

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 60 (2004)

Artikel: Vladimir Solov'ev und das Judentum : neue Fragen zu einem alten Thema (Teil II)
Autor: Belkin, Dmitrij
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-960997>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 26.01.2026

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

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

von *Dmitrij Belkin**

Vladimir Solov'ev und Fejwel Gec

Die 21 Jahre währende Bekanntschaft und nur durch kurze Episoden unterbrochene Freundschaft des russischen Philosophen mit dem jüdischen Pädagogen und Publizisten würden genug Stoff für eine eigene Studie geben. Von zentraler Bedeutung sind die Ideenbeziehungen und die gemeinsamen Projekte der beiden. Darüber hinaus war Gec nach dem Tod seines Freundes mit den ihm gewidmeten Broschüren und Aufsätzen massgeblich daran beteiligt, dass sowohl in der russischen als auch in der jüdischen Öffentlichkeit das Bild eines „jüdischen“ Vladimir Solov'ev entstehen konnte.⁵³ Das Ende der 1870er und der Beginn der 1880er Jahre, als sich der inzwischen po-

* Dr. *Dmitrij Belkin*, Nauklerstr. 61, D-72072 Tübingen. – Der erste Teil dieses Beitrages ist im letzten Heft erschienen: *Judaica* 59 (2003), S. 204–218.

⁵³ Folgende Solov'ev gewidmete Veröffentlichungen von Gec sind hier zu nennen:

- Ob otnošenii V. S. Solov'eva k evrejskomu voprosu [Über V. S. Solov'evs Verhältnis zur jüdischen Frage], in: *Voprosy filosofii i psichologii*. Kn. 1 [Buch I] 56 (Januar-Februar 1901), S. 159–198. Dieser Artikel erschien 1901 und 1902 als Separatdruck und wurde in der im Berliner Verlag „Zarja“ („Morgenrot“) erschienenen russischsprachigen Ausgabe der „jüdischen“ Texte Solov'evs abgedruckt. Mit geringen Änderungen erschien der Artikel auch in deutscher Übersetzung des Autors (F. Goetz, *Der Philosoph W. Solowioff und das Judentum. Mit dem Porträt und Autogramm von W. Solowioff und autographischem Brief des Philosophen Fürst S. Trubezkoi*, Riga 1927).
- Pis'ma V. S. Solov'eva F. B. Gecu* [V. S. Solov'evs Briefe an F. B. Gec], St. Petersburg 1909, wieder abgedruckt in der im selben Jahr von E. Radlov und S. Luk'janov veröffentlichten Briefausgabe Solov'evs.
- Darüber hinaus erwähnt Gec Solov'ev in seinen zahlreichen Broschüren zu innerjüdischen Problemen, vgl. M. B. (GEC), *V svete pravdy* [Im Lichte der Wahrheit], ohne Ort 1908, S. 61, und in seiner umfangreichen Korrespondenz.

puläre junge Denker Solov'ev und der Absolvent der Orientalistischen Fakultät der Petersburger Universität Fejwel Gec in einem Petersburger Salon kennengelernt hatten, war auch die Zeit, in der sich Gecs Ausgangsposition in diesem Dialog herausbildete, die Frage nämlich, die Gec an sich selber stellte: Was können Juden im Umfeld der christlichen Intelligenz tun, deren Humanismus nicht bestritten werden kann (Lev Tolstoj, Boris Čičerin, Vladimir Solov'ev; etwas schwieriger war es mit Fedor Dostoevskij und seinem Antisemitismus; die Nähe Solov'evs zu Dostoevskij verwirrte Gec aber zunächst⁵⁴)? Diese Frage bildete auch den Kern einer Verteidigungsstrategie, die sich der junge jüdische Publizist zurechtgelegt hatte: sowohl Selbstverteidigung als auch die Erfahrung, im Namen des russischen Judentums zu sprechen. Gemeint ist damit vor allem sein Buch *Slovo podsudimomu!* (*Das Wort hat der Angeklagte!*) mit einem Vorwort Solov'evs sowie Briefen der Philosophen Boris Čičerin und Solov'ev und der Schriftsteller Vladimir Koroľenko und Lev Tolstoj an den Verfasser. Bereits im Druck, wurde dieses Buch 1891 von der russischen Zensur mit der Begründung verboten: „Der Zensor [V. Rebrov] meint, dass es sich bei diesem Buch um eine schädliche Verteidigung des Judentums (*vrednaja zaščita evrejstva*) auf Kosten des Christentums und der russischen Nation handelt“.⁵⁵

Gleichwohl fand Solov'ev in dem Altersgenossen aus der Provinz

- a. den Lehrer des Judentums auf „intellektuell-alltäglichem“ Niveau: Hebräischstunden, gemeinsames Studium der Tora, der Propheten und des Talmuds, Bekanntschaft mit der *Kashrut* (Speisevorschriften) und sogar die Möglichkeit einer nahezu postmodernen Ironie (einmal schrieb Solov'ev an seinen Freund Gec, dass er zwei orthodoxe Priester bei einem Gespräch über das Schicksal des Christentums mit dem von ihm erhaltenen Wein mit Etikett *kosher la-pessach* bewirtet habe⁵⁶);
- b. den wichtigsten Adressaten für die Verwirklichung seines „Ich kann nicht schweigen!“ (dies der Titel eines Artikels von Lev Tolstoj);
- c. den Träger eines ihm nahestehenden religiösen Ethos (in einem seiner Begleitschreiben für Gec schrieb Solov'ev, dass Gec im Alltag und in

⁵⁴ F. GEC, *Nekotorye vospominanija*, S. 31.

⁵⁵ RGIA (Russländisches Staatliches Historisches Archiv, St. Petersburg) F. 777, op. 4, ed. chr. 52, Delo S. Pb. Cenzurnogo Komiteta 1891g. o bescenzurnoj knige „Slovo podsudimomu!“ [Die Akte des St. Petersburger Zensurkomitees des Jahres 1891 über das nichtzensurierte Buch „Das Wort dem Angeklagten!“] S. 6.

⁵⁶ V. SOLOV'EV, *Pis'mo k F. B. Gecu* (1894) [Brief an F. B. Gec], in: E. RADLOV (ed.), *Pis'ma V.S. Solov'eva* [*V.S. Solov'evs Briefe*]. Band II, St. Petersburg 1909 (Nachdruck: V. SOLOV'EV, *Pis'ma i prilozhenie* [*Briefe und eine Beilage*], Brüssel 1970), S. 181.

seiner Publizistik eine streng konservative Richtung vertrete, allerdings ohne den diese Richtung oft begleitenden Fanatismus⁵⁷).

Für seinen „lieben Freund“ (stets mit diesen Worten wandte sich Solov'ev in seinen Briefen an Gec) wurde der russische Philosoph nicht nur Antriebskraft zu einem Amateurphilosophieren, sondern öffnete ihm viele Türen zu den Salons und Zeitungsredaktionen der russischen Hauptstädte (unter anderem durch Empfehlungsbriefe) und ermöglichte ihm dadurch eine Sozialisierung im russischen Milieu. Umgekehrt war Gec an dem zentralen öffentlichen Ereignis von Solov'evs „jüdischer“ Wirksamkeit aktiv beteiligt, an dem 1890 von Solov'ev verfassten „Protest gegen die antisemitische Bewegung in der russischen Presse“.

In jenem Jahr 1890 waren in *Novoe vremja* (*Neue Zeit*), im *Moskovskij listok* (*Moskauer Blatt*), im *Graždjanin* (*Bürger*) und im *Nabljudatel'* (*Beobachter*) Artikel erschienen, die heftige Angriffe auf das Judentum als Schwerpunkt hatten. Ende 1890 wandten sich Solov'ev und der englische Journalist E. Dillon daher an Lev Tolstoj und boten ihm an, den Text eines kollektiven Protestes gegen diese antisemitische Bewegung in der russischen Presse zu schreiben. Tolstoj antwortete ganz offen: Er traue das Vladimir Solov'ev vollkommen zu und würde den Protest gerne unterschreiben, ihn aber selbst zu schreiben sei er nicht bereit, weil ihm das innere Bedürfnis dazu fehle.⁵⁸ Fejwel Gec brachte den von Solov'ev zusammengestellten Text des Protestes zu Lev Tolstoj. Die noch nicht veröffentlichten Briefe von Gec an Tolstoj und die lakonischen Antworten des Schriftstellers werfen auch ein Licht auf die Beziehung Solov'ev – Gec: „Ihr grosses Herz“, schrieb Gec im Mai 1890 an Tolstoj,

„verhielt sich mit Zartgefühl zu allen moralischen Krankheiten des russischen Geistes [. . .] und Sie können nicht schweigsamer Beobachter der empörenden Verfolgung der russischen Bürger jüdischer Abstammung sein, die seit mehr als 10 Jahren vor Ihren Augen stattfindet“.⁵⁹

⁵⁷ V. SOLOV'EV, Pis'mo k A. N. Majkovu [Brief an A. N. Majkov], ohne Datum, in: E. RADLOV (ed.), *Pis'ma V. S. Solov'eva*. Band II, S. 156.

⁵⁸ Pis'mo L. N. Tolstogo k V. S. Solov'evu [Brief L. N. Tolstoj an V. S. Solov'ev], 15. 03. 1890, in: E. RADLOV (ed.), *Pis'ma V. S. Solov'eva*. Band IV, S. 255. Bemerkenswert ist, dass F. Gec diesen Brief in seinem von der Zensur verbotenen Buch *Das Wort dem Angeklagten!* ohne die hier zitierte Zeile veröffentlicht hatte (S. 3).

⁵⁹ F. B. GEC, Pis'mo k L. N. Tolstomu [Brief an L. N. Tolstoj], 20. 05. 1890, in: F. B. GEC, Pis'ma k L. N. Tolstomu [Briefe an L. N. Tolstoj], in: Otdel rukopisej Gosudarstvennogo Muzeja L. N. Tolstogo, Moskva [Handschriftenabteilung des Staatlichen L. N. Tolstoj Museums, Moskau], S. 2 (Gecs Briefe an Tolstoj werden von mir zum Druck vorbereitet).

Diese Passage sollte den Universalisten Tolstoj an die „jüdische Frage“ als universelles Problem erinnern. Aber gerade mit diesem Universalismus der „jüdischen Frage“ war der Schriftsteller nicht einverstanden, weil er der Auffassung war, die Juden hätten genug Anhänger und Verteidiger. Tolstoj's bewusste Distanzierung vom Judentum wurde von Gec in seiner „innerjüdischen“ Publizistik und Korrespondenz oft kritisiert und mit Solov'ev's Engagement verglichen.⁶⁰ 1890 schrieb Gec an Tolstoj, er verstehe, dass der Schriftsteller sich momentan mit wichtigeren Dingen als dem Eintreten für die Juden beschäftige, er hoffe aber, dass er den „entsprechend Ihrem Briefe“ an Solov'ev zusammengestellten Protest unterschreiben werde.⁶¹

Das Leitmotiv des Protestes war im Grunde das alte, jedoch publizistisch formulierte: Die Lage der Juden ist eine Sache der christlichen Verantwortung, die Zugehörigkeit zur „mosaischen Religion“ kein Grund für ungleiche Rechte, verglichen mit der übrigen Bevölkerung des Reiches. Die Propaganda gegen die Juden in der russischen Presse ist eine Verletzung elementarer Rechte.⁶²

Gegen eine mögliche Publikation des von den Vertretern der russischen liberalen Elite unterschriebenen Protestes wurde in der antisemitischen Presse ein erbitterter Kampf geführt. Der Text des Protestes durfte in Russland nicht veröffentlicht werden. Im November 1890 folgte das endgültige Verbot des Zaren, den Protest in Russland zu publizieren. Diesem Verbot ging ein Brief des Innenministers Durnovo voraus, in dem er schrieb, dass eine Veröffentlichung dieses Protestes nur „den uns missgünstigen Kräften in Europa Nutzen bringen würde“.⁶³ Eine englische Übersetzung erschien im Dezember 1890 in der Londoner *Times* unter dem Titel „The Jews in Russia“.⁶⁴

⁶⁰ Vgl. Gecs unveröffentlichte Briefe an den Philosophen S. O. Gruzenberg: RGALI (Russländisches Staatsarchiv für Literatur und Kunst), F. 151, op. 1, ed. chr. 36, S. 15, der Brief vom 5. 11. 1902.

⁶¹ L. N. Tolstoj hat den „Protest“ unterschrieben. Vgl. F. GEC, Brief an L. Tostoj vom 29. 05. 1890, S. 2.

⁶² Vgl. Protest, in: V. SOLOV'EV, *Sočinenija*. Band II, S. 281–282.

⁶³ RGIA (Russländisches Historisches Staatsarchiv), F. 776, op. 1, ed. 26, S. 27–28a: Vsepoddannejšij doklad Ministra Vnutrennich Del: O literaturnoj dejatel'nosti byvšego professora Moskovskogo Universiteta Solov'eva i o vospreščenii pečatat' v periodičeskich izdanijach sočinennogo im protesta protiv ugnetenija evreev v Rossii [Alleruntertänigster Vortrag des Innenministers: Über die literarische Tätigkeit des ehemaligen Professors der Moskauer Universität Solov'ev und über das Verbot der Veröffentlichung in Periodika des von ihm verfassten Protestes gegen die Unterdrückung der Juden in Russland].

⁶⁴ The Jews in Russia. (From an occasional correspondent), in: *Times*, Nr. 33191, 10. 12. 1890.

Von grosser Bedeutung ist die Wahrnehmung der harmonisierenden Versuche von Gec in bezug auf die jüdisch-russischen Beziehungen im russisch-jüdischen Milieu. Hier ist vor allem die Polemik des Historikers und Publizisten Simon Dubnov (1860–1941) gegen Gec zu nennen. In seinem in der russisch-jüdischen Zeitschrift *Voschod* (*Sonnenaufgang*) veröffentlichten umfangreichen Artikel „Von den Extremen“ kritisierte Dubnov (unter dem Pseudonym „Kritikus“) Fejwel Gecs Broschüre „Was ist Judentum?“ (aus dem Jahre 1885) und speziell seine Vorstellungen von der Nation und ihrer „Mission“. Dubnov wirft Gec und seinem Verständnis von Nation einen stillen Eklektizismus vor. Sein Hauptargument ist dabei die Unmöglichkeit, in die Definition der Nation alle möglichen Merkmale einzuschliessen, ohne die Prioritäten festzustellen. Mit seinen Vorstellungen von einer allumfassenden geistigen und religiösen Bedeutung der jüdischen Nation erinnere ihn Gec an ein Kind, das die Frage, wen es mehr liebe – die Mutter oder den Vater – mit einem – „beide mehr“ beantworte. Dieses Prinzip trete wiederum in Kraft, so Dubnov weiter, wenn Gec das westeuropäische Modell der Emanzipation der Juden kritisiert, die, so Gec, in Europa nur „Bürger mosaischen Glaubens“ sind, und gleichzeitig der Gutherzigkeit des russischen Volkes Komplimente macht. Dubnov berücksichtigt auch Gecs jüdischen religiösen Traditionalismus und bezeichnet eine solche Position als „Vermehrung des Obskurantismus“, die die „muffige Luft der Jeschiwa“ verbreite.⁶⁵ Etwas später polemisierte Dubnov auch gegen den ihm sympathischen Solov'ev, der jeden Nationalismus ablehne. An seine frühere Kritik an Gec abknüpfend, schrieb Dubnov in seinen „Briefen vom alten und neuen Judentum“, dass auch der Nationalismus differenziert betrachtet werden muss: Der defensive, geistig-kulturell ausgerichtete jüdische Nationalismus ist legitim, der Nationalismus einer grossen staatstragenden Nation, die Unterdrückung der kleinen Nationen bedeutet, hingegen nicht und daher zu verurteilen.⁶⁶ Am Beispiel dieser Kontroverse lässt sich zugleich feststellen, wie die Rolle des Judentums von den drei Denkern gesehen wurde, die eine rein politische Lösung der sogenannten jüdischen Frage ablehnten: Dubnov sprach von „kultureller Autonomie“ des Judentums im Zaren-

⁶⁵ KRITIKUS (S. DUBNOV), Sredi krajnostej [Von den Extremen], in: *Voschod* 1885, Nr. 5, S. 26.

⁶⁶ S. DUBNOV, Pis'ma o starom i novom evrejstve [Briefe vom alten und neuen Judentum], in: *Voschod* 1889, Nr. 5, S. 62–68 (letzte vollständige Auflage: R. POZNANSKI [ed.], *Lettres sur le judaïsme ancien et nouveau*, Paris 1989; ein Teil der „Briefe“ wurde relativ früh ins Deutsche übersetzt und im Jüdischen Verlag veröffentlicht: S. DUBNOV, *Die Grundlagen des Nationaljudentums. Autorisierte Übersetzung aus dem Russischen von I. Friedlaender*, Berlin 1905).

reich, Gec betonte die Notwendigkeit einer geistigen und religiösen Selbstvertiefung der jüdischen Nation, die nur so ihrer „Mission“ entsprechen könne. Solov'ev lehnte den gross-russischen Nationalismus ab und sah das Judentum in eschatologischer Perspektive als Teil der von ihm angestrebten universalistischen gottmenschlichen Synthese. Alle drei waren sich allerdings am Ende des 19. Jahrhunderts darin einig, dass die Juden ihre Existenz in Russland fortsetzen und nicht auswandern sollten, weil die Kombination von geistigen, politischen und wirtschaftlichen Faktoren ihnen hier die Möglichkeit für eine Weiterentwicklung bietet. Was Solov'evs Wahrnehmung durch Gec anbelangt, so lässt sie sich vielleicht mit folgenden von Gec in einem Brief an Ernest Radlov (1854–1928), den Herausgeber der russischen Ausgabe der Werke Solov'evs, formulierten Worten festhalten:

„Es kann sein, dass meine jüdische Weltanschauung mich hindert, Vls [Vladimir Solov'evs] religiöse Philosophie zu begreifen, aber ich unterschied in ihr immer zwischen dem *Weg* und dem *Ziel*: Der erste schien mir immer interessant, das Ziel blieb für mich aber immer unbegreiflich und wenig überzeugend. Verzeihen Sie bitte grosszügig meinen Mut und meine Offenheit“.⁶⁷

Iosif Rabinovič und *Neutestamentliches Israel* im Spiegel der Epoche

Die Pogrome der Jahre 1881–1882 waren ein Wendepunkt sowohl für das russische Judentum insgesamt als auch für einzelne seiner Vertreter.⁶⁸ Auch für die Entstehung der von Iosif Davidovič Rabinovič initiierten jüdisch-christlichen Bewegung *Neutestamentliches Israel* im Süden Russlands bildeten sie den Ausgangspunkt. Die wichtigsten Daten zur Geschichte dieser Sekte finden sich in Kai Kjaer-Hansens Buch über Rabinovič und seine messianische Bewegung.⁶⁹ Es fehlt hier jedoch der russische Kontext der Sekte, die nicht zuletzt durch Solov'ev in Russland öffentlich bekannt geworden ist.

⁶⁷ Was Gec mit „Weg“ und „Ziel“ meint, kann vielleicht folgende Passage aus demselben Brief an Radlov erklären: „[. . .] die Interpretation des historischen Dogmas von der Hl. Dreifaltigkeit, wie scharfsinnig und genial in ihrer allumfassenden Synthese sie auch sein mag, ist dennoch willkürlich und kaum beweisbar und hat das innere *Contradictio in adjecto* des ‚Gottmenschen‘, der Erbsünde und des erlösenden Todes keinesfalls behoben“. Vgl. F. GEC, Brief an E. Radlov, ohne Datum (1916), in: Otdel Rukopisej IRLI (Puškinskij Dom) [Handschriftenabteilung am Institut für Russische Literatur] [Puschkinhaus], F. 252, op. 2, N370, S. 69a–70.

⁶⁸ Vgl. J. D. KLIER/S. LAMBROZA (ed.), *Pogroms: Anti-Jewish Violence in Modern Russian History*, Cambridge 1992.

⁶⁹ K. Kjaer-Hansen, *The Herzl of Jewish Christianity. Joseph Rabinowitz and the Messianic Movement*, Edinburgh 1995. Ein Grossteil des Buches wurde ins Russische übersetzt: *Iosif Rabinovič i messianskoe dviženie*, St. Petersburg 1997.

Geprägt von seinen Erfahrungen in Bessarabien, eröffnete Rabinovič 1882 im moldawischen Kišinev das jüdisch-christliche Bethaus *Bethlehem* (*Vifleem*). In seiner im Auftrag des Leipziger Theologen Franz Delitzsch (1813–1890) geschriebenen „Selbstbiographie“ schildert er seine Wandlung vom Chassidismus seiner Familie und ihrer Umgebung hin zu einer von Moses Mendelssohn und Isaak Ber Levinsohn (1788–1860) inspirierten aufklärerischen Denkweise. Die Reformen der Regierung Alexanders II. in Russland und vor allem die Aufhebung der Leibeigenschaft und die Emanzipation der Sklaven infolge des Bürgerkrieges in den Vereinigten Staaten „bestärkten“ ihn in der Hoffnung, „dass nun bald auch die europäische Knechtschaft Israels allenthalben ein Ende nehmen werde“.⁷⁰ Bemerkenswert ist, dass die politischen Ereignisse der Zeit, die Niederlage des „aufgeklärtesten Volks“, der Franzosen, im Krieg gegen Deutschland, von Rabinovič als Grenze und Krise der (nicht nur jüdischen) Aufklärung empfunden wurde.⁷¹ Den gegenwärtigen Zustand des Judentums empfand Rabinovič als innere und äussere Unfreiheit. Diesem Gefühl gab er in seinen für die von A. Zederbaum herausgegebene Zeitung *Ha-Meliz* geschriebenen Korrespondenzen Ausdruck. Als Kišinev während des von Russland unterstützten Befreiungskrieges Serbiens und Bulgariens gegen die Türkei zum Hauptsammelplatz der slawischen Truppen wurde, kam dieses Gefühl von neuem: Rabinovič sah, dass nur das jüdische Volk „in seinem Emporstreben aus der Knechtschaft keinen Beistand findet“.⁷² 1878 schrieb Rabinovič den hebräischen Aufsatz *Sabri maranan werabbanan?* („Wie meint ihr, unsere Herren Rabbiner?“), der in der Zeitschrift *Haboker or* (*Der Morgen ist Licht*) gedruckt wurde und sich mit Fragen der „Besserung“ des geistigen Zustands des Rabbinats und des russischen Judentums insgesamt beschäftigte.⁷³ Schon Ende der 1870er Jahre wurde Rabinovič klar, dass eine „theoretische“ Tätigkeit für die „Rettung“ des Judentums allein keinesfalls genügen würde. Es waren wiederum die Zeitereignisse, die ihn zu seiner „praktischen Tätigkeit“ bewegen haben. Er selbst beschrieb das folgendermassen:

⁷⁰ Joseph Rabinowitschs Selbstbiographie, in: F. DELITZSCH (ed.), *Neue Documente der südrossischen Christenbewegung*, Leipzig 1887, S. 15.

⁷¹ Rabinowitschs Selbstbiographie, S. 16.

⁷² Rabinowitschs Selbstbiographie, S. 20. In einer Zusammenfassung über die Lage der Juden in Russland schrieb M. Virtus zu Beginn des 20. Jahrhunderts für das deutsche Publikum: „Was dem Judentume in Russland noch für Schicksale bevorstehen, das ist schwer zu erraten. Eins ist unzweifelhaft, die Juden haben es satt, Sklaven zu sein“ (M. VIRTUS, *Die Juden*, in: J. MEL'NIK [ed.], *Russen über Russland*, Frankfurt/M. 1906, S. 586).

⁷³ Rabinowitschs Selbstbiographie, S. 20.

„[...] der Tod unseres gerechtigkeitsliebenden milden Kaisers Alexanders II., die in Jelisabetgrad, Warschau, Kiew, Balta und anderen Ortschaften, wo Juden wohnten, ausgebrochenen Judenhetzen und Flucht-Auswanderungen der Verfolgten nach Amerika und Palästina trugen das ihre dazu bei, mich denjenigen erkennen zu lassen, von welchem Mose und die Propheten geschrieben haben, Jesus von Nazaret [...]“.⁷⁴

Die von Rabinovič gegründete jüdisch-christliche Sekte fand eine gewisse Verbreitung in Südrussland. Sie vereinte Elemente des Judentums (Sabbat, Beschneidung) und des Christentums (Anerkennung von Jesus als Messias). Der Höhepunkt in der Geschichte der Sekte und gleichzeitig der Beginn ihres Zerfalls war das Jahr 1885, als Rabinovič in einer methodistischen Kirche in Berlin getauft wurde.⁷⁵ Da dadurch die Vorstellung von der „konfessionellen“ Einmaligkeit der Bewegung *Neutestamentliches Israel* und von Rabinovič als Begründer einer neuen Religion nivelliert wurde, wurden viele Mitglieder der Sekte irritiert, und es kam zu Spaltungen, wenn auch die Sekte *Neutestamentliches Israel* über Rabinovičs Tod 1899 hinaus weiter existierte. Während der Blütezeit wurden die Gottesdienste in Kišinev von 100 bis 150 Teilnehmern besucht.

Solov'evs Stimme war bei weitem nicht die einzige Stimme im Chor der zahlreichen jüdischen und christlichen Reaktionen auf die von Rabinovič ins Leben gerufene Bewegung.

Sowohl der von akkulturierten Kreisen des russischen Judentums herausgegebene *Voschod* als auch der traditionellere *Ha-Meliz* waren sich einig: Die christliche Bewegung hat unter den russischen Juden keine Überlebenschance und wird bald auf die Person ihres Begründers beschränkt sein. Rabinovič hat den russischen Juden keinen guten Dienst erwiesen, indem er die Krisenzeit nach den schweren Pogromen für eine innerjüdische Verwirrung ausnutzte. In der jüdischen Presse wurden Zweifel an Rabinovičs geistiger Gesundheit laut, und man bedauerte, dass die kleine unbedeutende Sekte eines „hirnkranken alten Mannes“ im Westen, unter anderem im Kreis des hochgeschätzten evangelischen Theologen Delitzsch, Resonanz fand.⁷⁶ In seinem schon erwähnten Artikel im *Voschod* „Von den Extremen“ sparte Dubnov nicht mit Kritik an der 1885 publizierte Predigt Rabinovičs im Kišinever Bethaus *Bethlehem*. Kritisiert wurde hier nicht der abtrünnige Jude, sondern

⁷⁴ Rabinowitschs Selbstbiographie, S. 24.

⁷⁵ Siehe dazu K. KJAER-HANSEN, *Herzl*, S. 83–84. Die Geschichte der langjährigen Beziehungen Rabinovičs zu missionarischen Kreisen, hauptsächlich in Deutschland, kann hier nicht dargestellt werden.

⁷⁶ Siehe die Übersetzung eines Artikels über Rabinovič in *Ha-Meliz* 1885, Nr. 71, von F. Delitzsch, in: *Gegen den Melitz*, in: *Fortgesetzte Documente der national-jüdischen christgläubigen Bewegung in Südrussland*, Erlangen 1885, S. 9–12.

der christliche Neophyt, der seinen Hörern das Christentum kaum erklären könne, weil er selber davon nichts verstehe.⁷⁷ In seinen Erinnerungen nannte Dubnov später Rabinovič einen „Gottesnarr“ (*jurodivyj*).⁷⁸

Die Reaktion der russischen Presse auf das *Neutestamentliche[s] Israel* kann man „vorsichtigen Optimismus“ nennen. Da die Artikel über die Sekte meistens in der russisch-orthodoxen Presse erschienen, ging es den Autoren um das Verhältnis der Lehre Rabinovičs zu den Dogmen der Orthodoxen Kirche. Man hat ihm Willkür vorgeworfen und die Tatsache, dass er das „Unbegreifliche“ in der Lehre der Orthodoxen Kirche (vor allem das Dogma von der Hl. Dreifaltigkeit) ablehnte.⁷⁹ Viele der Autoren gingen von der fast traditionell gewordenen These vom „moralischen Niedergang“ des talmudischen Judentums und der Notwendigkeit einer „innerjüdischen“ Lösung der „jüdischen Frage“ aus.⁸⁰ Fast allgemein wurde über die Tatsache geklagt, dass Rabinovič und seine Bewegung nicht zur Orthodoxie, sondern zum Protestantismus neigen.⁸¹

In seinem 1885 veröffentlichten Artikel über das *Neutestamentliche[s] Israel* und seinen späteren Erinnerungen war Solov'ev bemüht, ein anderes Bild von Rabinovičs Bewegung zu entwerfen. Seit ihrer ersten persönlichen Begegnung (1885) hatte Solov'ev in Rabinovič einen „Wohltäter“ (*blagodel'tel'*) gefunden, auch wenn er von seiner bei ihren seltenen Begegnungen dargelegten „Theologie“ nicht viel verstanden hat, geschweige denn übernehmen konnte. Die grösste „Wohltat“ Rabinovičs sei für ihn gewesen, dass er ihm am Beispiel seines eigenen Lebens das Verständnis des Frühchristentums erleichtert hat: Er, Solov'ev, hat auf diese Weise eine Vorstellung vom Typ jener Juden bekommen, die „nach Christus das Christentum geschaffen haben“.⁸² Der gläubige Jude des 19. Jahrhunderts vertrat für Solov'ev die Juden

⁷⁷ KRITIKUS (S. DUBNOV), *Sredi krajnostej*, S. 23–24.

⁷⁸ S. DUBNOV, *Kniga žizni. Materialy dlja istorii moego vremeni. Vospominanija i razmyšlenija* [Das Buch des Lebens. Materialien zur Geschichte meiner Zeit. Erinnerungen und Gedanken], St. Petersburg 1998, S. 121 (eine von E. Hurwicz und B. Hirschberg-Schrader besorgte gekürzte Übersetzung der Erinnerungen Dubnows erschien 1937 im Verlag Jüdische Buchvereingung in Berlin unter dem Titel *Mein Leben*. Eine vollständige deutschsprachige Ausgabe der Erinnerungen Dubnows befindet sich in Vorbereitung).

⁷⁹ A. S., *Po povodu stat'i: A. Lion: Iosif Davidovič Rabinovič, kak predstavitel' novogo evrejskogo tolka* [Aus Anlass des Artikels: Iosif Davidovič Rabinovič als Vertreter einer neuen jüdischen Glaubenslehre], in: *Kišinevskie eparchial'nye vedomosti* [Nachrichten der Kischinever Diözese] 2 (1887), S. 127–130.

⁸⁰ *Raznye izvestija i zametki* [Verschiedene Nachrichten und Notizen], in: *Cerkovnyj vestnik* [Der Kirchenbote], St. Petersburg 6 (1885), S. 123.

⁸¹ Siehe z. B. *Letopis' cerkovnoj žizni. V Rossii i zagranicej* [Chronik des kirchlichen Lebens. In Russland und im Ausland], in: *Cerkovnyj vestnik* 13 (1886), S. 238.

⁸² V. Solov'ev, *Iosif Davidovič Rabinovič*, in: S. SOLOV'EV, *Sočinenija*. Band II, S. 651.

des 1. Jahrhunderts, die eine „geistige Knospenbildung“ (*počkovanie*), eine Aufeinanderfolge des Alten und Neuen Testaments ermöglichten.⁸³ Solov'ev greift dabei auf das kurze, aus 7 Punkten bestehende Credo Rabinovičs (es gab auch ein ausführliches, 25 Punkten umfassendes) zurück und schliesst, dass die kirchliche Dogmatik Rabinovič noch fremd sei, während er den wichtigsten Teil der apostolischen Lehre, nämlich die Lehre von Jesus als Messias, richtig wiedergibt. Wichtig ist Solov'ev, dass Rabinovič bestätigt, dass die kirchliche Lehre auf alttestamentlichen „Verheissungen“ (*obetovanija*) beruht.⁸⁴ Sein Argument: Im Glaubensbekenntnis der Sekte *Neutestamentliches Israel* kann man keine formale Definition der Dreifaltigkeit Gottes finden; diese Definition ist aber auch weder im Apostolischen noch im Nicäno-Konstantinopolitanischen Credo zu finden. Nach Solov'evs Meinung muss man zwischen der „künstlichen Vereinfachung des Christentums“ im „protestantischen Rationalismus“ und der „organischen Einfachheit“ der „ursprünglichen messianischen Tatsache“ unterscheiden. Aus dem letzteren sei die Universale Kirche (*Vselenskaja Cerkov'*) hervorgegangen.⁸⁵ Mit Blick auf die russische Regierung meinte er, dass sie einen Fehler macht, wenn sie die Bewegung *Neutestamentliches Israel* dem Protestantismus und damit einer „negativen Richtung“ zuordnet.⁸⁶

Die Erlaubnis der Regierung, eine „besondere jüdische religiöse Richtung“ (*osobyj evrejskij religioznyj tolk*) zu bilden,⁸⁷ bedeutete keinesfalls, dass die Behörden wussten, was dieser „Richtung“ weiter zuzutrauen und zu erlauben sei. An den Heiligen Synod wurden Briefe gerichtet, in denen das Bedauern über die Tatsache geäußert wurde, dass die Sekte *Bnej Israel, Bnej Brit Chadasha* („Söhne Israels, Söhne des Neuen Testaments“) erlaubt wurde: Sie sei nichts anderes als eine Umgestaltung aller Dogmen der christlichen Religion „auf jüdische Weise“ (*na evrejskij lad*) und sei *de facto* keinesfalls nur nach dem Plan eines armen jüdischen Kleinbürgers Rabinovič entstanden, sondern in erster Linie nach dem des Weltjudentums.⁸⁸ Eine etwas ausgewogenere, aber gleichfalls ablehnende Position vertrat Konstantin Pobedonoscev. Die Idee einer Annäherung der Juden an die Christen in Russ-

⁸³ Ebenda.

⁸⁴ V. SOLOV'EV, *Novozavetnyj Izrail'* [Das Neutestamentliche Israel], in: S. SOLOV'EV, *Sočinenija*. Band II, S. 197–198.

⁸⁵ Ebenda, S. 199–200.

⁸⁶ Ebenda, S. 200–201.

⁸⁷ RGIA (Russländisches Historisches Staatsarchiv), f. 821, op. 8, d. 345, (Departament duchovnych del inostrannyh veroispovedanij) [Departement der geistlichen Angelegenheiten der ausländischen Konfessionen], S. 1–2.

⁸⁸ Ebenda, S. 8a–9.

land nannte er „einen Traum“, für dessen Realisierung es aber keine Anhaltspunkte gebe. Die Entwicklung jeder Sekte hat bisher gezeigt, dass sie nach dem Tode ihres Begründers in jede beliebige Richtung abdriften könne. Diese Zweifel sind um so verständlicher, wenn man bedenkt, dass die Sekte das Dogma der Dreifaltigkeit aus ihrer Lehre ausschliesst und Christus nicht direkt „Gott“ nennt.⁸⁹ Das alles macht „äusserst rationalistischen Lehren“ den Weg frei, die dem russischen Volk fremd sind; genau so fremd ist ihm eine Art Vereinigung mit dem Judentum, wofür die Geschichte der russischen Sekten mit starken jüdischen Einflüssen, wie die *židovstvujuščie* („Judaisierer“) und *subbotniki* („Sabbater“) deutlich zeigt.⁹⁰ Dies alles gab Pobedonoscev Anlass, dem Minister des Inneren vorzuschlagen, Rabinovičs Sekte nicht als eine besondere Lehre, sondern nur als eine „bei uns geduldete“ protestantische Kirche anzuerkennen,⁹¹ was die Behörden auch taten.

Solov'ev hat dagegen in Rabinovičs Verbindung mit den (hauptsächlich) deutschen protestantischen Kreisen Anlass für eine Analogie gefunden: Die Bekanntschaft mit Franz Delitzsch, seinen Werken und den Werken anderer moderner protestantischer Hebraisten legitimiere einen Vergleich Rabinovičs mit den ersten Judenchristen: Was für sie die hellenistische Philosophie war, ist für Rabinovič die deutsche Bibelkritik gewesen. Ähnlich dem Apostel Paulus, der trotz seiner hellenistischen Bildung Dinge geredet hat, die für die Griechen „Torheit“ (*bezumie*) gewesen sind, ist auch Iosif Rabinovič, trotz seiner „Zugeständnisse“ an die „negative Kritik“, stets ein „biblisch-kabbalistischer Judenchrist“ geblieben, der „nach seinem Glauben lebt“.⁹²

Man kann Solov'ev und seine Sicht der Bewegung *Neutestamentliches Israel* insofern mit der Einstellung von Franz Delitzsch vergleichen, als für beide die Idee des Messianischen eine prägende Rolle spielte. Delitzsch und Solov'ev betonten (jeder auf seine Weise) die Rolle Israels als Träger der Messias Hoffnung und glaubten, trotz ihrer unterschiedlichen Eschatologie, dass Israel in besonderer Weise berufen sei, „die Welt für diese Hoffnung und also für die Erlösung offenzuhalten“.⁹³

⁸⁹ Ebenda, S. 42–42a.

⁹⁰ Ebenda, S. 43–43a.

⁹¹ Ebenda, S. 43a.

⁹² V. SOLOV'EV, Iosif Davidovič Rabinovič, S. 655.

⁹³ Vgl. D. PLÜSS, *Das Messianische – Judentum und Philosophie im Werk Emmanuel Levinas*, Stuttgart, Berlin, Köln 2001 (= Judentum und Christentum 8), S. 67–68.

Fazit: Der öffentliche Kontext

Am 3. Mai 1914 fand eine Sitzung der Petersburger Religions-philosophischen Gesellschaft statt, die der Besprechung des von Shlomo Semen Gruzenberg (1875–1938),⁹⁴ einem russisch-jüdischen Philosophen und Bekannten Solov'evs, gehaltenen Vortrags „Die alttestamentliche Moral in der Interpretation V. S. Solov'evs“ gewidmet war.⁹⁵ In der Diskussion wurde auf den Moskau-Besuch des deutsch-jüdischen Philosophen Hermann Cohen hingewiesen und auf die Tatsache, dass die Moskauer Religions-philosophische Gesellschaft (die Solov'evs Namen trug) sich geweigert hatte, ihn in Moskau einen Vortrag halten zu lassen.⁹⁶ Als Argument wurde von den Moskauer Philosophen „Meinungsverschiedenheit“ (*nesoglasie vo vzgljadach*) genannt.⁹⁷ Die diskutierenden Vertreter der Petersburger Gesellschaft betonten die Tatsache, dass Cohen als Jude nach Moskau gekommen sei, um über das Judentum zu sprechen und so dem russischen Antisemitismus zu widersprechen.⁹⁸ Solov'ev dagegen gehöre mit seinen „jüdischen Schriften“ zu den „Eigenen“ (*svoi*), deren man sich nicht so einfach hätte erwehren können; und er habe einerseits vom Judentum gesprochen, andererseits dabei immer ein innerchristliches Problem gesehen; man spürt bei ihm, „dass sie [die „jüdische Frage“] unser Problem und nicht das der Juden“ ist.⁹⁹ Einig waren sich die Teilnehmer der Diskussion über Gruzenbergs Vortrag in ihren Appellen an die russische Gesellschaft:

⁹⁴ S. Gruzenberg verfasste unter anderem den Artikel über Vladimir Solov'ev für die russischsprachige *Jüdische Enzyklopädie* (*Evrejskaja Enciklopedija*, Band XIV, St. Petersburg 1912, S. 445–447).

⁹⁵ RGALI (Russländisches Staatsarchiv für Literatur und Kunst, Moskau), f. 2176, op. 1, ed. 13: Stenogramma zasedanija obščestva po obsuždeniju doklada S. O. Gruzenberga „Vetchozavetnaja moral' v istolkovanii V. S. Solov'eva. 3 maja 1914“ [Stenogramm einer Sitzung der Religionsphilosophischen Gesellschaft über die Diskussion von S. O. Gruzenbergs Vortrag „Die alttestamentliche Moral in V. S. Solov'evs Interpretation, 3 Mai 1914].

⁹⁶ Cohens Vortrag fand am 25. April 1914 in St. Petersburg statt. Vgl. RGALI, f. 2176, op. 1, ed. chr. 12.: Stenogramma zasedanija obščestva po obsuždeniju doklada G. Kogena „Suščnost' iudejskoj religii“ [Stenogramm einer Sitzung der Religions-philosophischen Gesellschaft über die Diskussion von H. Cohens Vortrag „Das Wesen der jüdischen Religion“]. Bereits 1915 erschien in St. Petersburg die Studie (*očerk*) über H. Cohen von A. GURLJAND, *German Kogen i ego filosofskoe obosnovanie evrejstva* [*Hermann Cohen und seine philosophische Begründung des Judentums*].

⁹⁷ RGALI, Diskussion von Gruzenbergs Vortrag, S. 26.

⁹⁸ Ebenda, S. 28.

⁹⁹ Ebenda, S. 25.

„Warum fühlt unsere Gesellschaft nicht wie V. Solov'ev? Und warum fühlen diejenigen in der russischen Gesellschaft, die sich religiösen Fragen zuwenden, nicht so? Und wenn jemand fühlt wie Vladimir Solov'ev, warum dann ohne das religiöse Element?“¹⁰⁰

Diese von russischen Denkern an der Schwelle der grössten Krise der russischen Geschichte aufgegriffenen Probleme sind für den damaligen russischen öffentlichen Diskurs zentrale Themen gewesen. Solov'ev hatte eine kontextorientierte Theologie und politische Publizistik betrieben. Seine Äusserungen über die „Fremdstämmigen“ (*inorodcy*) und vor allem über die Juden waren keinesfalls kontextneutral. Er hat Gott „im Zusammenhang von menschlicher Befreiung und Emanzipation gedacht“.¹⁰¹ War Solov'ev ein Ideologe? In gewissem Sinne ja, wollte er mit seinen Ideen öffentliche Reaktion beanspruchen und Politik machen; „christliche Politik“ nämlich.¹⁰² Für die Machthaber war das durchaus nicht nur lächerlich. Gab es doch unter den einflussreichen Mitgliedern der liberalen politischen Elite auch Anhänger Solov'evs, z. B. zwei Politiker und Publizisten, die in vieler Hinsicht die innen- und aussenpolitische Linie der Politik von Sergej Witte (1849–1915) geprägt hatten: der einflussreiche Herausgeber der Zeitung *Sankt-Peterburgskie Vedomosti* E. E. Uchtomskij und Fürst A. D. Obolenskij, der zunächst verschiedene Regierungsämter innehatte und 1905–1906 im Kabinett Witte Oberprokurator des Heiligen Synod war und den Text des Oktobermanifestes von 1905 verfasst hatte. Man kann von einer komplizierten und seltsamen „Begegnung“ des politischen Idealismus eines Solov'ev und des Pragmatismus eines Witte hinsichtlich der „jüdischen Frage“ sprechen. Für den idealistischen Philosophen und den pragmatischen Politiker bildete die jüdische Problematik zu Beginn der 1890er Jahre einen Rahmen, innerhalb dessen die Diskrepanz zwischen der fortschreitenden Modernisierung und Industrialisierung des Landes und den Versuchen, es ideologisch rückwärts zu führen oder es zumindest „einfrieren zu lassen“ (*podmorožit*), um mit dem Philosophen K. Leont'ev zu sprechen, offensichtlich wurde. Allerdings schien es in den 1890er Jahren für kurze Zeit so, dass die tagespolitischen Auseinandersetzungen zwischen dem rückwärtsgewandten Innen-

¹⁰⁰ Ebenda.

¹⁰¹ Vgl. dazu W. G. JEANROND, Zur Hermeneutik postmoderner Öffentlichkeit: Gottesbegriff und Alterität, in: E. ARENS/H. HOPING (ed.), *Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?*, Freiburg, Wien 2000, S. 86–88.

¹⁰² Vgl. dazu E. Radlov in seiner Monographie über Solov'ev: „Die jüdischen und polnischen Freunde Solov'evs können vorzugsweise Politiker genannt werden, denn ihre Annäherung an den Philosophen geschah ursprünglich auf einer politischen Ebene“ (E. RADLOV, *Vladimir Solov'ev. Žizn' i učenie* [*Vladimir Solov'ev. Leben und Werk*], St. Petersburg 1913, S. 27).

ministerium und dem liberaleren Finanzministerium einen interessanten ideengeschichtlichen Hintergrund hatten und die Notwendigkeit der Rechte für die „Fremdstämmigen“ nicht nur im *Gosudarstvennyj Sovet* („Staatsrat“) oder *Senat* besprochen wurde, sondern von denselben Personen auch in Solov'evs Zimmer im Petersburger Hotel „Angleterre“.¹⁰³

Die Angriffe gegen die Juden, gegen die Solov'ev und ein Teil der Liberalen der russischen Hauptstädte zu Beginn der 1890er Jahre zu Felde zogen, wurden vom antisemitischen Lager zu etwas Defensivem stilisiert, als Verteidigung gegen die objektiv herrschende, kaum sichtbare Kraft des Zynismus und des Geldes. Wichtig in dieser Situation war, dass die russischen Liberalen mit ihrem nicht veröffentlichten Protest gegen den Antisemitismus der russischen Presse ein Mitspracherecht der russischen Gesellschaft beansprucht hatten. Das geschah, mit Andreas Renner gesprochen, auf einer „symbolischen“, theoretischen, „nicht institutionellen Ebene“,¹⁰⁴ die aber zu dieser einen direkten Bezug hatte. War der russische Nationalismus in seiner konservativen und panslawistischen Form in den 1880er und 1890er Jahren ein unmittelbares, direktes Instrument der Macht, so war es wichtig, dass auch im Falle eines scheinbar von der Wirklichkeit entfernten Philosophen das Zusammenspiel zwischen der Theorie und der Praxis funktionierte und, wenn nicht eine Alternative, dann zumindest eine neue Konstellation im intellektuellen Diskurs schuf. Die Juden waren für bestimmte Kreise in Moskau und St. Petersburg der letzten 20 Jahre des 19. Jahrhunderts keine rein philosophische Abstraktion (Konstruktion) mehr, wie es bei den frühen Slawophilen der Fall war: Es wurde nämlich kommuniziert und diskutiert. Solov'ev stand im Zentrum dieser Diskussionen.

Was aber hiess das für die russische Öffentlichkeit? Dies ist nicht eine Frage nach der Relevanz des Denkers Solov'ev, die ausser Zweifel steht, sondern eine nach der Struktur und dem Wesen des öffentlichen Kontextes in Verbindung mit seiner Tätigkeit. Solov'ev gehörte, wenn auch nicht in dem Mass wie Lev Tolstoj oder Fedor Dostoevskij, zum intellektuellen Establishment Russlands, das die öffentliche Meinung beeinflusste. Sein christlicher Humanismus und seine Judenfreundlichkeit konnten zwar nicht die Ideologie einer nationalen Bewegung werden, bildeten aber ein starkes po-

¹⁰³ Dazu ausführlicher in: B. MEŽUEV, Vladimir Solov'ev i peterburgskoe obščestvo 1890-ch godov [Vladimir Solov'ev und die Petersburger Gesellschaft der 1890er Jahre], in: I. BORISOVA/A. KOZYREV (ed.), *Solov'evskij sbornik*, Moskau 2001, S. 412–413.

¹⁰⁴ Vgl. A. RENNER, *Russischer Nationalismus und Öffentlichkeit im Zarenreich 1855–1875*, Köln, Weimar, Wien 2000 (= Beiträge zur Geschichte Osteuropas 31), S. 291.

litische und kulturelle Weltbild und stellten vor dem lesenden Publikum, das waren die fünf- bis siebentausend Abonnenten der „dicken Zeitschriften“ (*tolstye žurnaly*), Fragen nach der Rechtfertigung einer geistigen Wende des früheren Slawophilen und nach den Gründen seines Interesses für das Judentum. Mit seiner Sicht der „jüdischen Frage“ hat er auch auf die Bedeutung und Rolle der ethisch-moralischen sowie der konkretpolitischen Seite dieser Frage im öffentlichen Diskurs hingewiesen.

Was bedeutete das für die russische religions-philosophische Kultur? Mit seinen Vorgängern und hauptsächlich mit seinen Nachfolgern teilte Solov'ev den Gedanken oder besser gesagt: den Glauben daran, dass die Juden eines Tages Jesus von Nazareth als ihren wahren Messias anerkennen werden. Im Unterschied zu Dostoevskij, zu den Slawophilen und zu Lev Tolstoj aber hat Solov'ev nicht nur die Rolle des antiken, sondern auch die positive religiöse und soziale Bedeutung des zeitgenössischen Judentums anerkannt. Dem klassischen Schema der Ablösung des Alten Testaments durch das Neue, des „Gesetzes“ durch die „Gnade“, stellte er eine gewisse Parallelisierung und einen direkten Vergleich von „hier und jetzt“ gegenüber. Er war sich der aktuellen Krise des russischen Christentums durchaus bewusst, und seine Äusserungen über die „jüdische Frage“ sind in diesem Kontext zu betrachten. Solov'ev war ausserdem einer der wenigen, die die Aufklärung nicht als ein Objekt des erbitterten Kampfes, sondern als eine Stufe der Religionsgeschichte betrachteten. Dies zu betonen scheint nach der Veröffentlichung der bisher unbekanntenen Seiten der *Dialektik des Mythos* des berühmten russisch-sowjetischen Philosophen und Solov'ev-Interpreten Alexej Losev (1893 – 1988) vor gut einem Jahr wichtig: Denn diese Seiten bilden eine seltsame Mischung aus antiaufklärerischen Vorurteilen und klassischem Antisemitismus.¹⁰⁵

Zusammen mit Gestalten wie Friedrich Nietzsche oder Fedor Dostoevskij sorgte Solov'ev für ernsthafte Probleme bei den späteren Rezipienten. Bei der Wahrnehmung seiner „jüdischen“ Seite ging die Schere der Rezeption weit auseinander: Seine Ideen waren sowohl dem Ideologen des russischen Antisemitismus und russischen Verbreiter der sogenannten Protokolle der Weisen von Zion, Sergej Nilus (1862 – 1929), als auch einem der geistigen Führer des orthodoxen Judentums des 20. Jahrhunderts, Rav Kook (1865 – 1935), wichtig.¹⁰⁶

¹⁰⁵ A. LOSEV, *Dialektika mifa* [*Dialektik des Mythos*], Moskau 2001, S. 433–434.

¹⁰⁶ Zu S. Nilus' Rezeption der Ideen Solov'evs siehe M. HAGEMESTER, Vladimir Solov'ev and Sergej Nilus: Apocalypticism and Judeophobia, in: W. VAN DEN BERKEN/M. DE COURTEN/E. VAN DER ZWEERDE (ed.), *Vladimir Solov'ev: Reconciler and Polemicist*, S. 287–296. Die Rezeption der Ideen Solov'evs durch Avraham

Solov'evs Beschäftigung mit dem Judentum bedeutete einen Durchbruch des russischen Denkens zur Moderne: Solov'ev, der im Milieu nationalromantischer Vorstellungen aufgewachsen war und dort als Denker geformt wurde, bereitete durch die Entfaltung seiner Ideen und durch Versuche, sie in die Praxis umzusetzen, diesen Durchbruch vor. Die hier aufgezeigten Schwankungen Solov'evs zwischen „Romantik“ und „Aufklärung“ dürfen allerdings nicht als eine letzten Endes fortschrittliche Bewegung des Philosophen vom „Schlechteren“ zum „Besseren“ angesehen werden. Vielmehr dient diese intellektuelle Konstruktion dem Verständnis der für die russische Moderne kennzeichnenden Begegnung eines christlichen Denkers mit dem Judentum, die „im Horizont der Suche nach Gott unter den Bedingungen der Säkularisation“ steht.¹⁰⁷

Yitshak Ha-Cohen Kook (Rav Kook) behandelt der schon erwähnte Artikel von H. BAR-YOSSEF, *The Jewish Reception*, S. 376–377.

¹⁰⁷ Vgl. dazu Maria Deppermanns Thesen über die russische Moderne als eine „metaphysische Revolte“ in: M. DEPPERMAN, *Experiment der Freiheit. Russische Moderne im europäischen Vergleich. Thesen zu einem Projekt*, in: *Newsletter Moderne. Zeitschrift des Spezialforschungsbereichs Moderne – Wien und Zentraleuropa um 1900* 4 (2001) Nr. 2, S. 14–17; hier zitiert nach der Internetveröffentlichung <http://www.kakanien.ac.at/beitr/materialien/MDeppermann1.pdf>.