ISSN 1560-6325 ISBN 978-3-901989-42-1 € 16,–

polylog

43 2020

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

Interkulturelle und dekoloniale Perspektiven auf **feministisches Denken**

Mit Beiträgen von PATRICIA MCFADDEN, JIMENA NÉSPOLO, NKIRU NZEGWU, MARIA LUGONES, EVERT VAN DER ZWEERDE, BENJAMIN BAUMANN und anderen

7
PATRICIA MCFADDEN
Standpunkt: Sexuelle Selbstbestimmung als Recht der Frau

19
JIMENA NÉSPOLO
Körper und Textualitäten
Subjektivierungsformen und Praktiken des Widerstands gegen Gewalt gegen Frauen im heutigen Argentinien

35
NKIRU NZEGWU
Ọkụ Extenders: Women, Sacrality, and Transformative Art

55
MARIA LUGONES
Auf dem Weg zu einem dekolonialen Feminismus

77
EVERT VAN DER ZWEERDE
Zwischen Mystik und Politik
Kontinuität und Grundmuster im Denken Vladimir Solov'ëvs

101
BENJAMIN BAUMANN
Same same but different
Eine romantische Dekonstruktion des paradoxografischen Trends in den gegenwärtigen Thai Studien

131
Rezensionen

150 bestellen

152 Impressum

EVERT VAN DER ZWEERDE

Zwischen Mystik und Politik

Kontinuität und Grundmuster im Denken Vladimir Solov'ëvs

ABSTRACT: Vladimir Solov'ev, informal »founder« of the current of Russian religious philosophy which gained some prominence in the early 20th C with thinkers like N. Berdyaev, S. Frank and S. Bulgakov, based his social and political philosophy as well as his program of »Christian politics« (an attempt to bring the world as close to the Kingdom of God as possible, while steering clear from any idea of »building« God's Kingdom on Earth) on a series of personal mystical encounters with Sophia, understood by him as, simultaneously, Eternal Femininity, Divine Wisdom and World Soul. The paper argues that this vision remained the foundation of his entire world-view, despite the fact that he initially articulated a more »utopian« vision of a world-encompassing »free theocracy«, while later in his career he elaborated, in *Opravdanie dobra* [The Justification of the (Moral) Good], a more realistic, but still »ideal-theoretical« vision of a just Christian state. Highlighting the tension between Solov'ev's advocacy of a free and plural sphere of public debate and his own »prophetic« position based on privileged access to divine wisdom, the paper ends with a discussion of the intrinsic and unsolvable tension between religion and politics, and with the claim that there is a fundamental opposition between holistic mystical visions and a recognition of the political, understood as the ubiquitous possibility of both conflict and concord among humans.

KEYWORDS: mysticism, divine wisdom, Sophia, sophiology, holism, Christian politics

Evert van der Zweerde ist Professor für philosophische Ethik und politische Philosophie an der Radboud Universität in Nijmwegen/Niederlande.

e.vanderzweerde@ftr.ru.nl

Votre parole, ô peuples de la parole, c'est la théocratie libre et universelle, la vraie solidarité de toutes les nations et de toutes les classes, le christianisme pratiqué dans la vie publique, la politique christianisée; c'est la liberté pour tous les opprimés, la protection pour tous les faibles, – c'est la justice sociale et la bonne paix chrétienne.

Vladimir Solov'ëv, 1889[1]

Eine »Totalvision« der Wirklichkeit, die auf explizite, mystische Begegnungen mit Sophia zurückgeht.

Solovyov's visions, if indeed they occurred – or rather, in whatever way we can understand them to have occurred – arose in his own consciousness from his own intimate experiences, unique to him.

Judith Deutsch Kornblatt, 2009[2]

EINLEITUNG

Im ausgehenden 19. Jh. bildete sich in Russland eine weltanschauliche Strömung heraus, die heute meistens als »russische religiöse Philosophie« bezeichnet wird. Der »Gründer« dieser Strömung, Vladimir Sergeevič Solov'ëv (1853–1900),[3] hat die meisten grundlegenden Ideen dargestellt; sie wurden von Nachfolgern wie Nikolaj Berdjajev (1874–1948), Sergej Bulgakov (1871–1944) und Semën Frank (1877–1950) weiterentwickelt. Dieser Beitrag beschränkt sich weitgehend auf Solov'ëv, bespricht die anderen aber in einem Ausblick. Sowohl in Bezug auf Solov'ëv wie in Bezug auf mehrere Nachfolger wird auf andere Veröffentlichungen verwiesen, die das Bild ergänzen dürften.

Obwohl die Strömung kaum als eine Schule betrachtet werden kann, und ihre Vertreter sehr verschiedene Positionen vertraten, gibt es zwei Merkmale, die ihre Einheit stiften. Zum einen vereint sie eine »Totalvision« der Wirklichkeit, die über eine sogenannte »Sophiologie« auf explizite, mystische Begegnungen mit Sophia – der göttlichen Weisheit des Alten Testaments sowie der Weltseele des Neoplatonismus und der Gnostik – zurückgeht. Zum anderen haben die meisten Vertreter dieser Strömung sich stark für ethische, sozial-ökonomische und politische Fragen interessiert und in den meisten Fällen auch versucht, eine auf der erwähnten Totalvision beruhende »christliche Politik« zu entwickeln.

Unser Bild von dieser Strömung wird durch die Tatsache verzerrt, dass sie im sowjetischen Russland ab 1920 bzw. in der UdSSR ab 1922 zunehmend unterdrückt wurde: Frank, Berdjajev und Bulgakov wurden ausgewiesen, Pavel Florenskij (1882–1937) starb im Lager; ihre Werke waren weitgehend unauffindbar. In der Emigration existierte die »russische religiöse Philosophie« aber bis nach dem 2. Weltkrieg und in Russland gewann sie ab den späten 1980er Jahren eine neue Popularität.

Im ersten Teil dieses Kapitels schildere ich den Hintergrund dieser wichtigen Strömung, wobei ich die Spezifik des russischen Kontextes im ausgehenden 19. Jh. hervorhebe. Im zweiten Teil gehe ich auf Leben und Werk ih-

1 Soloviev: *Sophia*, 15of.

2 Kornblatt: *Divine Sophia*, 4.

3 Der Name Solov'ëv wird in den meisten Sprachen, auch in der deutschen, sehr unterschiedlich transkribiert – in diesem Aufsatz lasse ich es bei der jeweiligen Version: es sollte keine Verwirrung geben, da keine ähnlichen Personennamen auftreten.

res Urhebers ein. Der dritte Teil richtet sich näher auf die sozial- und politisch-philosophischen Einsichten von Vl. Solov'ëv, und der vierte Teil analysiert das grundlegende Problem der Vermittlung von Religion und Politik, was in einen hypothetischen Ausblick mündet.

1. Hintergrund und Kontext

Das Verhältnis von Staat und Kirche in Russland ist traditionell ein anderes, als man es in der westlich-christlichen Welt kennt, einerseits, weil Reformation und Gegenreformation die Welt des orthodoxen Christentums kaum erreicht haben, andererseits, weil die orthodoxe(n) Kirche(n) zwar immer mit der weltlichen Macht verbunden gewesen sind, aber im Gegensatz zur römischen Kirche selbst nie zu einer weltlichen Macht wurden.

Erstens muss hier das byzantinische Erbe ins Auge gefasst werden: überwiegend ist hier das Modell eines »symphonischen« Verhältnisses zwischen *Imperium* (Caesar) und *Sacerdotium* (Patriarch).[4] Dieses Verhältnis droht immer von einer fragilen Situation der gleichberechtigten »Arbeitsteilung« in Richtung eines *Cäsaropapismus* zu entarten, d. h. in Richtung eines hierarchischen Verhältnisses, in welchem der Kaiser dem Patriarchen übergeordnet ist und dabei selbst sakralisiert wird. Die umgekehrte Entartung, eine Hierokratie/Priesterherrschaft [*Papocäsarismus*], ist zwar denkbar, historisch aber nicht aufgetreten (jedenfalls nicht in Byzanz – man kann vielleicht an den heutigen Iran seit der islamischen Revolution 1979 denken, oder an Genf zur Zeit Johannes Calvins). In der historischen Entwicklung haben die orthodoxen Kirchen mit wechselndem Erfolg versucht, von den politischen Autoritäten unabhängig zu bleiben und in der Symphonie eine eigene Partie zu spielen; der dafür bezahlte Preis ist eine einseitige Fokussierung auf das Kirchenleben, die persönliche Moral und Erlösung, und eine tendenzielle Abwendung von weltlichen, einschließlich politischen, aber auch von wirtschaftlichen Dingen.

... überwiegend ist hier das Modell eines »symphonischen« Verhältnisses zwischen *Imperium* (Caesar) und *Sacerdotium* (Patriarch).

Ab 1453 AD, nach dem Fall Konstantinopels, bzw. seiner Öffnung für den Islam im Jahre 857 H (je nachdem, aus welchem Blickwinkel man es betrachtet), hat sich der Schwerpunkt des orthodoxen Christentums in nordöstliche Richtung verschoben. Die Verselbständigung der russischen Orthodoxie – bereits autokephal seit 1448 und dann mit einem eigenen, von den anderen orthodoxen Kirchen anerkannten Patriarchen seit 1589 – ging einher mit der Idee des »dritten Rom«: Nach dem Fall des ersten und des zweiten Rom sei es jetzt Moskaus Aufgabe, das Christentum für die ganze Menschheit zu bewahren und zu verteidigen, ein Anspruch, der bis heute erhoben wird.[5] Dabei richtet man sich kritisch

4 Siehe dazu Kostjuk: *Begriff des Politischen*, bes. Kap. I, »Geschichtliche Wurzeln des orthodoxen Politikbegriffs« und Van der Zweerde: *Permanente Asymmetrie*.

5 Z. B. von Metropolit Illarion im Moskauer Patriarchat: »Wir müssen nicht einen kräftigen Islam fürchten, sondern ein schlaffes Christentum [Мы должны бояться не сильного ислама, а слабого христианства].« https://mospat.ru/

gegen das erste, das päpstliche Rom, dessen Oberhaupt man zwar als Patriarchen anerkennt, dessen Titel als Papst der ganzen Christenheit aber abgewiesen wird, ausgesprochen polemisch gegen den Protestantismus, der als Absage der Idee einer Tradition und als Manifestation eines individualistischen und rationalistischen Prinzips verstanden wird, und recht aggressiv gegen neuere, charismatische und andere Bewegungen im weiten Rahmen der christlichen Tradition, zum Beispiel die Zeugen Jehovahs, die Mormonen oder die Pfingstgemeinde.

Religiöses, philosophisches und politisches Denken hatte es in Russland gleich schwer, ...

Ab 1652 führte der Moskauer Patriarch Nikon eine Kirchenreform durch, die inhaltlich eine Rückkehr zum byzantinischen Ritus bedeutete, faktisch aber zu einem Schisma führte, wobei die sogenannten Altgläubigen oder Altritualisten (староверцы bzw. старообрядцы, von der offiziellen Kirche aber *raskol'niki* [раскольники], also Schismatiker genannt) zur eigenen Tradition hielten. Im hochsymbolischen Jahre 1666 schloss die Synode der ROK die Schismatiker aus; dadurch bildete sich ein engeres Verhältnis zwischen Kirche und Staat. Einige Jahrzehnte später brach Peter der Große den Widerstand der Kirche sowie der Altgläubigen mit einer weiteren Kirchenreform, die dazu führte, dass seit 1700 kein neuer Patriarch gewählt und ab 1721 das Patriarchat von einer heiligen Synode nach schwedischem Modell abgelöst wurde. Die Kirche wurde direkt vom Staat geleitet, ein Zustand, der bis 1917 existierte, also auch während des Lebens von Vl. Solov'ëv, der mit dem damaligen *oberprokuror*, Konstantin Pobedonoscev, einen persönlichen Streit führte. Nach dieser Unterordnung der Kirche unter den Staat war es mit der Symphonie vorbei. Erst während eines kurzen Intermezzos um 1917 und dann seit 1988, also nach der sowjetischen Zeit, in der sich die ROK in einem sogenannten »goldenen Käfig« dem Regime unterwerfen musste, ist das Prinzip der Symphonia wieder ins Zentrum gerückt.

Im 19. Jahrhundert entwickelte sich das theologische und religiöse Denken in Russland weitgehend außerhalb der Kirche, getragen von bekannten Namen wie Pëtr Čaadaev (1794–1856), Aleksej Khomjakov (1804–1860) und Ivan Kireevskij (1806–1856). Nicht nur innerhalb der Kirche, sondern auch in der sich entwickelnden *Intelligentsija* waren sowohl slawophile als auch westlich orientierte, konservative und reformistische bzw. revolutionäre, religiöse wie auch atheistische Denker der Zensur und manchmal auch direkter Verfolgung oder Ausweisung ausgesetzt.[6] Religiöses, philosophisches und politisches Denken hatte es in Russland gleich schwer, obschon natürlich die revolutionären Anarchisten, »Populisten« [*narodniki*] und Kommunisten am schwersten unterdrückt wurden. Obwohl in akademischen Kreisen die politische und ideologische Kontrolle gegen Ende des Jahrhunderts abnahm (so durfte ab 1889 die Zeitschrift *Voprosy filosofii i psikhologii* [Fragen der

ru/2017/11/29/news153341/ [21/04/2018]

6 Siehe Goerdt: *Russische Philosophie*, besonders III.2, »Raum und Zeit der russischen Philosophie. Drei Lagen« (45–71).

Philosophie und Psychologie] erscheinen und wurde zwischen 1890 und 1907 die russische Brokgauz-Efron Enzyklopädie veröffentlicht), dauerte es bis zu den Revolutionen von 1905 und 1917, bis sich eine mehr oder weniger freie Öffentlichkeit entwickelte. Die konservative bzw. reaktionäre zaristische Herrschaft kontrastierte zunehmend mit einer rasenden sozialökonomischen und geistigen Modernisierung und Differenzierung. Dies berührte auch Kirche und Geistlichkeit, besonders die niedere, obschon es bis zur Befreiung der Russisch-Orthodoxen Kirche 1917 (Trennung von Staat und Kirche, Allrussisches Konzil, Wiederherstellung des Patriarchats) dauerte, bis sich progressive und weltzugewandte Tendenzen offen darstellen konnten.

Mit einer gewissen Vereinfachung und mit wichtigen Ausnahmen[7] lässt sich behaupten, dass bis 1917 die traditionelle Weltabgewandtheit der ROK bzw. ihre Beschränkung auf das Sacerdotium auf der einen Seite und die seit den petrinischen Reformen existierende Enthauptung der Kirche und ihre Unterordnung unter den Staat auf der anderen in die gleiche Richtung wirkten. Die russische religiöse Tradition neigte in dieser Hinsicht, in der Weberschen Terminologie, eher zur *weltablehnenden* als zur *innerweltlichen Askese*.[8] Das Fehlen einer gesellschaftlichen, geschweige denn politischen Position der ROK bildet den Hintergrund der russischen religiösen Philosophie, dessen Urheber einer der herausragenden intellektuellen Figuren der zweiten Hälfte des 19. Jh. war: Vladimir Solov'ëv.

2. Der Urheber: Vladimir Solov'ëv

Solov'ëv wurde 1853 geboren, als Sohn einer sehr frommen Mutter und eines eher liberalen Vaters, Sergej Solov'ëv, der ein berühmter Historiker an der Moskauer Universität war. Vladimir fiel bereits früh als »Wunderkind« auf, er beschäftigte sich schon als Kind intensiv u. a. mit Spinoza, studierte Naturwissenschaften und Philosophie an der Moskauer Universität, und zugleich orthodoxe Theologie an der theologischen Akademie in Sergiev Posad. Nach der erfolgreichen Verteidigung der 1. Dissertation über *Die Krise der westlichen Philosophie* (1874) und der 2. Dissertation über die *Kritik der abstrakten Prinzipien* (1880) schien er für eine akademische Karriere vorbestimmt. Als er jedoch 1881 einen Brief an den neuen Zaren Alexander III. schrieb, worin er ihn bat, den revolutionären Attentätern seines ermordeten Vaters, des Zaren-Befreiers Alexanders II., nicht die Todesstrafe zu erteilen und sich damit als ein authentischer *christlicher* Fürst zu zeigen, war es mit seiner Karriere zu Ende. Seitdem lebte Solov'ëv als unabhängiger Schriftsteller und Publizist ohne festen Wohnsitz. Er war bereits zu Lebzeiten berühmt und befand sich oft im Zentrum der öffentlichen Diskussion. Bis zu seinem Lebensende schrieb er auch akademische Werke, darunter eine als vollständig geplante Platon-Übersetzung, rund 200 Artikel für die

Als er jedoch 1881 einen Brief an den neuen Zaren Alexander III. schrieb, worin er ihn bat, den revolutionären Attentätern Alexanders des II. nicht die Todesstrafe zu erteilen und sich damit als ein authentischer *christlicher* Fürst zu zeigen, war es mit seiner Karriere zu Ende.

7 Siehe Valliere: *Modern Russian Theology*, und Michelson: *Beyond Monastery Walls*.

8 Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, 423.

russische Ausgabe der Brockhaus Enzyklopädie und eine große systematische Arbeit zur praktischen Philosophie, *Die Rechtfertigung des Guten* [Оправдание добра; 1894, 2. Edition 1899].[9] Dabei war Solov'ëv auch Dichter, Polemiker, zum Beispiel in Bezug auf Nationalismus und Antisemitismus, und Übersetzer aus mehreren Sprachen, etwa von Gedichten von Petrarca, Heine, Vergil, Tennyson. Er war äußerst produktiv: die erste russische Gesamtausgabe bemisst 12 Bände und 4 Bände mit Briefen, die gegenwärtige, erste vollständige kritische Gesamtausgabe ist auf 20 Bände geplant, davon 15 Bände für die Werke und 5 Bände für die Briefe.

Im Laufe seines Lebens hat Solov'ëv mehrere direkte Begegnungen mit der göttlichen Weisheit durchlebt, die er als die *wesentliche* Einheit der Trinität verstand.

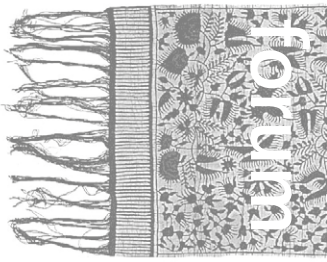
Solov'ëvs erste philosophische Liebe war Spinoza, dann folgten der Deutsche Idealismus, vor allem Schelling, die europäische Mystik (zum Beispiel Jakob Böhme), der Neuplatonismus, die Gnostiker, die Kirchenväter und die Kabbalah. Durchschlagend waren seine wiederholten mystischen Erfahrungen: im Laufe seines Lebens hat Solov'ëv mehrere direkte Begegnungen mit der göttlichen Weisheit durchlebt, die er als die *wesentliche* Einheit der Trinität verstand (also nicht als eine vierte Hypostase, sondern als die »Hypostazität«, welche die drei Hypostasen verbindet),[10] die von ihm aber auch als Weltseele und ewige Weiblichkeit gedeutet wurde. Diese Begegnungen, die von ihm aktiv gesucht wurden (an sich eine spannende Geschichte!), fanden ihren literarischen Niederschlag in einer autobiographischen Skizze, einer Reihe von Gedichten und vor allem in der unvollendeten und unveröffentlichten, auf Französisch geschriebenen und erst 1978 in Lausanne publizierten Schrift, *La Sophia*, die erst in der nachsowjetischen Periode ins Russische übersetzt worden ist.[11] Dieser Text, der teilweise in Dialogform (zwischen Sophia und »dem Philosophen«), teilweise auch in *automatic handwriting* und in Skizzen und Schemen verfasst ist, ist an manchen Stellen durch eine Kombination von extremer Direktheit und extremer Abstraktion fast unleserlich.[12] Es ist kaum überraschend, dass es Solov'ëv nicht gelang, für diesen Text von 75 Seiten, der nicht nur unvollendet, sondern auch von der Struktur her unklar ist, in Paris einen Herausgeber zu finden. In diesem Text enthüllt Sophia dem Philosophen die endgültige Wahrheit, auch in Bezug auf Gesellschaft und Politik. Es ist, so ist jedenfalls meine Hypothese, der Schlüsseltext, der bis zum Lebensende die Grundlage seines Denkens bildet. In den Briefen von

9 Dieses Buch, das wohl als Solov'ëvs philosophisches Hauptwerk betrachtet werden kann, wenigstens was Sozialphilosophie und Ethik betrifft, wurde mehrfach übersetzt: Deutsch siehe Bd. 5 der von W. Szyłkarski und Ludolf Müller herausgegebenen Gesamtausgabe (München 1976).

10 Soloviev: *Sophia*, 248–250.

11 Für die biographische Seite der Geschichte, siehe z. B. Sutton: *Religious Philosophy*, 19–21.

12 Soloviev: *Sophia*; die erste Ausgabe auf Französisch und Russisch, also mit Übersetzung des Originaltextes, aber auch mit den in russischer Sprache geschriebenen Skizzen, die in der französischen Ausgabe fehlen, ist enthalten in: В.С. Соловьев: Сочиненеия, том второй 1875–1877, 7–161 und 162–181 (планы и черновники).



1876 bis 1890 hat er sich auch selbst in diesem Sinn geäußert: Nach einer jugendlichen Glaubenskrise hätten sich seine grundlegenden metaphysischen Ideen und mystischen Überzeugungen nicht mehr geändert.[13]

Die Gründe des Abbruchs des Textes sind m. E. dreierlei: Erstens fehlte es Solov'ëv einfach an Zeit, weil er zurück nach Moskau musste, um die Lehre wieder aufzunehmen; zweitens wurde ihm klar, dass er den Grundstein für ein riesiges Unternehmen gelegt hatte, das ihn den Rest seines Lebens beschäftigen würde und keinen Raum lassen würde für akademische oder berufliche Tätigkeiten; drittens handelte es sich hier, sowohl aus seiner eigenen Sicht als auch aus der Sicht der Sophia selbst, um ein *absolutes Wissen*, das sich nicht in Form eines philosophischen Traktats auseinandersetzen lassen würde und das ihn darüber hinaus auch als Häretiker und Gnostiker herausstellen würde. Dabei sollen wir auch beachten, dass, wie Oliver Smith betont hat, Solov'ëv zugleich Kind der Aufklärung war, das nicht eine geheime esoterische Lehre »für Eingeweihte« entwickeln wollte, sondern eine verständliche und vernünftig überprüfbare Lehre: »Soloviev was moved not by an exclusionist understanding of an arcane and deeply personal intuition, but by a genuine faith seeking understanding …«[14]

Als alternative Äußerungsform (neben Verweisen in seinen Prosawerken, namentlich in den *Vorlesungen über das Gottmenschentum*, einer semi-autobiographischen Kurzgeschichte und dem Schauspiel *Die weiße Lilie*)[15] hat Solov'ëv daher während seines ganzen Lebens Gedichte verfasst;[16] auch als Dichter ist er übrigens sehr einflussreich gewesen, z. B. für die sogenannten Symbolisten (Aleksandr Blok, Zinaida Gippius, Dmitri Merežkovskij u. a.). Zu den bekanntesten Gedichten gehört Три свидания / *Drei Begegnungen* (1898). Dieses Gedicht fasst ein ganzes Leben der aktiven, mystischen Beschäftigung mit der göttlichen Weisheit zusammen. Es zeigt, dass der Denker nichts von seiner ursprünglichen Inspiration zurücknahm oder relativierte: zwar sprach er auch hier selber von »scherzhaften Versen«, damit ironischen Abstand schaffend, zugleich aber betonte er, dass es sich um »das Bedeutsamste, was mir bis jetzt im Leben begegnet ist«, handele.[17] In diesem Gedicht fasst Solov'ëv mehr als 20 Jahre später seine eigenen drei Visionen (in Moskau 1862, in London 1875, und in Ägypten 1876) zusammen. Es ist ein recht langes Gedicht, mit 50 Strophen zu je 4 Zeilen, wovon ich einige im russischen Original und in der deutschen Übersetzung zitiere, damit sowohl die poetische Schönheit als auch der inhaltliche Sinn klar werden. [Siehe Seite 84].

Von diesen mystischen Erfahrungen gespeist, kann der Kern des Solov'ëvschen Unternehmens als ein integrales lebendiges Denkwerk aufgefasst werden, wobei Leben

… handelte es sich hier, sowohl aus seiner eigenen Sicht als auch aus der Sicht der Sophia selbst, um ein *absolutes Wissen*, das sich nicht in Form eines philosophischen Traktats auseinandersetzen lassen würde und das ihn darüber hinaus auch als Häretiker und Gnostiker herausstellen würde.

13 Soloviev: *Sophia*, XII.

14 Smith: *Vladimir Soloviev*, 9.

15 Kornblatt: *Divine Sophia* bringt die wichtigsten Stellen sehr verdienstlich zusammen.

16 Siehe Solov'ëv: *Sophia*.

17 Ebd., 125–132; Deutsch: Solovjeff: *Gedichte*, 33–41; Englisch in Kornblatt: *Divine Sophia*, 263–272.

Три свидания

(Москва – Лондон – Египет, 1862–75–76)

Заранее над смертью торжествуя
И цепь времён любовью одолев,
Подруга вечная, тебя не назову я,
Но ты почуешь трепетный напев...
Не веруя обманчивому миру,
Под грубою корою вещества
Я осязал нетленную порфиру
Я узнавал сиянье божества...
Не трижды ль ты далась живому взгляду –
Не мысленным движением, о нет!
В предвестие, иль в помощь, иль в награду
На зов души твой образ был ответ.

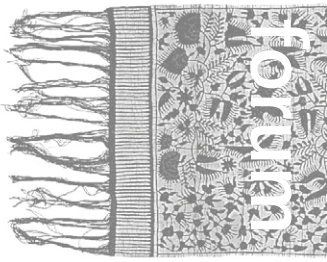
И в пурпуре небесного блистанья
Очами, полными лазурного огня,
Глядела ты, как первое сиянье
Всемирного и творческого дня.
Что есть, что было, что грядёт вовеки –
Всё обнял тут один недвижный взор...
Синеют подо мной моря и реки,
И дальний лес, и выси снежных гор.
Всё видел я, и всё в одно лишь было –
Один лишь образ женской красоты...
Безмерное в его размер входило, –
Передо мной, во мне – одна лишь ты.

Ещё невольник суетному миру,
Под грувою корою вещества
Так я прозрел нетленную порфиру
И ощутил сиянье божества.
Предчувствием над смертью торжествуя
И цепь времён мечтою одолев,
Подруга вечная, тебя не назову я,
А ты прости нетвёрдый мой напев!

Drei Begegnungen

(Moskau/London/Ägypten/1862-75-76)

Des Todes Ohnmacht durft ich hier erkennen,
Besiegt durch Liebe ward die Macht der Zeit.
Allew'ge Freundin, dich will ich nicht nennen,
Aufsteigt mein Sang in scheuer Einsamkeit…
Nicht diente ich dem wandelbaren Scheine,
Des Stoffes Derbheit fügte ich mich nicht,
Erfühlen durfte ich das göttlich Reine,
Erschauen ew'gen Urlichts Angesicht…
Dreimal erblickt ich dich im Lichte thronend,
Nicht durch des Denkens schnelle Regung – nein! –
Als Vorgesicht, als Trost, die Inbrunst lohnend,
So neigtest du dem Seelenruf dein Sein.
———
Und in der purpurfarbnen Himmelsstrahlung,
Azurgoldleuchten in dem hehren Blick,
So schautest du als aller Schönheit Wahrung,
Zur Ewigkeit gestaltend Ursprungsglück.
Was war, was ist, was auch in Zukunft werde,
Umspannte eines Augenblickes Sicht.
Es blauten unter mir die Meere und die Erde,
Die weiten Waldungen, der Berge Firnelicht.
Alles erschaut ich, sah im All dich glänzen,
Sah ewig weiblicher Vollendung Bild…
Das Grenzenlose faßten seine Grenzen, –
Um mich, in mir nur deine Schönheit mild.
———
Wenn auch noch Sklave dieses Erdenlebens,
Besiegte mich des Stoffes Derbheit nicht;
Erfüllung ward mir meines heißen Strebens,
Ich durfte schaun der Gottheit Angesicht.
Der Wahn der Zeit so niederringend,
Besiegte ich im Lebenslicht den Tod;
Die Scheu im Liede fromm bezwingend,
Verwob ich dich dem ew'gen Morgenrot.



und Lehre ineins gehen.[18] Etwas unfreundlich könnte man sagen, dass Solov'ëv eine absolute Position gesucht und auch gefunden hat, die ihm einen genauso positiven Anhaltspunkt lieferte wie der in seiner Zeit dominierende Positivismus – beide standen eher pragmatischen und skeptischen Positionen wie dem Neukantianismus gegenüber. Es ist offensichtlich, dass Solov'ëv mehrmals auf die historische und gesellschaftlich-politische Konjunktur reagiert hat und gewisse Enttäuschungen in der Rezeption seines Denkens und Handelns hat verkraften müssen. Dies erklärt zum Teil die Verschiebungen in seiner eigenen Position. Die russische Öffentlichkeit ist ihm zwar überwiegend wohlwollend gegenübergestanden (sicher auch weil er ein »guter Mensch« war, der die Verdienste seiner Arbeit immer anderen, Bedürftigeren, zuteilte und für sich selbst sehr wenig beanspruchte), und obwohl er vielfach kritisiert wurde, so wurde jedoch seine moralische Integrität oder intellektuelle Kompetenz niemals bezweifelt. Die politische, soziale und auch kirchliche Realität in Russland hat sich allerdings seinen Impulsen weitgehend entzogen.

Solov'ëvs Leben endete im Alter von 47 Jahren in totaler Erschöpfung, die dreifach mit dem Begriff des Geistigen [*Geist*, *Spirit,* Дух] verbunden werden kann. Erstens hat der Denker eine asketische Lebensführung, in der er sich vieles entsagte, mit einer reichlichen Einnahme von Spirituosen, vor allem Rotwein, kombiniert: Rotwein hatte den Vorteil, seine Energie aufrecht zu erhalten, diese »Vergeistung« führte aber auch zu Schlaflosigkeit und körperlicher Erschöpfung.[19] Zweitens hat Solov'ëv von Anfang an darauf gesetzt, mit dem Geist der Welt in indirekter Verbindung zu stehen – indirekt, weil diese Verbindung über die Seele der Welt, also Sophia (einschließlich einiger weltlicher Sophien), führte und somit vermittelt war –, indem er sich nicht nur in spirituelle Lektüre (Wüstenväter, Gnostiker, Mystiker) vertiefte, sondern auch in der Londoner Zeit aktiv an spiritualistischen Seancen teilnahm und, schließlich, die mystischen Visionen der Sophia für sich selbst organisierte. Drittens hat er sich, als eine fast symbolische Gewohnheit, als Abwehrmittel gegen Bettwanzen ständig mit *weißem Geist*, also Spiritus, bespritzt und diesen auch prophylaktisch getrunken, so daß er auf Karikaturen in »Spiritus-Wolken« abgebildet wurde. Abgesehen von der persönlichen Dimension, also der selbstauferlegten Aufgabe, die ewige Weisheit auch tatsächlich in dieser Welt zu vergegenwärtigen, zeigt sich hier wohl auch die Spannung zwischen einem synthetisierenden, zugleich aber individuellen Projekt der theoretischen, praktischen und poietischen Realisierung einer Allheitsvision auf der einen Seite, und einer zunehmend modernisierenden und sich differenzierenden und individualisierenden geistigen, sozial-ökonomischen und auch politischen Realität auf der anderen Seite

Solov'ëvs Leben endete im Alter von 47 Jahren in totaler Erschöpfung.

18 Siehe Van der Zweerde: *Vladimir Solovjov*; in (gebrechlicher) russischer Übersetzung: Эверт ван дер Звейрде, »Живая мысль Владимира Соловьёва«.

19 Siehe Sutton: *Religious Philosophy*, 27.

– Prozesse, die gerade in Russland mit ungeheurer Geschwindigkeit stattfanden.

Nicht umsonst ist für Solov'ëv »Verbesonderung [обособление]« der größte Feind sowohl auf dem geistigen Gebiet (Vielheit der philosophischen und weltanschaulichen Strömungen) als auch im sozial–ökonomischen (Individualismus und Konkurrenz; die soziale Frage) und politischen Bereich (Klassenkampf, Parteienbildung). In seinen letzten Lebensjahren (1899–1900) führt diese Diagnose zu der apokalyptischen Schrift *Kurze Erzählung vom Antichrist*. Diese Erzählung wird oft zu Unrecht als ein selbständiger Text verstanden; denn diese Erzählung ist in ein *polyphones* Gespräch mit dem Titel *Drei Gespräche über Krieg, Fortschritt und das Ende der Weltgeschichte* eingebettet. In diesem Text ist Solov'ëv selbst mit der Stimme eines einigermaßen enigmatischen »Herrn Z.« anwesend, der die *Erzählung vom Antichrist* vorliest, wobei erst indirekt die Autorschaft erklärt wird: der Erzähler der *Erzählung* ist ein Mönch namens »Pansofij«; dem Text wird ein Motto vorangestellt, das aus einem zur Zeit noch nicht veröffentlichten Gedicht Solov'ëvs stammt, wobei Herr Z. erklärt, er »denke, der Verfasser der Erzählung hat es selber gedichtet.«[20] Der Verfasser der *Kurzen Erzählung* soll also Vl. Solov'ëv sein, die Erzählung wird von einem Mönch erzählt und hervorgeholt von Herrn Z., der in den von demselben Solov'ëv verfaßten *Drei Gesprächen* auftritt, in welchen Solov'ëv selbst zwar im Herrn Z. wiedererkannt werden kann, aber eben als *eine* Stimme im polyphonen Gespräch.

Diese literarischen Tricks dienen m. E. vor allem dazu, sich nicht mit einer der dargestellten Positionen zu identifizieren, zugleich aber allen Positionen sehr nahe zu kommen.

Die *verschiedenen* Positionen des Gesprächs, in dem vor allem eine einfach »Dame« genannte Dame mit Herrn Z. den inhaltsreichsten Dialog führt (hier wiederholt sich also, aber auf mehr »gleichberechtigter« Ebene oder sogar in einer umgekehrten Hierarchie, das Muster des Dialogs zwischen der weiblichen Weisheit und dem männlichen Philosophen), werden alle neutral dargestellt. Dabei sind alle Positionen, mit Ausnahme der Position eines Fürsten (der die Position des Pazifisten Lev Tolstojs vertritt), zumindest plausibel. Es gibt eine deutlich »überlegene« Position des Herrn Z., es gibt die buchstäblich »allwissende« Position des Pansofij, aber das Manuskript bricht kurz vor der Apotheose ab. Somit bleibt das Gespräch offen und unbeendet. Obwohl klar apokalyptisch orientiert, ist diese Erzählung nicht unbedingt pessimistisch: ein leichter, von der Menschheit vorbereiteter Übergang zum Königreich Gottes auf Erden gehört zu den Möglichkeiten, nur ist für Solov'ëv, der auch in anderen Schriften gegen jede Art von »Prometheismus« und »Menschengotttum« [Человекобожество] agierte, die endgültige Entscheidung Gott vorbehalten.[21] Diese Unwissenheit steigert sich für jemanden wie Solov'ëv in Zeiten rascher Transformation wie

Diese Unwissenheit steigert sich für jemanden wie Solov'ëv in Zeiten rascher Transformation wie im ausgehenden 19. Jahrhundert in Russland. Das dürfte auch erklären, warum er sich so einen sicheren Punkt sucht – aber nicht findet.

20 Solowjew: *Deutsche Gesamtausgabe*, 259; es handelt sich um das Gedicht »Panmongolismus« – Siehe Solovjeff: *Gedichte*, 28–31.

21 Vgl. Smith: *Vladimir Soloviev*, 11.

im ausgehenden 19. Jahrhundert in Russland. Das dürfte auch erklären, warum er sich so einen sicheren Punkt sucht – aber nicht findet.

Die soeben angedeutete intrinsische Spannung zeigt sich auch in Solov'ëvs systematischen Arbeiten zur politischen Philosophie und Sozialphilosophie. Mehrere Kommentatoren haben versucht, in seinem Werdegang drei Phasen zu unterscheiden: Eine auf grundlegende Prinzipien ausgerichtete Philosophie, eine praktische und auch optimistische, und schließlich eine apokalyptische bzw. nacheinander eine theosophische, theokratische und theurgische Philosophie. Oder anders formuliert, eine vorbereitende, eine utopische und eine positive Philosophie. Da jede Periodisierung nur eine relative Berechtigung hat, schließe ich mich der Diagnose von Oliver Smith an, dass sich in Solov'ëvs Denken eher Verschiebungen und eine Entwicklung auf der Grundlage einer bleibenden Vision findet.[22] Dabei soll man auch bedenken, dass, wie Hans Urs von Balthasar betonte, der sich ausführlich mit der russischen religiösen Philosophie auseinandergesetzt hat, Solov'ëvs Vision der Alleinheit [*vseedinstvo*] immer mit der Idee des Gottmenschentums [*bogočelovečestvo*] verbunden war und zwar nicht (nur) im Sinne einer abstrakten Idee der »Vergöttlichung« der Menschheit, sondern (auch) im Sinne eines konkreten, historisch auftretenden Gottmenschen in der Person Jesus Christus – damit »purifiziert« Solov'ëv laut Balthasar die formellen Schemata des Neuplatonismus und des Deutschen Idealismus.[23]

3. Von der Sophia zur Politik

Was spezifisch das Verhältnis von Solov'ëvs mystischen Erfahrungen zu seiner Sozialphilosophie und zu seinem politischen Projekt betrifft, so lässt sich die folgende hypothetische Periodisierung darlegen: In der ersten Phase entwickelte Solov'ëv in mystischer Auseinandersetzung mit der göttlichen Weisheit seine Grundvision; in der zweiten Phase, die manchmal als theokratische und utopische Phase qualifiziert wird, arbeitete er seine Vorstellung einer »freien Theokratie« aus; die dritte Phase führte zu seiner Konzeption eines christlichen Staates, womit grob gesagt ein reformiertes multinationales russisches Imperium gemeint ist, wobei man auch an das Motiv des Katechon, des Aufhalters des Antichristen, denken soll. Obwohl die Verschiebung offenbar ist, möchte ich die Idee eines Bruches stark relativieren. Denn es geht hier um einen Kontrast zwischen einer optimalen, absolut-besten Vision und einer suboptimalen, zweitbesten Option, also um zwei Ebenen der »idealen Theorie«. In ähnlicher Weise unterscheidet Immanuel Kant in seiner Schrift *Zum ewigen Frieden* zwischen einer Weltregierung als der einzig vernünftigen Lösung der politischen Frage, und einer Art Verband souveräner Staaten, der als Vorläufer des Völkerbunds und der Vereinten Nationen, also ebenfalls als

Kontrast zwischen einer optimalen, absolut-besten Vision und einer suboptimalen, zweitbesten Option, also um zwei Ebenen der »idealen Theorie«.

22 Smith: *Vladimir Soloviev*, 6–9.

23 Siehe Martin: *Hans Urs von Balthasar*, 112–115.

eine Art »second best« verstanden werden kann.

Beide Konzeptionen können auf die Allheitsvision, wie sie in *La Sophia* skizziert wird, zurückgeführt werden. Diese Allheitsvision ist zugleich die grundlegende und endgültige Vision, die mit dem »Ende« der Geschichte zusammenfällt, in dem die ganze Schöpfung über einen Prozess der Vermenschlichung [*očelovečenie*] und Vergeistigung [*odukhotvorenie*] zu ihrem Ursprung zurückgeführt wird.[24] Von diesem absoluten Ideal werden zwei »Projekte« abgeleitet: Das erste, theokratische Projekt artikuliert, was die Menschheit im Idealfall vergegenwärtigen sollte, nämlich eine die ganze Menschheit umfassende triadische Regierung; das zweite, »gemäßigte« Projekt artikuliert die Idee eines wirklich christlichen und gerechten Staates. Das gemäßigte Projekt wäre dann immer noch ein Fall von »idealer Theorie«, aber deutlich realistischer, auch in dem Sinne, dass es Kriterien für die Beurteilung faktisch bestehender Staaten hervorbringen kann. Was die zwei Projekte vereint, ist, dass sie beide *menschliche Aufgaben* sind.

Die Mystik ist die höchste Form der Poiesis.

Der Text *La Sophia* bildet eine bleibende Grundlage von Solov'ëvs gesamten Denken und Schaffen und schildert die »Urszene« eines Projektes, das sich sicher nicht auf Politik und Gesellschaft beschränkt, diese aber einschließt. Hier wird dem Philosophen zugleich die wahre Philosophie und die wahre universelle Religion enthüllt – oder: offenbart –, wobei auffällt, dass das Ganze sich konsequent in einer Reihe von Triaden oder Dreiteilungen entwickelt, die sich auch in anderen Texten finden und in der man auch Solov'ëvs eigene Aktivität leicht verorten kann.[25] Dieser »Triadismus«, der von einem der bekanntesten russischen Philosophen, Aleksej Losev, als ein »eiserner Schematismus« verschrien wurde, führt unter anderem dazu, dass es *drei* Hauptbereiche menschlicher Tätigkeit gibt: *Praxis*, *Theorie* und *Poièsis*, von ihm auch »freie Theokratie, freie Theosophie und freie Theurgie« genannt, bzw. »vollkommene Gesellschaft, vollkommenes Denken und vollkommene Kreativität« (zusammen: vollkommenes Leben [*celnaja žizn'*]). Dabei kommt der *poietischen* Form, d. h. der »göttlich schöpferischen« bzw. theurgischen Tätigkeit, der »höchste« Rang zu; aus diesem Grund steht die Poesie »höher« als die Philosophie. Die Mystik [мистика], also gerade dasjenige, was Solov'ëv in *La Sophia* leistet, ist die höchste Form der Poiesis. Das von Solov'ëv in diesem Text vorgeführte System ist zugleich praktisch, theoretisch und schöpferisch, insofern es die göttliche Schöpfung auf menschlicher Ebene vervollständigt, und auf allen diesen Ebenen einheits- und allheitsstiftend. Ihre Einheit wird von der Liebe gestiftet und von der Verbesonderung gefährdet (im Denken: von Bestimmungen, die als Dichotomien statt als Unterscheidungen gedacht werden).

Liebe ist ein Thema, das Solov'ëv viele Jahre später in einem seiner Hauptwerke, der in

24 Siehe dazu auch Smith: *Vladimir Soloviev*, 144.

25 Die beste mir bekannte Darlegung dieses Systems ist zu finden in: Kline: *Hegel and Solovyov*, 164.

etliche Sprachen übersetzten Abhandlung *Der Sinn der Liebe* [Смысль любви], ausarbeitete. Die Grundformen werden jedoch bereits im Frühwerk dargelegt: die Liebe hat zwei Gestalten, und zwar die positive Liebe, die absolut ist, und die negative Liebe oder den Hass, gegründet in der exklusiven, egoistischen Eigenliebe, die eine nur relative, also abhängige, also im Grunde »parasitäre« Liebe ist. Die positive Liebe hat drei Stufen: die natürliche, die intellektuelle und die absolute, und auf jeder Stufe kann man zwischen einer hinaufsteigenden [*amour ascendant*] und einer herabsteigenden Liebe [*amour descendant*] unterscheiden, wobei die absolute Liebe letztendlich übersteigend [*amour transcendant*] ist.[26]

Dabei soll betont werden, dass das mystische Verfahren Solov'ëvs aus orthodox-christlicher Sicht eher problematisch, weil romantisch-individualistisch und somit »westlich« ist. Auch theologisch ist es umstritten, weil es sich um eine »zusätzliche Offenbarung« der Wahrheit handelt; Sophia ist eine Brücke zwischen der heiligen Dreieinheit und einem Menschen, indem sie gleichzeitig Göttliche Weisheit und lebendige und belebende Weltseele ist.[27] Solov'ëvs Inspirationsquellen schließen Denker wie Jakob Böhme und Emanuel Swedenborg mit ein, und die orthodox-christliche mystische Tradition, wie sie im östlichen Mönchtum und etwa im Hesychasmus Gestalt gefunden hat, ist weitgehend abwesend.[28] Oberflächlich lässt sich feststellen, dass es sich bei Solov'ëv überaus stark um ihn selbst dreht, etwa in dem Schema, wobei er sich selbst mit dem dritten, und ewigen Testament verbindet.[29]

Während der Inhalt der wahren Lehre, die ihm von der ewig-weiblichen göttlichen Weisheit erteilt wird, eher traditionell wirkt (traditionell im Sinne vor allem der neuplatonischen Tradition) und höchstens in der Konsequenz und in der Ausdehnung auf Themen wie dem Patriotismus und die Kirchengeschichte überrascht, führt die *historisierende*, vor allem aus der hegelschen Geschichtsphilosophie hergeleitete Tendenz zu überraschenden Resultaten. Im ausgeschriebenen Haupttext bleibt Solov'ëv noch eher bescheiden:

»Les pensées de l'âme sont exprimées par les philosophes modernes. Ce qu'elle pense, elle le communique, tant immédiatement que par le moyen de génies, aux hommes capables de comprendre et de bien exprimer ces révélations. C'est l'incarnation théorique de Sophie. Le devenir de la philosophie moderne. Jacob Böhme, Swedenborg, Schelling. L'incarnation réelle de Sophie. La religion universelle.« [Die Gedanken der (Welt)Seele sind von den modernen Philosophen ausgedrückt worden. Was sie denkt, kommuniziert sie… Das ist die theoretische Inkarnation der Sophie. Das Werden der modernen Philosophie. Jacob

Dabei soll betont werden, dass das mystische Verfahren Solov'ëvs aus orthodox-christlicher Sicht eher problematisch, weil romantisch-individualistisch und somit »westlich« ist.

26 Soloviev: *Sophia*, 75–77.

27 Für eine weitere Perspektive der Sophia-Figur siehe auch die Sondernummer *Journal of Eastern Christian Studies* 59 [2007], Nr. 3–4, und *Transcultural Studies* 4 [2008].

28 An diesem Punkt wurde Solov'ëv z. B. von Sergej Khoružij kritisiert.

29 S. unten Kap. 3.

Böhme, Swedenborg, Schelling. Die wirkliche Inkarnation der Sophie. Die universelle Religion].[30]

In den Notizen steht es etwas gewagter:

»Die Lehren Böhmes und Swedenborgs sind der vollständige und höchste theosophische Ausdruck des alten Christentums. Die positive Philosophie Schellings ist das erste Embryo, schwach und imperfekt, des neuen Christentums oder der universellen Religion – das ewige Evangelium.« [Учения Бэма и Сведенборга суть полное и высшее теософичексое выражение старого христианства. Положительная философия Шеллинга есть первый зародыш, слабый и несовершенный, нового христианства или вселенской религии – вечного завета]. [31]

Es folgt ein Schema:

Новоплатонизм – Каббала [Neuplatonismus – Kabbalah]	Закон [Das Gesetz]	Ветхий Завет [Das alte Testament]
Бэм – Сведенборг [Böhme – Swedenborg]	Евангелие [Das Evangelium]	Новый Завет [Das neue Testament]
Шеллинг – я [Schelling – ich]	Свобода [Die Freiheit]	Вечный Завет [Das ewige Testament]

Dann aber kommentiert Sophia, in automatischer Handschrift im Text aufgenommen, also angeblich *direkt* von ihr gesteuert: »Mange un peu plus aujourd'hui. Je ne veux pas que tu t'épuises. Mon cheri. Nous voulons te préparer pour la grande mission que tu dois remplir [Iß heute doch etwas mehr. Ich möchte nicht, dass Du Dich erschöpfst. Mein Liebling. Wir wollen Dich ja vorbereiten für die große Mission, die Du zu erfüllen hast].«[32] Wie fast immer folgt auch hier bei Solov'ëv auf die »egozentrische« Selbstverherrlichung sofort die Selbstrelativierung; Ironie und Humor liegen stets an der Ecke.

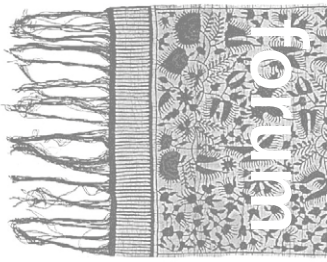
Was in diesem Dialog dem Philosophen seitens der göttlichen, ewigen und weiblichen Weisheit (Sophia) über Politik und Gesellschaft offenbart wird, ist zwar sehr kurz gefasst, aber auch ganz ausgesprochen und wesentlich anti-politisch. Es ist der letzte Teil des Manuskripts und umfasst knapp zwei Seiten. Darin schildert er eine einzige, auf dem Liebesprinzip beruhende, nach hinaufsteigender und herabsteigender Liebe geordnete, und von einem oberen »Einen« zu einer unteren »Vielheit« hierarchisch organisierte universelle Gesellschaft. Die höchste Instanz ist Sophia, die mit den »Auserwählten der Menschheit [*les élus de l'humanité*] in Verbindung steht (notwendigerweise Männer, weil sie eine Frau ist [*nécessairement des hommes car elle est femme*])«,[33] und so weiter nach unten, in Zahl immer zunehmend und in Geschlecht immer abwechselnd, bis man unten bei der Familie ankommt, wo die Liebe mit der materiellen Seite und der Fortpflanzung verbunden ist: »Ainsi la famille n'est que le grade inférieur de l'échelle sociale et les individus des grades

30 Soloviev: *Sophia*, 74.

31 Соловьёв: *Сочинения*, 2, 177.

32 Соловьёв: *Сочинения*, 2, 177.

33 Soloviev: *Sophia*, 76.



supérieurs ne peuvent pas posséder de famille proprement dite.«[34]

Die freie Theokratie [свободная теократия] wird von Solov'ëv als Teil der Vervollständigung der Schöpfung aufgefasst, und insofern sie eine spezifisch *menschliche* Aufgabe ist, ist sie ein Fall der *Mitschöpfung*. In seiner Vision der freien Theokratie folgt Solov'ëv dem von Eusebius van Cäsarea betonten Schema der drei Ämter [*munus triplex*], von ihm *Dienste* [*služenija*] genannt: König – Hohepriester – Prophet [NT, Hebr. 1:1–3], transformiert in Staat, Kirche und prophetische Öffentlichkeit. Am Ende seines politisch-philosophischen Hauptwerks weist er in besonderer Weise auf den *dritten* Dienst hin: »Neben den Trägern der unkonditionellen Autorität und der unkonditionellen Macht soll es in der Gesellschaft auch Träger der unkonditionellen Freiheit geben.«[35] Diese Öffentlichkeit soll eine *freie* sein und sie wird unausweichlich eine *plurale* sein: Der Ort, an dem Solov'ëv andere von seiner wahren Vision überzeugen will (und das *war* das Anliegen seines Auftretens als Publizist), ist gleichzeitig der Ort, wo andere sich ihr gegenüber stellen können – oder sie einfach ignorieren. Wie François Rouleau darlegt, ist Solov'ëv in seinem theokratischen Ideal der Gefangene einer zweideutigen praktisch-religiösen Problematik: Je mehr er die unkonditionelle menschliche Freiheit betont, um so unklarer wird es, wieso die Gesellschaft eine christliche und weltumfassende sein muss, anders als in Form einer reinen Utopie. Solov'ëv soll selber behauptet haben, dass »die universelle Geschichte die Verwirklichung der Utopien ist.«[36] Damit ist aber wenig gewonnen, denn daraus folgt nur, dass, solange die Utopien nicht verwirklicht werden, die Geschichte noch nicht universell ist.

4. Das unlösbare Problem der Vermittlung von Religion und Politik

In seiner Vision der freien Theokratie folgt Solov'ëv dem Schema der drei Ämte: König – Hohepriester – Prophet.

Solov'ëv hat sich nicht auf die Ausarbeitung utopischer Visionen beschränkt. Er war bestrebt, *mit* seiner Utopie in die gesellschaftliche Wirklichkeit zu gehen und dort eine Wirkung zu erzielen. Als ein »wirklicher Prophet«, also ein »Gipfel der Scham und des Gewissens« und ein »gesellschaftlicher Aktivist, der unkonditionell unabhängig ist, der nichts äußerliches fürchtet und sich nicht Äußerlichem unterordnet«[37], richtete er sich mehrfach direkt an den russischen Zaren bzw. den Staat: 1881 mit einem Brief, in dem er den Zaren bat, die Mörder seines Vaters nicht zu Tode bringen zu lassen; 1890 mit einem offenen Brief (zusammen mit u. a. Lev Tolstoj geschrieben) in der englischen Zeitung *The Times*, in dem er die russische Regierung dazu

34 Ebd., 77.

35 Solov'ëv: *Opravdanie dobra*, 543.

36 Soloviev: *Sophia*, XVIII und 348. Eugéne Tavernier hat in der Zeitschrift *L'Univers* einen Vortrag von Vl. Solov'ëv, 1893 beim Cercle du Luxembourg vorgetragen, aber nicht veröffentlicht, zusammengefasst und zitiert ihn dabei: »N'oublions pas, dit hardiment M. Soloviev, que l'histoire universelle est la réalisation des utopies.«

37 Solov'ëv: *Opravdanie dobra,* 542.

aufrief, die zur Zeit in Russland verfolgten Juden zu beschützen, statt die Augen vor den Pogromen zu verschließen; und 1891 mit einer Bitte, auch in Briefform, mehr für die von Hungersnot Betroffenen zu tun oder zumindest caritative Organisationen zu unterstützen, statt diesen entgegenzuwirken.[38] Dass diese Versuche ohne Erfolg blieben, macht sie nicht weniger mutig.

Die von ihm praktizierte *publicistika* war ausnahmslos auf wichtige und wirkliche Probleme der russischen Gesellschaft und Politik gerichtet.

Auch die von ihm in vielen Formen praktizierte *publicistika*, vor allem in den »dicken Zeitschriften«, die damals die wichtigste Quelle der öffentlichen Diskussion darstellten, zeichnet sich durch einen unbedingten prophetischen Ton aus, war aber ausnahmslos auf die wichtigen und wirklichen Probleme der russischen Gesellschaft und Politik gerichtet, darunter Fragen der Kirchenpolitik, die Frage der polnischen Unabhängigkeit, die »jüdische Frage« und viele andere. Solov'ëv hat sich explizit im Dialog mit französischen jesuitischen Kollegen zur *Sozialfrage* [*la question sociale*] geäußert, zu einer Zeit, als auch in Westeuropa vor allem von Katholiken (darunter namentlich der Vatikan mit *Rerum Novarum*), aber auch von Protestanten, eine Wende zu einer sozialen Politik gefordert wurde.[39] *En passant* erweitert er dabei den Anwendungsbereich des kantianischen kategorischen Imperativs auf die nichtmenschliche Natur:

»S'il [der Mensch] a le droit d'exploiter la nature matérielle pour son usage et celui de ses prochains, il a aussi le devoir de cultiver et de perfectionner cette nature pour le bien des êtres inférieurs eux-mêmes qu'il doit par conséquent considérer non pas comme un simply moyen, mais aussi comme un but.«[40]

Auch hier hat sich Solov'ëv für eine »christliche Politik« eingesetzt. Die darin gegenwärtigen Tendenzen wurden in der Folge von mehreren Denkern weiter ausgearbeitet, zum Beispiel vom Theologen und Philosophen Sergej [ab 1917: Vater Sergij] Bulgakov, der für eine kurze Zeit als »christlich-sozialistischer« Duma-Abgeordneter aktiv versuchte, eine christliche Politik zu vertreten.

Darum ist es sinnvoll, den Blick auf diejenigen Denker zu lenken, die sich in der unmittelbaren Nachfolge von Solov'ëv von seiner Vision haben inspirieren lassen. Ihre Positionen, bedingt von den stürmischen Entwicklungen in Russland in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts, gehen in sehr unterschiedliche, manchmal einander entgegengesetzte Richtungen. Das betrifft einerseits vor allem Sergej Bulgakov, Nikolaj Berdjajev und Semën Frank, drei wichtige russische Denker, die sich, von Solov'ëv beeinflußt, vom Marxismus zum Idealismus wandten und dabei alle drei eine »progressive« Position vertraten. Ihre politischen Philosophien weisen zwar in verschiedene Richtungen, sind jedoch allesamt im Kontext der raschen Modernisierung von einer mystischen Erfahrung und einer politischen Vision bestimmt.[41] Andererseits betrifft

38 S. De Courten: *History, Sophia and Russian Nation*, 283–305, 437–477.

39 Soloviev: *Sophia*, 8 [1892/7] 301–304.

40 Ebd., 303.

41 Siehe Van der Zweerde: *Rise of the People*.

es aber auch die konservativen Denker Pavel Florenskij, Aleksej Losev und den heute in Russland sehr populären traditionalistischen Monarchisten Ivan Il'jin.[42] In allen sechs Fällen spielt die Idee einer »Sophiologie« (also eines in der mystischen Erfahrung gegründeten Sprechens [Logie der Sophia] über, aber auch im Namen von, und gewissermaßen durch die göttliche Weisheit) eine entscheidende Rolle für die politisch-philosophische Haltung zum Politischen im Sinne einer politischen Tätigkeit.

Dies ließe sich hypothetisch in Richtung einer systematischen, vergleichenden Untersuchung entwickeln, der man den Arbeitstitel *Die drei Stellungen der Sophia zur Politik* geben könnte. Die erste Stellung wäre die grundsätzliche *Verneinung* des Politischen, die man bei Florenskij und Losev am klarsten findet. Diese Stellung ist von der Solov'ëvschen Bestimmung des Hasses in *La Sophia* abhängig, d. h. der auf Egoismus basierenden »Selbstabsonderung [*samoobobsoblenie*]«, der »negativen Liebe«. Die zweite Stellung ist der eher aktivistische Versuch, durch eine christliche Politik (*khristianskaja politika* bei Solov'ëv und Bulgakov) einen Zustand herbeizuführen, in dem das Politische in einen Zustand der allseitigen gesellschaftlichen *positiven* Liebe aufgehoben wird, in der also die negative durch die positive Liebe überwunden wird. Dieser Stellung begegnet man bei Solov'ëv in Form seiner »Utopie« einer freien Theokratie, welche, vom russischen Zaren [König] und dem römischen Papst [Priester] geführt, ein weltumfassendes christliches Reich der Freiheit und der positiven Liebe sein würde. Man findet sie auch in Bulgakovs Vision einer grundsätzlichen Verkirchlichung [*ocerkovlenie*] und Vergeistigung [*odukhotvorenie*] der ganzen Gesellschaft, einschließlich der Politik und der Wirtschaft, damit letztendlich auch der Transformation der Schöpfung, einschließlich der Natur und der Materie; bei Bulgakov führt das auch, wie etwa bei Bergson, zu einer positiven Bewertung der Technik. Man vermutet das Motiv einer freien Theokratie auch in Berdjajevs Analyse des russischen Kommunismus in *Wahrheit und Lüge des Kommunismus*: Das Problem des Kommunismus, so Berdjajev, ist der Atheismus (das ist die *Lüge*) und ein Kollektivismus, der auf Kosten der Freiheit geht. Die *Wahrheit* der sozialen Gerechtigkeit hat jedoch der Kommunismus mit dem Christentum gemeinsam. Die dritte Stellung wäre schließlich der Versuch, die zweite Stellung *in* das existierende politische Spiel einzubringen. Diese Stellung kommt theoretisch zum Ausdruck in der »zweitbesten« politischen Philosophie von Vl. Solov'ëv, in Texten wie *Opravdanie dobra*, *Zakon i pravo* sowie *Zakon i nravstvennost'*, wo er eine Position entwickelt, die einzelne Kommentatoren, etwa Andrzej Walicki, dazu führte, Solov'ëv als einen *Liberalen* zu deuten.[43] Mit den Liberalen teilte er die Verteidigung der absoluten Würde des

Das Problem des Kommunismus, so Berdjajev, ist der Atheismus (das ist die *Lüge*) und ein Kollektivismus, der auf Kosten der Freiheit geht. Die *Wahrheit* der sozialen Gerechtigkeit hat jedoch der Kommunismus mit dem Christentum gemeinsam.

42 Zu Florenskij siehe auch Van der Zweerde: *Sobornost' als Gesellschaftsideal*; zu Il'jin siehe auch Van der Zweerde: *Theocracy, Sobornost' and Democracy*.

43 Walicki: *Legal Philosophies*.

Menschen,[44] und liberal war er auch im Sinne der Anerkennung individueller Grundrechte wie der Meinungsfreiheit,[45] nicht aber im Sinne des ökonomischen Liberalismus und schon gar nicht im Sinne einer liberalen Demokratie. Versuche, Solov'ëv eine *demokratische* politische Philosophie zuzuschreiben, wie etwa von Aristotle Papanikolaou, sind m. E. nur sehr beschränkt zutreffend: »Solov'ëv and Bulgakov saw it [liberal democracy] as the necessary precondition for realizing divine-human communion.«[46] Der Versuch, diese Denker dem Liberalismus, Sozialismus, vielleicht sogar Kommunismus oder der Demokratie näher zu bringen, scheitert an der Tatsache, dass sie alle zwar bemüht waren, die »Wahrheit« jener Strömungen anzuerkennen, zugleich aber ihren »Materialismus« abwiesen und immer auf die Möglichkeit der menschlichen *Selbstverbesserung* setzten, statt den Menschen, so wie er ist, *for granted* zu nehmen.

Grundsätzlich negative Bewertung des Politischen, beschränkte und zögernde Akzeptanz von Politik und Staatsgewalt als ein notwendiges Übel.

Obwohl eine positive Bewertung demokratischer Verhältnisse auf Solov'ëv nicht zutrifft, kommt bei Nachfolgern wie dem auch von Papanikolaou erwähnten Bulgakov durchaus eine demokratische Haltung zum Vorschein, allerdings nicht so sehr als theoretische Position, sondern als praktische Tätigkeit: In der 1907 gewählten 2. Duma vertrat Bulgakov als unabhängiger Abgeordneter aus dem Distrikt Orël einen »christlichen Sozialismus«, doch er zeigte sich bald sehr enttäuscht über den Parlamentarismus.[47] Die Akzeptanz demokratischer Verhältnisse im Sinne der dritten angedeuteten »Stellung« wird von Frank, dem »zeitgenössischsten« der russischen Religionsphilosophen, klar vertreten. In *Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft* [Dukhovnye osnovy obščestva][48] gelangt Frank in der Tat zu der von Papanikolaou angedeuteten Position, dass die demokratische Verfassung die beste Grundlage liefert für die Verwirklichung des im Grunde genommen immer noch sophianischen Ansatzes. Dieser Ansatz erscheint bei den meisten dieser Autoren in der Form mystischer Erfahrung, etwa bei Bulgakov auch in Form der Erfahrung als Priester in einer religiösen Gemeinschaft.

Was alle drei Stellungen, trotz aller Unterschiede, vereinigt, ist die grundsätzlich negative Bewertung des Politischen, die beschränkte und zögernde Akzeptanz von Politik und Staatsgewalt, die im Grunde nur ein *notwendiges Übel* ist, und die in einer mystischen Allheitsvision oder -erfahrung gegründete Abweisung aller Formen »exklusiver« Vielfalt: wirtschaftliche Konkurrenz (statt Kooperation), politische Parteienbildung (statt korporatistische Zusammenarbeit), gesellschaftliche Fragmentierung (statt organische Gemeinschaftlichkeit oder *sobornost'*).

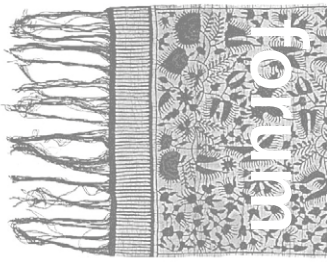
44 Siehe dazu Poole: *Vladimir Solov'ëv's Philosophical Anthropology* und Poole: *Defense of Human Dignity*.

45 Siehe z. B. Wood: *»I have Overcome the World«*, 157f.

46 Papanikolaou: *Mystical as Political*, 53.

47 Siehe Bulgakov: *Wahlen*, 65–72.

48 Hervorragend übersetzt in der von Peter Ehlen besorgten deutschen Gesamtausgabe der Werke von Simon L. Frank: *Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft*. [NB: aanv.]



5. Zum Schluss: die unaufgelöste Spannung

Das religiös-politische Denken Solov'ëvs lässt sich in zwei Richtungen erklären: Einerseits im Verhältnis zu den Turbulenzen der sozialpolitischen Geschichte Russlands in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts, andererseits im Rahmen der Entwicklung des orthodoxen Denkens in der Auseinandersetzung mit der Modernisierung und Säkularisierung. Diese beiden Bezugsrahmen stehen in einer ungeheuren Spannung, gerade in Russland, das sich wie kaum ein anderes Land, und verstärkt nach dem Mord an Alexander II., der Modernisierung entgegenstellte und zu Recht als Bollwerk der antirevolutionären, antiaufklärerischen und antidemokratischen europäischen Reaktion galt. Zugleich war in Russland die aristokratische intellektuelle Elite, und allgemeiner die *Intelligentsia*, die nicht mehr ausschließlich aristokratischer Herkunft war, sondern zunehmend aus den Kreisen der *raznotschintsy* stammte, stark europäisiert und faktisch Teil eines gesamteuropäischen geistigen Raumes. Diese Spannung ist im Leben und Wirken Solov'ëvs nicht nur deutlich spürbar, sondern nimmt darin eine zentrale Stellung ein. Folglich wirkt Solov'ëv *zugleich* höchst zeitgemäß und total weltfremd, *zugleich* »integral« und widersprüchlich. Diese substantielle Spannung, Ausdruck der objektiven Spannungen und Gegensätze seiner Zeit, sollte von der persönlichen Spannung seines Lebens, etwa in Karriere oder in der Liebe, wohl unterschieden werden, obwohl die beiden sicher nicht ohne Verbindung sind. Viele der Spannungen, die im Denken und Leben Solov'ëvs zu Tage kommen, sind *philosophische* oder, etwas breiter, *geistige Symptome der Spannungen in der russischen Gesellschaft und Kultur seiner Zeit*. Die Spannungen finden in der unmittelbaren Nachfolge klareren Ausdruck.

Die Spannung zwischen religiöser Erfahrung, säkulärer Vernunft und Politik kommt im Denken und Tun, im integralen lebendigen Denkwerk Solov'ëvs zum Ausdruck, und zwar als Spannung zwischen einer persönlichen mystischen Erfahrung, der raschen Entwicklung von Wissenschaft, Wirtschaft und eines modernen, bürokratischen Staatsapparats, und schließlich einem embryonalen politischen Leben, das einerseits mit Experimenten lokaler Selbstverwaltung, den *zemstvo's*, zu tun hatte, was zu einer bürgerlich-liberalen Strömung führte, die eine konstitutionelle Monarchie befürwortete, andererseits aber mit einem zunehmend autoritären Regime, was bekanntlich dazu führte, dass die russische *Intelligentsia* durchaus revolutionär gesinnt war.

Die Ausdifferenzierung der Gesellschaft, die Entwicklung einer kapitalistischen, marktorientierten Wirtschaft, die »Säkularisierung« der Wissenschaft, einschließlich der Philosophie, die Individualisierung und die Bildung unterschiedlicher politischer Gruppierungen sind keineswegs ein exklusiv russisches Phänomen, im Gegenteil. Vielleicht aber gingen diese Entwicklungen in Russland mit größerer Geschwindigkeit vor sich als anderswo, so dass auch die intellektuelle Reaktion

Viele der Spannungen, die im Denken und Leben Solov'ëvs zu Tage kommen, sind philosophische oder, etwas breiter, geistige Symptome der Spannungen in der russischen Gesellschaft und Kultur seiner Zeit.

dementsprechend heftiger und widerspruchsvoller war. Die Figur des Solov'ëv ist dabei insofern »symptomatisch« zu lesen, weil er wie kaum ein anderer versuchte, alle diese Entwicklungen, und zwar tatsächlich *alle*, in eine einzige Totalvision zusammen zu nehmen, nicht nur zusammen zu denken, sondern auch »zusammen zu schaffen«, ohne dabei in einer konservativen oder reaktionären Position zu enden, und das zu einer Zeit, wo das Regime in Russland, das erst 1917 das *ancien régime* werden sollte, gerade in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, und ganz offensichtlich ab 1881, zunehmend auf Konservierung und Reaktion setzte.

... das Anstreben einer Situation, in der Liebe und Freiheit einander nicht ausschließen, sondern harmonisch verbunden sind.

Dass ihm eine solche Synthese nicht gelungen ist, weder in der Form einer weltumspannenden freien Theokratie (die optimale Lösung), noch in der Form einer christlichen, freiheitlichen, aber nicht »liberalistischen« konstitutionellen Monarchie (die »zweitbeste Lösung«), sollte uns kaum überraschen. Zugleich aber kommen im Denken und Handeln Solov'ëvs Motive zum Ausdruck, im Exzess sozusagen, die eine viel weitere Verbreitung in religiösen, besonders in monotheistischen Traditionen haben: Die grundsätzliche Abweisung des politischen Konfliktes und der Parteibildung; die Akzeptanz demokratischer, parlamentarischer Politik als notwendiges Übel und nicht als positiven Ausdruck menschlicher Vielfalt; die Präferenz für eine organisch und hierarchisch strukturierte Gesellschaft, sowie der Ruf nach sozialer Gerechtigkeit und nach Toleranz gegenüber abweichenden Positionen, sei es innerhalb der eigenen Tradition – im Falle Russlands etwa die Altgläubigen – oder außerhalb – etwa die Juden oder die einheimischen Muslime –, schließlich auch das Anstreben einer Situation, in der Liebe und Freiheit einander nicht ausschließen, sondern harmonisch verbunden sind.

In der Wirkungsgeschichte Solov'ëvs lassen sich sowohl die weltabgewandten als auch die weltzugewandten Tendenzen, die in seinem Denken gegenwärtig sind, verfolgen. Zu den ersten zählen z. B. die Dichter des russischen Symbolismus und viele Denker theosophischer, anthroposophischer und sophiologischer Prägung. Zu den letzteren kann man etwa den Politikökonomen, Philosophen und (später) Theologen und Priester Bulgakov rechnen, der Versuche unternahm, der Idee einer christlichen Politik konkret Gestalt zu geben und der sich auch später, in der Pariser Emigration, politisch und gesellschaftlich engagierte, oder Frank, der zwar weniger direkt politisch aktiv wurde, sich aber bis zu seinem Lebensende für politische und gesellschaftliche Fragen interessierte und dessen *Dukhovnye osvony obshchestva* zu den klarsten Ausarbeitungen der von der »Sophiologie« inspirierten Sozialphilosophie gerechnet werden kann. Allgemein lässt sich die von Solov'ëv beeinflusste Sozialphilosophie und politische Philosophie charakterisieren als gemäßigt progressiv, auf der Suche nach einer »Mitte« zwischen oder jenseits von Rechts und Links, im Grunde jede Polarität und Polemik scheuend, und stark auf Gemeinschaft bzw. Gemeinschaftlichkeit setzend, indem eine Versöhnung des Individuellen und des Kollektiven gesucht wird. Dabei

ist der schwer übersetzbare Begriff der *sobornost'* als eine aktualisierte und von der kirchlichen auf die gesellschaftliche Sphäre gewandte Fassung des Solov'ëvschen Begriffs der Alleinheit zu verstehen. Gemeinsam ist allen diesen Denkern der Widerstand gegen jede Form von exklusivistischem Individualismus, sei es auf der Ebene menschlicher Personen (ständig findet man den Hinweis, dass »Person« mehr sei als »Individuum«), oder auf der Ebene der einzelnen Nationen oder der Weltreligionen.

Als generalisierende, somit hypothetische Schlussfolgerung lässt sich behaupten, dass Mystik, wenn sie sich um eine alleinheitliche, pan(en)theistische oder holistische Sichtung der Wirklichkeit dreht, zu einer grundsätzlichen Verneinung der Eigenständigkeit des Politischen, verstanden als Dimension des immer möglichen wirklichen Konfliktes, führen muss. Das soll nicht heißen, dass diese Dimension des Politischen aus mystischer Sicht überhaupt nicht gedacht werden kann, sie kann es aber grundsätzlich nur in *negativem* Sinne, als Verbesonderung, Absonderung, Verselbständigung des Einzelnen, des Endlichen und des Individuellen. Mystik und Politik sind in der Hinsicht unvereinbar *by default*: Eine auf mystische Erfahrung gegründete Allheitsvision bildet den Hintergrund, vor welchem jede Art von Konflikt, und damit das Politische als solches, als nicht-substantiell, nicht-wesentlich erwiesen und deshalb nur als grundsätzlich *zu überwinden* verstanden werden kann. Alle diese orthodoxen Denker würden verneinen, dass Staat, Gesetz oder Politik positiv zur Schöpfung gehören. Vielmehr sind sie menschliche Erfindungen, um das Böse zu bekämpfen, damit für den Menschen oder für die Menschheit insgesamt ein Raum entsteht für die Freiheit, für die (mit)schöpferische Tätigkeit auch im Gesellschaftlichen, d. h. für das Gute.

Letztendlich handelt es sich m. E. darum, dass eine Einheitsvision, sowohl des Weltalls als auch der Menschheit, sowohl radikal politisierend als auch radikal depolitisierend wirkt, und gerade deshalb sowohl zu einer universalistischen Befreiungstheologie, zu einem politischen Fanatismus, zu einem gemäßigten Aktivismus als auch zu einem weltverneinenden Quietismus führen kann. Das trifft auf das Christentum zu, aber auch auf den Islam, sowie auch, zum Beispiel, auf den Marxismus (Ein Paradoxon der ehemaligen UdSSR ist meiner Meinung nach, dass ein sozio-ökonomisches System, das sich ausdrücklich auf eine Theorie stützte, den sogenannten Marxismus-Leninismus, welcher eine *radikale* und reduktionistische Politisierung aller gesellschaftlichen und kulturellen Bereiche artikulierte, zu einer genauso radikalen Entpolitisierung im Rahmen der etablierten Gesellschaft führte: es gab in der UdSSR keinen Raum für eine Anerkennung des Politischen). In der *Bergpredigt* [Matth 5–7] sind leicht die Grundelemente einer Umwälzung gesellschaftlicher Verhältnisse in Richtung einer pazifistischen und gerechten Weltgemeinschaft zu erkennen; zugleich aber fällt es dem heutigen Moskauer Patriarchat nicht nur politisch, sondern auch theologisch leicht, sich als Katechon und Moskau als das »Drit-

Mystik muss zu einer grundsätzlichen Verneinung der Eigenständigkeit des Politischen führen.

te Rom« zu verstehen, das den Liberalismus und den universalistischen, zugleich aber individualistischen Menschenrechts-Diskurs als das *anthropozentrische* Werk des Antichristen zurückweist und zugleich die enge Verbindung der Nationalkirche zum russischen Staat rechtfertigt.[49] Die Spannung zwischen Mystik und Politik lässt sich innerhalb jeder Gesellschaft geltend machen, kommt aber in einer »säkularisierenden« Gesellschaft, in der Vernunft und Rationalität mit Individualisierung und Pluralität zusammengehen, verschärft zum Ausdruck.

49 Siehe z. B.: »Als der Patriarch der Russischen Orthodoxen Kirche, Kyrill, im vergangenen Jahr gemeinsam mit Präsident Putin die Mönchsrepublik Athos besuchte, sagte er es deutlich: Russland habe vom byzantinischen Imperium, das ihm das Christentum brachte, die Verantwortung für die orthodoxen Christen in aller Welt übernommen.« Zitiert nach FAZ 08.02.2017, S. 0N3 [http://www.genios.de/presse-archiv/artikel/FAZ/20170208/neobyzantinisches-russland-katechon/FNUWD12017020850589 00.html. [19/04/2018]

BIBLIOGRAPHIE

Bulgakov, Sergij: Die Wahlen. Aus einem Tagebuch (1912). In: Ders.: *Aus meinem Leben; autobiographische Zeugnisse (Werke, Bd. 2).* Münster, 2017, 65–72.

Courten, Manon de: *History, Sophia and the Russian Nation*. Bern, 2004.

Goerdt, Wilhelm: *Russische Philosophie: Grundlagen*. München, 1995.

Kline, George L.: Hegel and Solovyov. In: *Hegel and the History of Philosophy*, hg. v. Joseph O'Malley, Keith W. Algozin, Frederick G. Weiss. Den Haag, 1974, 159–170.

Kornblatt, Judith D.: *Divine Sophia: The Wisdom Writings of Vladimir Solovyov*. Ithaca / London, 2009.

Kostjuk, Konstantin: *Der Begriff des Politischen in der russisch-orthodoxen Tradition*. Paderborn, 2005.

Martin, Jennifer N.: *Hans Urs von Balthasar and the Critical Appropriation of Russian Religious Thought*. Notre Dame (IN), 2015.

Michelson, Patrick Lally: *Beyond the Monastery Walls: The Ascetic Revolution in Russian Orthodox Thought 1814–1914*. Madison (WI), 2017.

Papanikolaou, Aristotle: *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy*. Notre Dame (IN), 2012.

Poole, Randall: The Defense of Human Dignity in Nineteenth-Century Russian Thought. In: *Iosif Volotskii and Eastern Christianity*, hg. v. David Goldfrank, Valeria Nollan, Jennifer Spock. Washington DC, 2017, 271–305.

—: Vladimir Solov'ëv's Philosophical Anthropology: Autonomy, Dignity, Perfectibility. In: *A History of Russian Philosophy 1830–1930*, hg. v. G. M. Hamburg, Randall A. Poole. Cambridge 2010, 131–149.

Smith, Oliver: *Vladimir Soloviev and the Spiritualization of Matter*. Boston, 2011.

Soloviev, Vladimir: *La Sophia et les autres écrits en français* (herausgegeben und eingeleitet von François Rouleau). Lausanne 1978.

Solovjeff, Wladimir: *Gedichte (übertragen von Marie Steiner)*. Dornach, 1988.

Соловьёв, Владимир: Стихотворения и шуточные пьесы (ред. З. Г. Минц). Ленинград, 1976.

Solowjew, Wladimir: *Deutsche Gesamtausgabe* (Hrsg. Wladimir Szyłkarski, Wilhelm Lettenbauer, Ludolf Müller). München, 1976.

Solov'ëv, Vladimir: Opravdanie dobra. In: *Sočinenija v dvukh tomakh*. Moskva, 1988. T. 1.

Соловьёв, В. С.: *Сочинения 1875–1877* (Полное собрание сочинений и писем в 20-и томах, Т.2). Москва, 2000.

Sutton, Jonathan: *The Religious Philosophy of Vladimir Solovyov: Towards a Reassessment*. Basingstoke, 1988.

Valliere, Paul: *Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov*. Grand Rapids, 2000.

Walicki, Andrzej: *Legal Philosophies of Russian Liberalism*. Oxford, 1987.

Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft; Grundriss der verstehenden Soziologie*. Frankfurt am Main, 2005.

Wood, Nathaniel: »I Have Overcome the World«: The Church, the Liberal State, and Christ's Two Natures in the Russian Politics of *Theosis*. In: *Christianity, Democracy, and the Shadow of Constantine*, hg. v. George E. Demacopoulos, Aristotle Papanikolaou. New York, 2017, 155–171.

Zweerde, Evert van der: Sobornost' als Gesellschaftsideal bei Vladimir Solov'ev und Pavel Florenskij. In: *Pavel Florenskij – Tradition und Moderne,* hg. v. N. Franz, M. Hagemeister, F. Haney. Frankfurt am Main, 2001. 225–246.

—: Vladimir Solovjov – een levend denkwerk. In: *Tijdschrift voor Filosofie* 65/2003, nr. 4, 715–735. (In [gebrechlicher] russischer Übersetzung Эверт ван дер Звейрде, »Живая мысль Владимира Соловьёва«. In: *Взгляд со стороны на историю русской и советской философии*; сборник статей (Санкт Петербург: Алетейя, 2017), 314–332.)

—: The Rise of the People: the Political Philosophy of the Vekhovtsy. In: *Landmarks Revisited: The Vekhi Symposium One Hundred Years On*, hg. v. Ruth Coates, Robin Aizlewood. Boston, 2013, 104–127.

—: Permanente Asymmetrie: Kirche und Staat, Staat und Kirche. In: *Osteuropa* 59/2009, Heft 6, 47–62.

—: Theocracy, *Sobornost'* and Democracy – Reflections on Vladimir Putin's Philosophers. In: *Theology and Philosophy in Eastern Orthodoxy*, hg. v. Christoph Schneider. Eugene (OR), 2019.