Das Judentum und die christliche Frage“ seine zunächst auf metaphysischem Gebiet vertretene These von den im russischen Volk fehlenden gesellschaftlichen Aktivitäten und spricht von der Notwendigkeit einer „städtischen (oder zivilisierten) Vernunft“ für Russland, wie sie von den Juden im russisch-polnischen Gebiet verkörpert wird.³⁷ Das Prinzip des Judentums, das den Geist „nicht von seiner materiellen Seite“ trennt,³⁸ wird jetzt auf die soziale Entwicklung projiziert. 1885 erschien in der russisch-orthodoxen Zeitschrift *Cerkovno-obščestvennyj vestnik* (*Bote für Kirche und Gesellschaft*) ein anonymes Artikel mit dem Titel „Das Judentum vor dem Gericht der Philosophie“, in dem Solov'evs in „Das Judentum und die christliche Frage“ geäußerte Ansichten mit denen des deutschen Philosophen Eduard von Hartmann verglichen wurden, die er in seinem 1885 bereits ins Russische übersetzten Buch *Das Judentum in Vergangenheit und Gegenwart* vorgetragen hatte.³⁹ Der Vergleich fiel nicht zu Gunsten des Russen aus: Während Hartmann in seiner klaren Analyse auf die konkreten Mängel der Juden hingewiesen hat, die sie hindern, sich dem Christentum anzunähern, hat sich der russische Philosoph im blossen Theoretisieren verloren und sich zu merkwürdigen Schlussfolgerungen verstiegen, die von der Wirklichkeit weit entfernt sind. Zu diesen Abstraktionen zählt der anonyme Autor Solov'evs Vorstellung, die „jüdische Frage“ stehe im

³⁵ Doklad členov komissii dlja peresmotra zakonodatel'stva o evrejach kn. Golicyna F. S. i kn. Golicyna N. N. „O čerte evrejskoj osedlosti“, 1885 [Vortrag der Mitglieder der Kommission zur Überprüfung der Gesetzgebung bezüglich der Juden, der Fürsten F. S. und N. N. Golicyn, „Über den jüdischen Ansiedlungsrayon“], in: GARF [Staatliches Archiv der Russländischen Föderation], f. 586 (Pleve V. K) op. 1, ed. chr. 98., S. 86.98.

³⁶ Vgl. dazu z. B. *Dnevnik A. S. Suvorina* [*A. S. Suvorins Tagebuch*], Moskau 1999.

³⁷ V. SOLOV'EV, *Das Judentum*, S. 615–616.

³⁸ V. SOLOV'EV, *Das Judentum*, S. 571.

³⁹ *Evrejstvo pered sudom filosofii* [Das Judentum vor dem Gericht der Philosophie], in: *Cerkovno-obščestvennyj vestnik* 12 (1885) Nr. 92, S. 2–3.; Nr. 93, S. 1–3; Nr. 101, S. 1–3.

Zentrum des modernen christlichen Lebens und bilde die wichtigste Grundlage einer möglichen Einheit der Christen. Recht habe im Gegenteil Hartmann, der die Lösung des jüdischen Problems bei den Juden selbst sucht und meint, dass die Juden, die über verschiedene Nationen verstreut sind, den Anspruch aufgeben müssen, eine Nation zu sein, und sich an die autochthone Bevölkerung assimilieren müssen. Die nationalen Relikte, über die sie immer noch verfügen, seien nichts anderes als Merkmale ihrer „Entartung“ (*vyroždenie*). Warum, fragt der Verfasser, müssen die Christen die Versöhnung suchen, wie Solov'ev meint, wenn die Juden am Ende nichts für diese Versöhnung tun würden?⁴⁰

Während der 1880er Jahre hatte Solov'ev seine jüdischen Studien fortgesetzt. Gemeinsam mit seinem Freund Fejwel Gec las er nicht nur die hebräische Bibel, sondern auch den Talmud. Nachweislich hat er sich mit den Traktaten *Pirke Avot*, *Avoda Zara*, *Joma* und *Sukka* vertraut gemacht.⁴¹ Aufmerksam verfolgte er ausserdem die Diskussion um den Talmud in der russischen und westeuropäischen Presse. War doch für einen Teil der russischen Presse der 1880er und 1890er Jahre wie für die Regierung die „Entjudaisierung des Judentums“ (*razevreivanie iudaizma*),⁴² wie es in dem genannten Text der Fürsten Golicyn hiess, das Ziel. Und als wichtigster Schritt dahin wurde der Verzicht der Juden auf den Talmud angesehen, in dem man den Grund für den angeblichen, jüdischen „religiösen Fanatismus“ und die Jahrhunderte währende jüdische „Absonderung“ von der christlichen Welt gesehen hatte. Dagegen hatte Solov'ev seinen schon erwähnten, 1886 in der liberalen Zeitschrift *Russkaja mysl* (*Der russische Gedanke*) erschienenen Artikel „Der Talmud und die neueste polemische Literatur über ihn in Österreich und Deutschland“ geschrieben. Darin hatte er den Lesern vorgeschlagen, sich vorzustellen, dass in einem Land, in dem nicht die orthodoxe Kirche die Gunst der Regierung und der Bevölkerung genießt, folgende Reden in der Presse geführt würden:

„Wir wollen uns gerne mit den Orthodoxen versöhnen und werden ihre Rechte nicht (mehr) beschränken, wenn sie sich nur entschieden von ihren kirchlichen Regeln und Bräuchen lossagen, von dem alten scholastischen Zeug, das man ‚Lehre der Kirchenväter‘ nennt, schliesslich von solchen Denkmälern des Aberglaubens und des Fanatismus wie den ‚Heiligenviten‘, wenn sie zur reinen Lehre des Evangeliums zurückkehren [. . .]“⁴³

⁴⁰ *Cerkovno-obščestvennyj vestnik* 12 (1885) Nr. 101, S. 2.

⁴¹ F. GEC, Nekotorye vospominanija ob otnošenii Vladimira Sergeeviča Solov'eva k evrejam [Einige Erinnerungen an Vladimir Sergeevič Solov'evs Verhältnis zu den Juden], in: *Voschod* 63 (13. August 1900), S. 35.

⁴² Doklad členov komissii, S. 112.

⁴³ W. SOLOWJEW, *DGA*. Band IV, S. 513.

Das Erscheinen dieses Artikels war aber auch insofern wichtig, als er der breiteren nichtjüdischen Öffentlichkeit eine Art Einführung in den Talmud bot. Wenn Solov'ev darin auch die antisemitische bzw. gegen den Talmud gerichtete Bewegung im deutschsprachigen Raum in den 70er und 80er Jahren des 19. Jahrhunderts thematisierte,⁴⁴ gab ihm der Aufsatz doch in erster Linie Gelegenheit, sich über den Talmud zu äussern. Zum ersten Mal weist Solov'ev darauf hin, dass zwischen der „Gesetzlichkeit des Talmuds“ und der „neutestamentlichen Moral“ zwar kein Unterschied besteht, dass aber die Moral des Christentums in der aktuellen christlichen Welt keinen Lebensbezug hat: Denn diese Welt hat eine „vollständige Trennung“ zwischen Religion und Politik, „zwischen den idealen Normen“ und „den realen Verhältnissen“ vollzogen.⁴⁵ Das talmudische Judentum wird demgegenüber als eine moralische Instanz interpretiert (oder stilisiert), die sich gegen dieses „gottlose Prinzip“ erhebt. Andererseits bezweifelt Solov'ev schon hier die universalistische Kraft des institutionellen Christentums. Dem „religiös-nationalen Lebensgesetz“ darf man nicht „abstrakte Ideen einer allgemeinen Zivilisation gegenüberstellen“.⁴⁶

Solov'ev und seine jüdischen Gesprächspartner: Milieus des Dialogs

Die 1880er Jahre und die in ihnen bekannt gewordenen Thesen seiner zentralen „jüdischen“ Werke sind zugleich der Beginn einer direkten Begegnung Solov'evs mit der russisch-jüdischen Welt. Dabei ist die Antwort auf die Frage nach den für Solov'ev „gesprächsfähigen“ jüdischen Milieus von zentraler Bedeutung. Spiegelten sich doch in diesen Milieus auch die unterschiedlichen Interessen und Einstellungen des Philosophen selbst.

⁴⁴ Ob Solov'ev die antitalmudischen Werke A. Rohlings (vor allem sein *Der Talmudjude*) gelesen hatte, ist schwer zu sagen. Er selbst nennt sie unter den von ihm gelesenen deutschsprachigen Werken jedenfalls nicht. Nach eigener Aussage gelesen hat er hingegen: „Dr. V. Hoffmann: *Der Schulchan-Aruch*, 1885; Dr. Joseph Kopp: *Zur Judenfrage*, ²1886; Dr. Jakob Ecker: *Der Judenspiegel im Lichte der Wahrheit*, ²1884; Franz Delitzsch: *Rohlings Talmudjude*, ⁷1881; ders.: *Zweite Streitschrift in Sachen des Antisemitismus*; ders.: *Neueste Traumgeschichte etc.*, 1883; Dr. M. Joel: *Meine Gutachten über den Talmud*, 1887; Karl Fischer: *Gutmeinung über den Talmud der Hebräer*, 1883“.

Bemerkenswert ist Solov'evs Kommentar zu dieser Liste: „Von diesen acht Autoren (Rohling und Justus mitgerechnet) sind *drei* Antisemiten, *zwei* Juden und *drei* Christen“ (W. SOLOWJEW, *DGA*. Band IV, S. 535).

⁴⁵ W. SOLOWJEW, *DGA*. Band IV, S. 529.

⁴⁶ W. SOLOWJEW, *DGA*. Band IV, S. 530.542.

Solov'evs jüdische Gesprächspartner waren folgende:

- a. der Publizist, Pädagoge und spätere *učenyj evrej* („gelehrte Jude“) beim Generalgouverneur von Wilna Fejwel Gec (Götz) (1850–1932), Solov'evs langjähriger Freund, Korrespondent und Hebräischlehrer, der in bezug auf die russisch-jüdischen Verhältnisse eine harmonisierende jüdische Orthodoxie vertrat;
- b. Iosif Rabinovič (1837–1899) und seine in Kišinev entstandene jüdisch-christliche Sekte *Neutestamentliches Israel*;
- c. die Petersburger jüdische Intelligenz, vor allem der Kreis um die russisch-jüdischen Zeitschriften *Voschod* (*Sonnenaufgang*) und *Nedel'naja Chronika Voschoda* (*Wochenchronik des Sonnenaufgangs*) und ihren langjährigen Herausgeber Adolf Landau (1842–1902);
- d. der Kreis um die Barone David (1857–1910) und Horacij Günzburg (1835–1910)⁴⁷ und die Mitglieder der *Gesellschaft für die Verbreitung der Aufklärung unter den russischen Juden* (Solov'ev war seit dem Beginn der 1890er Jahre Ehrenmitglied dieser Gesellschaft);
- e. der Kreis um die Ehefrau des Musikers Leopold Auer (1845–1930), Nadežda Auer-Pelikan (1855–1933), zu dem der dänische Literaturkritiker Georg Brandes (1842–1927), die Schriftstellerin Rachel Chin (in zweiter Ehe Gol'dovskaja) (1863–1928), der Jurist A. F. Koni (1844–1927) und andere gehörten.

Eine offene Frage ist, wie „jüdisch“ noch die Journalisten und Schriftsteller jüdischer Abstammung Ljubov' Gurevič (1866–1940), Akim Volynskij (Flekser) (1863–1926) und Osip Notovič (1847–1914) waren, zu denen Solov'ev ebenfalls Kontakt hatte und deren Zeitungen *Severnyj vestnik* (*Bote des Nordens*) und *Novosti* (*Nachrichten*) für die antisemitischen Vertreter der russischen Presse als „jüdisch“ galten.

Wichtig scheint die Frage nach dem *Gesamtbild* der jüdischen Gesprächspartner Solov'evs. Es waren alle ohne Ausnahme Kinder der Haskala, der jüdischen Aufklärung, für deren Verhalten und intellektuelle Selbstbehauptung die Akkulturation als Schlüsselbegriff gewählt werden kann. Es waren

⁴⁷ Im Hause Horacij Günzburgs war Solov'ev ein willkommener Gast. Einmal las er hier sogar die Pessach-Haggadah (J. HALPÉRIN, Vladimir Soloviev Listens to Israel, S. 199). Dem Orientalisten David Günzburg half er, einen Artikel über die Kabbala (Solov'ev hatte ihn dazu mit einem Vorwort versehen) in einer russischen philosophischen Zeitschrift zu veröffentlichen: D. GINCBURG, Kabbala, mističeskaja filosofija evreev [Die Kabbala, die mystische Philosophie der Juden], in: *Voprosy filosofii i psichologii* [Fragen der Philosophie und Psychologie] 3 (1896), S. 277–300; Solov'evs Einführung dort S. 277–279.

Vertreter der russisch-jüdischen intellektuellen Elite, die meist sowohl über eine jüdische, religiöse als auch über eine russische universitäre Ausbildung verfügten, die nicht durch eine „funktionale Anpassung“, sondern vielmehr durch interkulturelle Kontakte die russische Kultur internalisiert hatten.⁴⁸ Sie waren entschlossene Gegner der Assimilation als „vollständiger Angleichung“ und Aufgabe des Jüdischen. Als einflussreiche Journalisten und Schriftsteller (Gec, Notovič) oder als Finanzmagnaten mit direkter Verbindung zum russischen Hof (Baron Günzburg), als Philosophen (Shlomo Semen Gruzenberg) verstanden sie sich als Repräsentanten russischen Judentums in den Hauptstädten und suchten nach Vereinbarkeit von Staatsmacht und jüdischer Tradition. Sie demonstrierten und betonten absolute Loyalität gegenüber dem russischen Staat, die sie sowohl mit dem Prinzip *dina de-malkhuta dina* („das Gesetz des Staates ist Gesetz“) als auch mit der angestrebten geistigen Umerziehung des jüdischen Volkes, mit einer „Erlösung durch Wissen“⁴⁹ betonten. Von daher versteht sich, dass Solov’evs jüdische Umgebung dem frühen russischen Zionismus kritisch gegenüberstand und dass sie die Lösung der „jüdischen Frage“ nach innen und nicht nach aussen richtete. Auf der anderen Seite waren sie als „öffentliche“ und „aufgeschlossene“ Juden für die Ideologen des russischen Antisemitismus die Verkörperung des (mit Amos Funkenstein gesprochen) „zersetzenden Elements“, das „unter dem Deckmantel der Assimilation den gesunden Organismus der Gesellschaft von innen heraus zu zerstören“ schien.⁵⁰ Am Beispiel der Reaktion auf die akkulturierte jüdische Elite und auf ihre Presseorgane in den beiden russischen Hauptstädten lässt sich das Zusammenspiel geistiger und politischer Faktoren in der Regierungspolitik und in der Ideologie des russischen Antisemitismus während seiner Blütezeit gut beobachten: Dabei ist das Motiv der „Konturierung“ des nationalen Selbstverständnisses durch die Abgrenzung von den jüdischen Intellektuellen gemeint, die für das antisemitische Lager die „Referenzgrößen“ waren.⁵¹

Ein Teil dieser jüdischen Intellektuellen pflegte ein seltsames Ethos: Die entweder nach den Regeln der Halacha (des jüdischen religiösen Gesetzes) lebenden oder sich anders als Juden definierenden aufgeklärten Intellektuellen suchten bei russischen Denkern und Schriftstellern nach einem Hu-

⁴⁸ Vgl. dazu T. MAURER/E.-M. AUCH (ed.), *Leben in zwei Kulturen. Akkulturation und Selbstbehauptung von Nichttrussen im Zarenreich*, Wiesbaden 2000, S. 9–10.

⁴⁹ A. FUNKENSTEIN, *Jüdische Geschichte und ihre Deutungen*, Frankfurt/M. 1995, S. 174.

⁵⁰ A. FUNKENSTEIN, *Jüdische Geschichte*, S. 169.

⁵¹ K. HOLZ, *Nationaler Antisemitismus*, Hamburg 2001, S. 16.

manismus, der einen eindeutig christlichen Charakter hatte. Gefunden haben sie diesen Humanismus bei Solov'ev.⁵²

Solov'evs wichtigste jüdische Bezugspersonen, die zugleich zwei Pole des Spektrums russischen Judentums repräsentieren, waren gewiss Fejwel Gec und Iosif Rabinovič.

[Fortsetzung folgt]

⁵² Eine wichtige und äusserst interessante Quelle dazu sind die bislang unveröffentlichten, an Solov'ev gerichteten Briefe Ruvim Kulišers, eines bemerkenswerten Vertreters des russisch-jüdischen intellektuellen Lebens der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts (Briefe von R. Kulišer an V. Solov'ev, 1886, in: RGALI, F. 446, op. 2, ed. chr. 47). Darin bedankte sich Kulišer nicht nur im Namen der russischen Juden bei Solov'ev für dessen überzeugenden Artikel über den Talmud, sondern verband den Dank mit eigenen Gedanken, die eine Mischung aus orthodoxem Judentum, Haskala und religiösem Universalismus darstellen, der auch gewisse christliche Elemente nicht fremd sind. Geleitet war Kulišer vom Streben nach einer Reform des Judentums, die für Solov'evs jüdische Gesprächspartner ein zentrales Anliegen war.