

Vera Ammer

Gottmenschentum und Menschgottum

Zur Auseinandersetzung von Christentum
und Atheismus im russischen Denken

Verlag Otto Sagner München · Berlin · Washington D.C.

Digitalisiert im Rahmen der Kooperation mit dem DFG-Projekt „Digi20“
der Bayerischen Staatsbibliothek, München. OCR-Bearbeitung und Erstellung des eBooks durch den
Verlag Otto Sagner:

<http://verlag.kubon-sagner.de>

© bei Verlag Otto Sagner. Eine Verwertung oder Weitergabe der Texte und Abbildungen,
insbesondere durch Vervielfältigung, ist ohne vorherige schriftliche Genehmigung des Verlages
unzulässig.

«Verlag Otto Sagner» ist ein Imprint der Kubon & Sagner GmbH.

Vera Ammer - 9783954792122

Downloaded from PubFactory at 01/10/2019 04:01:38AM

via free access

SLAVISTISCHE BEITRÄGE

BEGRÜNDET VON

ALOIS SCHMAUS

HERAUSGEGEBEN VON

HEINRICH KUNSTMANN

PETER REHDER · JOSEF SCHRENK

REDAKTION

PETER REHDER

Band 228

VERLAG OTTO SAGNER
MÜNCHEN

VERA AMMER

GOTTMENSCHENTUM UND MENSCHGOTTUM
Zur Auseinandersetzung von
Christentum und Atheismus
im russischen Denken



VERLAG OTTO SAGNER · MÜNCHEN

1988



ISBN 3-87690-409-9

© Verlag Otto Sagner, München 1988

Abteilung der Firma Kubon & Sagner, München

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 1988 von der Philosophischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster als Dissertation angenommen.

Sie möchte einen Beitrag zur Erschließung einiger Aspekte der russischen Philosophie des vergangenen Jahrhunderts leisten. Die russische Philosophie ist Teil der gesamten europäischen Philosophie. Sie nicht oder nur unzureichend - aufgrund welcher Barrieren auch immer - zur Kenntnis zu nehmen, bedeutet für das westeuropäische Denken unweigerlich einen Verlust.

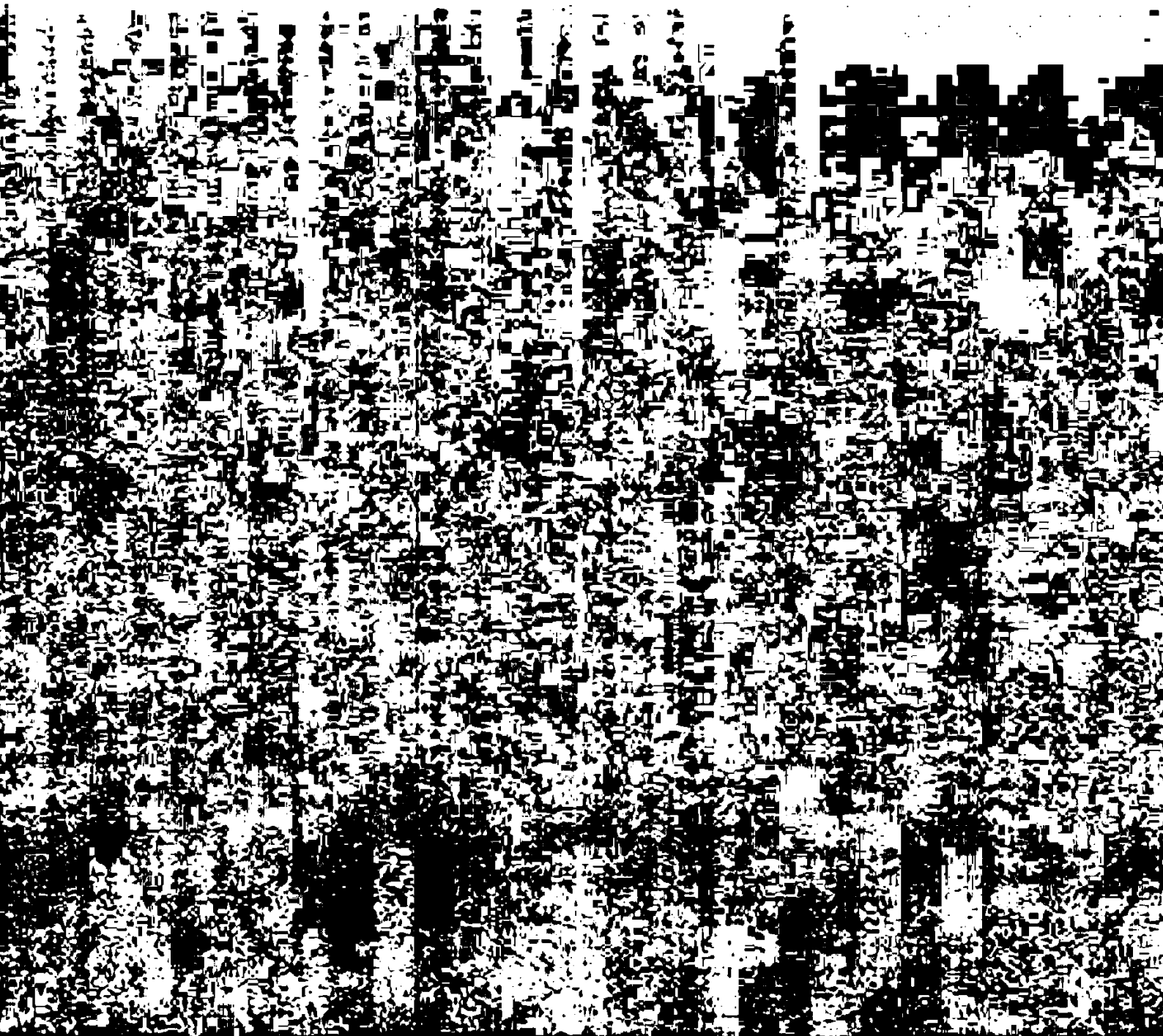
In dieser Arbeit geht es aber nicht zuletzt auch um die Aufnahme westeuropäischen Gedankenguts bei russischen Denkern und um deren zum Teil äußerst kontroverse Diskussion, die für die russische Philosophie spezifisch und in ihrer Tradition begründet ist.

Diese Arbeit entstand auf Anregung von Professor Dr. Wilhelm Goerdt, Münster. Für seine liebevolle Unterstützung und Betreuung der Arbeit möchte ich ihm hier herzlich danken.

Herrn Professor Rehder danke ich für die schnelle Aufnahme der Arbeit in die Reihe der "Slavistischen Beiträge".

Meckenheim, Juli 1988

Vera Ammer



Inhaltsverzeichnis

Transliteration/Transkription	II
Vorwort	III
Inhaltsverzeichnis	IV
Einleitung	1
Teil I: Vorgaben der Auseinandersetzung (in Rußland und Deutschland)	9
1. Vorbemerkung zu Begriff und Geschichte von "Gottmenschentum" und "Vergottung/ Vergöttlichung"	9
1.1. "Gottmensch" und Vergottung bei den grie- chischen Kirchenvätern	9
1.2. Die Lehre der Vergöttlichung in Rußland. Grigorij S. Skovoroda	11
1.2.1. Der göttliche Mensch	14
1.2.2. Die Vergöttlichung des Menschen	16
1.2.3. Christus als Gottmensch	18
2. Ausgangssituation des 19. Jahrhunderts in Rußland	19
3. Michail Bakunin	21
3.1. Fichtes Schriften und ihr Einfluß auf Bakunin	23
3.2. Seligkeit durch Vergöttlichung	27
3.3. Das Christus-Bild des frühen Bakunin	30
3.4. Zusammenfassung	31
3.5. Ursachen des späteren Wandels Bakunins	32
3.6. Vorrang der Praxis. Abkehr von Philosophie und Religion	34
3.7. Der späte Bakunin. "Gott und der Staat"	37
3.8. Ethische Konsequenzen	39
3.9. Menschgottum	39
4. Vissarion G. Belinskij	41
4.1. Der frühe Belinskij. "Dmitrij Kalinin"	41
4.2. Die Vervollkommnung des Menschen als An- näherung an Gott. Der Einfluß von Bakunin auf Belinskij	44
4.3. Der Einfluß Hegels auf Belinskij	47
4.4. Belinskijs Einstellung zur Religion nach dem Bruch mit Hegel	48
4.5. Belinskijs Christus-Bild	50
5. "Menschgottum" in der deutschen Philosophie	52
5.1. L. Feuerbach	52
5.1.1. Zum Verhältnis von Philosophie und Religion	54

5.1.2.	"Das Wesen des Christentums". Theologie als Anthropologie	55
5.1.3.	Der Glaube im Gegensatz zur Liebe	56
5.1.4.	Subjekt und Prädikat	57
5.1.5.	Gott und Mensch	59
5.1.6.	Das Jenseits	60
5.1.7.	Christus als Gottmensch	61
5.1.8.	Die Religion des Menschen. Menschgottum	63
5.2.	Vom Menschgottum zur Vergottung des Ich. M. Stirner	65
5.2.1.	Die Feuerbach-Kritik Stirners	66
5.2.2.	Die Vergottung des Ich statt der Menschheit	67
5.2.3.	Das Ich	68
5.2.4.	Das Ich als Gott	69
5.2.5.	Feuerbachs Auseinandersetzung mit Stirner	70
6.	Exkurs: S. Bulgakov	73
6.1.	Bulgakovs Auseinandersetzung mit Fichte und Hegel	73
6.1.1.	Hegel	74
6.1.2.	Fichte	75
6.2.	Bulgakovs Auseinandersetzung mit Feuerbach	77
6.2.1.	Feuerbach als "Ahnherr" humanistischer Fortschrittstheorien	77
6.2.2.	Die Gattung als Maß	79
6.2.3.	Die Kontroverse zwischen Feuerbach und Stirner bei Bulgakov	81
6.2.4.	Feuerbachs religiöses Menschenbild und seine Gründung auf den Atheismus	84
6.2.5.	Gott und Mensch	84
6.2.6.	Die Einheit der Menschheit im "allgemein- menschlichen Gewissen"	86
6.2.7.	Der Humanismus im Verhältnis zum Gott- menschentum und Menschgottum	87
7.	A.I. Herzen	89
7.1.	Die menschliche Persönlichkeit und ihre Autonomie	89
7.2.	Die Berechtigung des Egoismus, des Eigen- willens und der Machtliebe	92
7.3.	Herzens Verhältnis zu Feuerbach	93
7.3.1.	Ausgang von Hegel	93
7.3.2.	Feuerbach	95
7.4.	Menschgottum	97
Teil II: Die große Auseinandersetzung um Gottmenschentum und Menschgottum		100
8.	F.M. Dostoevskij	100
8.1.	Der "Kristallpalast". Die Hybris des totalen Rationalismus	101
8.2.	Die Zweiteilung der Menschheit: "gewöhn- liche" Menschen und "Menschgötter"	107

8.2.1.	"Verbrechen und Strafe"	108
8.2.2.	Die Šigalëvšćina	114
8.2.3.	Der Großinquisitor	117
8.2.3.1.	Die drei Versuchungen	117
8.2.3.2.	Die Zerstörung des Menschenbildes. Entmenschlichung und Vergottung	119
8.2.3.3.	Die Verwandlung der Steine in Brot Katholizismus und Sozialismus	122
8.2.4.	Visionen des "Paradieses"	125
8.3.	Empörung	128
8.3.1.	Ippolit	128
8.3.2.	Ivan Karamazov	133
8.3.2.1.	Der "euklidische" Verstand gegen die Theodizee	133
8.3.2.2.	"Alles ist erlaubt"	136
8.3.2.3.	Universales und individuelles Menschgottum	137
8.3.2.4.	Die Inkonsequenz des sittlichen Anspruchs Ivans	138
8.3.3.	Der Selbstmord	139
8.4.	Die Gestaltung des Menschgottums in den "Dämonen"	141
8.4.1.	Der Nihilismus des Nikolaj Stavrogin	142
8.4.1.1.	Exkurs: Nikolaj Spešnev als Vorbild für Stavrogin? Diskussion des Anthropotheis- mus bei Spešnev	143
8.4.2.	Aleksej Kirillov	145
8.4.2.1.	Der Selbstmord als Akt des Eigenwillens	145
8.4.2.2.	Der Selbstmord im Dienste des universalen Menschgottums	147
8.4.2.3.	Das Glück als zeitlose Ewigkeit im Diesseits	147
8.4.2.4.	Christus. Erlösung durch den Menschgott statt durch den Gottmenschen	148
8.5.	Christus als Gottmensch	151
8.5.1.	Freiheit durch Christus	152
8.5.2.	Christus als sittliches Ideal	154
8.6.	Abschließende Bemerkung zu Dostoevskij	156
9.	V.S. Solov'ëv	158
9.1.	Der doppelte Sündenfall	158
9.2.	Der historische Prozeß als Vorbereitung der Erscheinung des Gottmenschen	159
9.2.1.	Die Notwendigkeit des Gottmenschen	160
9.2.2.	Die Menschwerdung Gottes. Das Christentum	162
9.3.	Das Wesen der gottmenschlichen Einheit im Gottmenschen	163
9.4.	Die Vergöttlichung	166
9.4.1.	Die Vermittlung der gottmenschlichen Verbindung durch die Kirche	166
9.4.2.	Vergöttlichung als Vervollkommnung	167
9.4.3.	Vergöttlichung als Theurgie	169
9.5.	Die Auseinandersetzung mit dem Mensch- gottum in Form des Übermenschentums	170
9.5.1.	Nietzsches Lehre vom Übermensch. Über- menschentum als Gottmenschentum und als Menschgottum	171

9.5.2. Übermensch und Sterblichkeit	173
9.5.3. Die Erzählung vom Antichrist	176
Schlußbetrachtung	181
Anmerkungen	184
Literaturverzeichnis	234

Einleitung

Die Rezeption russischer Philosophie in Westeuropa ist ein Defizit, das Tradition hat. In diesem Jahrhundert kommt erschwerend die Neigung hinzu, im Jahre 1917 eine Zäsur zu sehen und die Kontinuität russischen Denkens dabei aus dem Blick zu verlieren. Aus Gründen, die nicht im philosophischen Bereich liegen, wird heute vorwiegend die Sowjetideologie, d.h. die politische Philosophie aus der Sowjetunion marxistisch-leninistischer Ausrichtung, zur Kenntnis genommen. Die Fortführung des nichtmarxistischen Denkens in diesem Jahrhundert hauptsächlich durch Vertreter der ersten Emigration¹⁾, mitunter, vereinzelt und inoffiziell, im eigenen Lande, wird hierzulande, von wenigen Ausnahmen abgesehen, weitgehend ignoriert.

Zum Teil gilt das auch für das vorige Jahrhundert. Der Zugang wurde hier nicht durch philosophisches, sondern durch literarisches Interesse eröffnet, durch die Übersetzung und Herausgabe schriftstellerischer Werke, die einen immensen Reichtum an philosophischem Gedankengut enthalten, man denke an Tolstoj und Dostoevskij. Autoren, die nicht zugleich große Schriftsteller waren, sich aber vielleicht mehr auf philosophische Fragestellungen konzentrierten, erfuhren, wenn für sie nicht ein historisch-politisches Interesse bestand, keine vergleichbare Förderung und Verbreitung. Ihre Schriften wurden nicht oder nicht vollständig übersetzt und sind daher Fachkreisen, die über keine Russischkenntnisse verfügen, nicht einmal zugänglich. Hier bleibt noch etliche Pionierarbeit zu leisten.

Im russischen Denken überwiegt der praktische, sittliche Aspekt. Er bestimmt den Maßstab, an dem die Theorie gemessen wird. In der Rezeption westlicher Philosophie führt das gelegentlich zu Mißdeutungen, wenn der ausschließliche Bezug auf die Praxis und der Anspruch, der sich damit verknüpft, den Zugang zu dem, was eine Theorie sagen will, von vornherein verstellt. Charakteristisch hierfür ist Belinskijs Hegel-Verständnis.²⁾

Damit hängt zusammen, daß religiöse Fragen einen entsprechend hohen Stellenwert einnehmen. Diese Thematik wird selten ganz beiseite gelassen. Es gibt hier keine scharfe Trennung zwischen Theologie

und Philosophie. Die Repräsentanten der sogenannten "geistlichen Philosophie"³⁾ legen davon Zeugnis ab.

Die Verwurzelung der russischen Kultur im östlichen Christentum hat dazu beigetragen, daß das Selbstverständnis des Menschen und die Auffassung seines Verhältnisses zu Gott in Rußland eine andere Ausprägung als im Westen erfahren haben. Der Gedanke der Vergöttlichung des Menschen im Sinne der größtmöglichen Annäherung, Angleichung an Gott - ohne je zu vollständiger Identität, zur Gottwerdung des Menschen, zu führen - bleibt in der Ostkirche präsent, während er im Katholizismus in den Hintergrund rückt und hinter die hier stärker betonte Gnadenlehre zurücktritt.

Die vorliegende Arbeit ist einem Thema gewidmet, das im vorigen Jahrhundert in der russischen Philosophie eine zentrale Stellung einnahm: der Auseinandersetzung zwischen Gottmenschentum und Mensch-gottum⁴⁾. Das ist die spezifisch russische Fassung der Kontroverse zwischen Christentum und Atheismus, die in dieser Form und Schärfe nur vor dem Hintergrund der ostkirchlichen Tradition denkbar ist, d.h. eines Christentums, das sich als Religion der Vergöttlichung begreift.

Entstanden im Zuge der französischen Aufklärung, faßt der moderne Atheismus im Laufe des 19. Jahrhunderts auch in Deutschland Fuß. Er geht hervor aus einem philosophischen Denken, das sich zunehmend von religiösen Bindungen gelöst hat und für das sich eine Reihe philosophischer Fragen neu stellt, da die Antwort nicht mehr von vornherein, eben im religiös-christlichen Sinne, feststeht. Das Christentum ist nicht mehr eine selbstverständliche, nicht in Frage zu stellende Voraussetzung alles weiteren Denkens.

Einer der bekanntesten Vertreter des neuzeitlichen Atheismus, Feuerbach, versteht seine Lehre als "Anthropotheismus". Er verbindet damit sowohl seine theoretische Erklärung der Entstehung der Gottesvorstellung im Menschen als auch ein praktisch-ethisches Postulat. Gott wird als eine Projektion des Menschen interpretiert: er projiziert das Bild, das er von sich selbst hat, aus sich heraus und macht es sich zum Gott, als wäre es ein reales Wesen außerhalb seiner selbst. Jeder Theismus beruht so auf einer Fiktion. Feuerbachs Antwort hierauf ist die Forderung, die Göttlichkeit des Men-

schen anzuerkennen, das Plädoyer für eine Religion der Menschheit.

Die Göttlichkeit Christi, genauer seine Gottmenschlichkeit, ist unter diesen Voraussetzungen natürlich ebenfalls eine Fiktion. In Christus beginnt man zunehmend eine rein historische Persönlichkeit zu sehen, einen gewöhnlichen Menschen mit vielleicht außergewöhnlichen, nicht jedoch übermenschlichen Fähigkeiten. Im selben Jahrzehnt wie Feuerbach mit seinem "Wesen des Christentums", in den vierziger Jahren, tritt D.F. Strauß mit seiner historischen Deutung des "Lebens Jesu" hervor⁵⁾. Ungefähr 20 Jahre später erscheint Renans "La vie de Jésus"⁶⁾ mit derselben Intention.

All das hiermit zusammenhängende Gedankengut, einschließlich der vorausgegangenen philosophischen Theorien, von den französischen Enzyklopädisten bis zu den deutschen Idealisten, Materialisten und den französischen utopischen Sozialisten, wird in Rußland aufgenommen und eifrigst rezipiert. Das russische Denken ist von jeher dem westlichen gegenüber aufgeschlossener als umgekehrt.

Die Resonanz ist unterschiedlich, oft auch bei ein und demselben Denker zu verschiedenen Zeiten. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gingen viele den Weg von einem mehr oder weniger überzeugten Christentum zu einem mitunter sogar militanten Atheismus und Sozialismus. Im Rahmen dieser Arbeit sind hier die Namen Bakunin, Belinskij und Herzen zu nennen. Bemerkenswert ist, daß es gegen Ende des Jahrhunderts die entgegengesetzte Bewegung gegeben hat, den Wandel "vom Marxismus zum Idealismus" (S. Bulgakov⁷⁾) und dann zum Christentum (ohne daß der Lauf der Geschichte dadurch noch hätte gehemmt werden können). Das gilt für eine Reihe russischer Philosophen, die nach 1917 größtenteils zur Emigration gezwungen wurden. Von ihnen sei hier nur Bulgakov genannt. Der erste, dessen Entwicklung diese Richtung nahm, war allerdings bereits F. Dostoevskij.

Die Lehre des Menschgottums⁸⁾, wie sie in Rußland eine Rolle spielt, erschöpft sich nicht in der Charakterisierung des Anthropotheismus Feuerbachs. Die theoretische, psychologische Erklärung für die Entstehung des Gottesbegriffs interessiert wenig, lediglich Bakunin stellt eine ähnliche Theorie auf. Das Menschgottum erscheint als

die notwendige Konsequenz aus dem Atheismus: wenn es Gott nicht gibt, ist der Mensch das höchste Wesen - also Gott.

Der Atheismus ist ethisch, nicht theoretisch begründet. Er ruht auf zwei Voraussetzungen: dem Scheitern der Theodizee und der Forderung vollständiger Autonomie für den Menschen. Ersteres führt, genau ausgedrückt, zu einem Antitheismus, letzteres zu dem Postulat der Nichtexistenz Gottes, da sich andernfalls der Mensch göttlicher Prädestination nicht entziehen könnte, mithin nicht autonom wäre.

Das Menschgottum entledigt einen zwar des Problems der Theodizee, wenn man einmal außer acht läßt, daß es möglicherweise als das der Anthropodizee wiederkehrt, und gewährleistet die gewünschte Autonomie - aber es fordert seinen Preis. Wird Gott gewissermaßen aus dem Jenseits ins Diesseits zurückgenommen und nicht mehr als transzendentes, höchstes Wesen betrachtet, sondern im Menschen selbst gesehen, so wirkt sich das natürlich auf den Glauben an ein Jenseits als ein Leben nach dem Tode aus. Der Glaube an die Unsterblichkeit läßt sich nicht aufrechterhalten. So fällt die Hoffnung auf die ewige Seligkeit (und damit die gesamte christliche Eschatologie) weg.

An ihre Stelle treten die Gesellschaftsutopien, u.a. die Vorstellungen der utopischen Sozialisten. In ihnen spiegelt sich nicht zuletzt das Bestreben, diesen Verlust zu kompensieren. Der Zustand der ewigen Seligkeit soll auf Erden erreicht und für alle verwirklicht werden, da es ihn anders nicht geben wird. Es entsteht so eine nichtchristliche Eschatologie. Der sinn- und hoffnungsstiftende Bezug auf das Jenseits wird ins Diesseits verlagert und konzentriert sich auf das Ziel des irdischen Paradieses - eines "traurigen Paradieses", wie es L. Zander genannt hat⁹⁾.

Die Konsequenzen, zu denen das Menschgottum führen kann, sind hier am augenfälligsten. Denn hier wird es einzelne "Menschgötter" geben, die sich berufen fühlen, das "Paradies" einzurichten und im Extremfall Herr über Leben und Schicksal ihrer Mitmenschen zu sein. Das abstrakte Menschgottum Feuerbachs, das den Menschen schlechthin zum Gott erklärt, ist zu sehr "abstrakter Verstand" (Hegel¹⁰⁾), um Bestand haben zu können. Es erhebt sich sofort die Frage nach dem konkreten Menschgott. Stirner hat dies erkannt und das Ich (den "Einzigsten") an die fragliche Stelle gesetzt. Die Gefahr der Heraus-

bildung einer "Elite" von Menschgöttern, die die Herren der Erde und über andere Menschen zu sein beanspruchen, hat damals wohl niemand so klar durchschaut wie Dostoevskij.

Das Menschgottum hat bei den christlichen russischen Denkern des vorigen Jahrhunderts zu einer verstärkten Rückbesinnung auf das Christentum als der Religion des Gottmenschentums geführt. Zwei konträre Formen der Vergöttlichung des Menschen stehen hier gegeneinander, in einem Gegensatz, der sich schärfer kaum vorstellen läßt: es ist einerseits eine religiöse Auffassung, die den Menschen wenigstens der Möglichkeit nach immer in Verbindung mit Gott gesehen und das Ideal der Einswerdung mit ihm nie aus dem Blick verloren hat, andererseits das atheistische Menschgottum, für das die Göttlichkeit des Menschen kein Ideal, sondern ein gegebenes Faktum ist, dessen sich die Menschheit nur bewußt zu werden braucht.

Von russischen Denkern - stellvertretend seien hier Dostoevskij, Solov'ev und Bulgakov genannt¹¹⁾ - wird nun diesem Menschgott der Gottmensch entgegengehalten. In ihren Augen bietet nur die Menschwerdung Gottes dem Menschen die Gewähr für seine Erlösung und die Option auf seine Vergöttlichung, anzustreben auf dem Wege der Orientierung am Leben Christi. Der Gottmensch ist ein Ideal, das sich zum ersten und einzigen Male in Christus realisiert hat. Er ist Leitstern für den Menschen und Maßstab seines Handelns. Die im christlichen Verständnis einzig legitime Weise der Vergöttlichung hat ihren Grund in der Lehre des Gottmenschentums. Die Vergottung des Menschen als Menschgott dagegen ist aus dieser Sicht eine Usurpation.

Diese Arbeit will der Konfrontation von Gottmenschentum und Menschgottum im vorigen Jahrhundert nachgehen, ohne den Anspruch auf Vollständigkeit oder erschöpfende Behandlung bei einem so unerschöpflichen Thema zu erheben. Nicht alle Problemkreise, die zu seinem Umfeld gehören, können angesprochen werden. So muß die große Auseinandersetzung, die Anfang der sechziger Jahre von Vertretern der geistlichen Philosophie mit denen des Nihilismus in Rußland geführt wurde, ausgespart bleiben, obgleich die Frage nach dem Verhältnis des Menschgottums zum Nihilismus sicher der Untersuchung wert wäre.

Ebensowenig kann der Frage nachgegangen werden, ob und inwieweit die Kantische Fassung der Autonomie der Vernunft eine unzulässige Absolutsetzung derselben bedeutet, eine Selbstüberhebung, in der bereits die Wurzel zu Selbstvergottung und Atheismus liegt¹²⁾.

Bei den Vertretern des Gottmenschentums ist je ihre Auffassung der gottmenschlichen Natur Christi, der Menschwerdung Gottes, des Verhältnisses des Menschen zu Gott im Hinblick auf seine Vergöttlichung zu behandeln. Es gibt verschiedene Ausgestaltungen des Gottmenschentums, die keineswegs alle auf dem Boden eines (im konfessionellen Sinne) orthodoxen Christentums stehen müssen.

Eine noch größere Vielfalt findet man bei den Denkern, deren Lehren unter den Begriff des Menschgottums subsumiert werden können, weil es hier naturgemäß weniger Gemeinsames gibt, das für sie all verbindlich wäre. Zu untersuchen sind hier ihr Verständnis des Menschen hinsichtlich seiner "Göttlichkeit", die Transponierung der Jenseits-Eschatologie in eine des Diesseits sowie - einer der interessantesten Gesichtspunkte - ihre Stellung zu Christus. Es ist bemerkenswert, daß vor allem die russischen Vertreter eines ethisch motivierten Menschgottums (aber nicht sie allein) zu Christus keineswegs eine ablehnende oder auch nur gleichgültige Haltung einnehmen, sondern in ihm ein Idealbild sehen, das selbst für sie unantastbar bleibt.

Eine knappe Einführung soll den historischen Hintergrund des russischen Christentums und seiner Lehre des Gottmenschentums anhand der Auffassung der Gottmenschlichkeit Christi und der Vergöttlichung des Menschen bei den Kirchenvätern beleuchten.

In dem ukrainischen Philosophen Skovoroda, in einem der "Gründer"¹³⁾, soll gezeigt werden, welchen Niederschlag die Lehre der Vergöttlichung bei ihm gefunden und welche eigenwillige Ausgestaltung sie durch ihn erfahren hat. Unter vielen Denkern wird er als besonders bemerkenswertes Beispiel herausgegriffen.

Es folgt der Sprung ins 19. Jahrhundert. In Bakunin wird ein Denker vorgestellt, in dem sich in äußerst schroffer Form ein Wandel vollzogen hat, den man als einen vom Gottmenschentum zum Menschgottum bezeichnen kann. In seinen frühen Jahren steht er auf dem

Boden einer idealistisch-mystischen Vergöttlichungslehre, die sich vor allem Fichte verpflichtet weiß. Später verfißt er einen postulatorischen Atheismus. Eine ähnliche Entwicklung, jedoch bei weitem nicht so extrem, hat Belinskij genommen.

Unerläßlich ist die Darstellung des Hauptvertreters des Anthropotheismus, Feuerbach, sowie seiner Auseinandersetzung mit der von Stirner vorgebrachten Kritik. Beide behandelt Bulgakov in einer ausführlichen und gründlichen Untersuchung, in welcher er dem menschgöttlichen Humanismus den des Gottmenschentums entgegenhält. Darauf wird in einem Exkurs eingegangen.

In Herzen begegnen wir einem Denker, der den Ideen Feuerbachs nahestand und die Autonomie des Menschen, sein Recht auf Eigenwillen (своеволие) betonte.

Rückblickend kann man die geistige Entwicklung bis zu diesem Punkt als Vorbereitung für die nun folgende große Auseinandersetzung von Gottmenschentum und Menschgottum bei Dostoevskij und V. Solov'ev auffassen. Bisher wurde jeweils gleichsam ein Strang fortgeführt, der sich entweder dem Gottmenschentum oder dem Menschgottum zuordnen läßt - einerseits das in der orthodoxen Tradition stehende religiöse Denken und andererseits die Aufnahme und Weiterverarbeitung des in den Atheismus mündenden westeuropäischen Gedankenguts der französischen und deutschen Philosophie. Dostoevskij und Solov'ev greifen beide Stränge auf und lassen sie gewissermaßen in einen Dialog treten, mit dem Ziel, das Menschgottum als Hybris zu erweisen und ad absurdum zu führen.

Dostoevskij gestaltet in seinen Romanen Theorie und Praxis des Menschgottums vor allem im Hinblick auf die Konsequenzen, zu denen es in seinen Augen notwendig führt: es sind die des Selbstmords und des Mords. Die Persönlichkeit Christi als des Gottmenschen ist einziges Argument und einzige Gewähr dagegen.

V. Solov'ev hat die ausführlichste und fundierteste Ausarbeitung der Lehre des Gottmenschentums bereits in einem recht frühen Werk vorgelegt. Sein letztes Werk, gewissermaßen sein Vermächtnis, zeigt die Vision des Antichrist als des Menschgotts, der aber schließlich, im Sinne der biblischen Prophezeiung, besiegt werden wird.

Dies alles sind Fragen, die ihre Aktualität nie einbüßen. Ein Teil des Beitrages, den hierzu die russische Philosophie geleistet hat, soll hier beleuchtet werden. in der Hoffnung, damit ein wenig von dem eingangs beklagten Defizit abzutragen.

I. Vorgaben der Auseinandersetzung (in Rußland und Deutschland)

1. Vorbemerkung zu Begriff und Geschichte von "Gottmenschentum" und "Vergottung/Vergöttlichung"

1.1. "Gottmensch" und Vergottung bei den griechischen Kirchenvätern¹⁴⁾

Die Auffassung von der Gestalt Christi als des Gottmenschen wurde nach den Konzilen der ersten nachchristlichen Jahrhunderte für das Christentum bestimmend und verbindlich (für das griechisch-östliche Christentum aber wohl entscheidender als für den lateinisch-westlichen Bereich)¹⁵⁾. Das war das Ergebnis zum Teil erbittertster Auseinandersetzungen über das richtige oder angemessene Verständnis des Wesens Christi. Im Laufe dieser Zeit bildeten sich verschiedene Theorien heraus, so einerseits die der Arianer und Nestorianer, die Christus für einen Menschen erklärten, dessen Natur nur eine rein äußerliche, also nicht wesentliche Vereinigung mit der göttlichen Natur zulasse, womit sie de facto Christus seines göttlichen Wesens beraubten. Andererseits ließen die Monophysiten die menschliche Natur Christi vollständig in der göttlichen aufgehen. Ursprünglich besaß demnach Christus sowohl eine göttliche als auch eine menschliche Natur, aber bereits im Akt der Inkarnation wurde die menschliche von der göttlichen absorbiert, so daß hier die menschliche Komponente in Christus verlorenging. Dagegen räumten die Monotheleten das Bestehen zweier Naturen in Christus ein, schrieben ihm aber nur einen Willen, nämlich den göttlichen zu, was zu einem ähnlichen Ergebnis führte wie beim Monophysitismus¹⁶⁾.

Gemeinsam ist all diesen Lehren, daß sie als Häresien verdammt wurden, die der Nestorianer auf dem Konzil von Ephesus (431), die der Monophysiten auf dem von Chalcedon (451) und die der Monotheleten auf dem von Konstantinopel (680/81). Die Person Christi wurde definiert als Wesen, in dem ungetrennt und unvermischt beide Naturen, die göttliche und die menschliche, sowie ein göttlicher und ein menschlicher Wille vereint seien. Zwar ordne sich der menschliche Wille dem göttlichen unter, die Selbständigkeit beider sowie beider Naturen bleibe jedoch gewahrt¹⁷⁾.

Eng verbunden mit dieser Auffassung von der Vereinigung des göttlichen und menschlichen Prinzips in der einen Person des Gottmen-

schen ist die Lehre von der Vergottung oder Vergöttlichung des Menschen, die eine herausragende Rolle bei den griechischen Kirchenvätern spielte und sich dementsprechend auch auf die orthodoxe Kirche auswirken sollte¹⁸⁾. Im westlichen Christentum trat dieser Aspekt fast völlig in den Hintergrund, nicht zuletzt, weil hier das Menschenbild wesentlich durch den Bericht vom Sündenfall bestimmt ist und daher ein so zuversichtlicher Gedanke wie der einer anzustrebenden Vergöttlichung des Menschen keinen Platz zu finden scheint. Die Theologie der Vergottung wird seit dem 12. Jahrhundert durch die Theologie der Gnade ersetzt¹⁹⁾.

Im östlichen Christentum bleiben beide Momente verbunden. Die Vergöttlichung wird mit Hilfe der göttlichen Gnade erreicht. Sie gerade ist nach der Lehre der griechischen Väter Sinn und Ziel der Existenz des Menschen, noch vor dem Sündenfall, und sie besteht in einem Prozeß der Reinigung und Läuterung, der Loslösung von allem Materiellen, Irdischen, Vergänglichem, der Überwindung aller Leidenschaften, einer allmählichen, stufenweisen Angleichung an Gott. Das ist der Anspruch, der in der Gottesebenbildlichkeit des Menschen sittlich begründet liegt. Die Kirchenväter waren sich dessen bewußt, daß dieses Ziel nur annähernd zu erreichen sei, daß es immer Aufgabe, ein nach dem Maße unserer Möglichkeiten anzustrebendes Ideal bleiben würde²⁰⁾. Die absolute Transzendenz des göttlichen Wesens war einer der Eckpfeiler der griechischen Theologie. Zwischen Mensch und Gott blieb immer eine unüberbrückbare Distanz. Dies ließ den Gedanken an eine Erfüllung dieses Ideals, an die vollständige Angleichung des menschlichen Wesens an das göttliche von vornherein nicht aufkommen.

Der Sündenfall steht nun nicht am Anfang dieses Prozesses, sondern mittendrin. Er bedeutet die Abkehr des Menschen von diesem Ideal, das Verfallen an das niedere, sündhafte Leben, eben an die Elemente, in deren Überwindung die Vergöttlichung bestünde. Die Erlösung von den Folgen der Sünde wird möglich durch die Menschwerdung Gottes, durch das Erscheinen des Gottmenschen. In diesem Kontext und Sinnzusammenhang ist das berühmte Wort des Athanasius zu verstehen, der damit einen Gedanken des Irenaeus aufnimmt und weiterentwickelt: "Das Wort Gottes ist Mensch geworden, damit wir vergottet würden" (Ἄυτός λόγος γὰρ ἐγηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν.)²¹⁾

Wie die Sünde sich aufgrund der mystischen Einheit der menschlichen Natur von einem Menschen aus auf die gesamte Menschheit ausbreitete, so geschieht es auch mit der Erlösung. In der Vereinigung von menschlicher und göttlicher Natur in der Person des Gottmenschen wird die menschliche Natur vergottet - und dieser Vorgang überträgt sich auf die gesamte Menschheit²²⁾. Von hier aus wird verständlich, weshalb die Bestimmung des Wesens Christi als des Gottmenschen eine so große Rolle spielen und so viel Zwist auslösen konnte, hängt doch gerade an der Vereinigung von Gott und Mensch in einer Person auch der soteriologische Aspekt. Die Möglichkeit der Erlösung, des erneuten Strebens nach Vergöttlichung des Menschen gründet sich eben hierauf. Es kommt dabei nicht darauf an, daß das durch den Sündenfall gestörte Verhältnis des Menschen zu Gott wiederhergestellt, etwa in rechtlichem Sinne "bereinigt" würde - ein solches Rechtsdenken ist der östlichen Theologie fremd²³⁾. Gott wird nicht in erster Linie als strafender Gott gesehen. Das Erscheinen des Gottmenschen bewirkt eine Läuterung der menschlichen Natur insgesamt, kraft ihrer mystischen Einheit, so daß der Mensch die Fähigkeit und Berufung zur Vereinigung mit Gott zurückerhält.

Die Lehre von der Vergöttlichung findet sich bei den meisten griechischen Kirchenvätern, besonders bei Athanasius, Dionysios Areopagita und Gregor von Nazianz. Der Areopagite bestimmt die Vergöttlichung als das höchstmögliche Ähnlich- und Einswerden mit Gott, als Teilnahme am "Aufstieg zum unerreichbaren Einen" (H. Ball). Die $\epsilon\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ ist das letzte Ziel der Mystik²⁴⁾.

1.2. Die Lehre der Vergöttlichung in Rußland. Grigorij S. Skovoroda

Der Tatsache, daß die Christianisierung Rußlands von Byzanz ausging, ist es wohl hauptsächlich zuzuschreiben, daß die griechischen Väter einen so großen Einfluß auf das russische Denken gewinnen konnten. Fehlende Übersetzungen waren insofern kein Hindernis, als die Kenntnis des Griechischen zumindest unter der Geistlichkeit genügend verbreitet war; zudem lag eine Reihe wichtiger Schriften frühzeitig in kirchenslavischer Übersetzung vor (Übersetzungen ins Russische erfolgten im 19. Jahrhundert)²⁵⁾.

Daher war auch der Gedanke der Vergöttlichung der russischen Theologie und Philosophie durchaus vertraut. Eine besondere Ausprägung

erfuhr er bei dem ukrainischen Philosophen Grigorij (Hryhorij) S. Skovoroda, der deshalb hier, als ein Beispiel für viele, herausgegriffen werden soll.

G. Skovoroda (1722-1794) wird von dem Philosophiehistoriker Zen'kovskij als der "erste Philosoph in Rußland im strengen Sinne des Wortes" bezeichnet²⁶⁾. Er wurde im Gouvernement Poltava in einer Kosakenfamilie geboren. Als 16jähriger trat er zum Studium in die Kiever Akademie ein, wo er, von einer zweijährigen Unterbrechung abgesehen, bis 1750 studierte. Die Ausbildung war dort nicht auf rein theologische Fächer beschränkt. Es bestand die Möglichkeit, mit philosophischem Gedankengut vertraut zu werden, das weit über diesen Bereich hinausging. An Fremdsprachen beherrschte Skovoroda (wenn man seine wohl nur lückenhaften Hebräisch-Kenntnisse außer acht läßt) das Griechische, Deutsch und Latein, das im übrigen die Unterrichtssprache der Akademie war. Nach dem Studium unternahm er eine knapp dreijährige Auslandsreise, die ihn hauptsächlich nach Wien, Budapest und Preßburg führte. Danach war er zunächst als Lehrer tätig, wobei er oftmals die Stellung wechselte, bis er 1769 diesen Beruf ganz aufgab und von diesem Zeitpunkt bis zu seinem Tode ein Wanderleben führte. Aus dieser Zeit stammen seine Schriften, zum großen Teil Dialoge sowie Briefe. Er hatte eine beträchtliche Anhängerschaft, aber dennoch gelang es ihm, sich weitgehend menschlicher Gesellschaft zu entziehen und ein eremitenhaftes Dasein zu führen. Seine Einstellung zum Leben und zur Welt spiegelt sich in der von ihm selbst für seinen Grabstein gewählten Inschrift wider: "Die Welt wollte mich fangen, doch das gelang ihr nicht."²⁷⁾

Skovoroda war in seinem Denken stark von den griechischen Kirchenvätern und möglicherweise auch von deutschen Mystikern beeinflusst, wobei vor allem an Angelus Silesius zu denken wäre. Von den Vätern sind besonders Origenes, die Kappadokier, Dionysios Areopagita und Maximus Confessor zu nennen²⁸⁾. Bei den meisten von ihnen findet sich die Idee der Vergöttlichung. Obwohl Skovoroda diesen Terminus nicht ausdrücklich einführt²⁹⁾, zieht sich dieses Thema doch durch seine gesamte Philosophie, es bildet das Bindeglied ihrer Teilbereiche, der Anthropologie, Ethik, Metaphysik und Theologie.

Skovorodas Weltbild ist dualistisch. Die Welt besteht für ihn aus

zwei Naturen, der sichtbaren und der unsichtbaren. Die sichtbare ist die geschaffene, die Kreatur, die unsichtbare ist Gott. Gott - die unsichtbare Natur - durchdringt alles Geschaffene und enthält es in sich, ist allgegenwärtig: "...er war, ist und wird immer überall sein"³⁰⁾. Deshalb legte man Gott im Altertum auch die verschiedenartigsten Namen zu, oder genauer gesagt, abstrakte Bezeichnungen, wie "Natur", "Sein der Dinge", "Ewigkeit", "Zeit", "Schicksal" usw. Die Christen nannten ihn "Geist", "Herr", "Vater", "Verstand" oder "Wahrheit". Die letzten beiden scheinen Skovoroda am angemessensten, da sie der sichtbaren Natur, d.h. der Materie, am eindeutigsten entgegengesetzt sind: der Verstand (ум) ist seinem Wesen nach immateriell, und die Wahrheit (истина) ist als beständig sich selbst gleichbleibende der Gegenbegriff schlechthin zu der stets im Wandel befindlichen Materie³¹⁾. Diese bezeichnet Skovoroda mit vorwiegend negativen Begriffen, z.T. recht drastisch, als "Zeug", "Gemisch", "Trümmer", "Unsinn", "Fleisch". Durchaus im Sinne der Tradition beschreibt er den Gegensatz zur göttlichen Natur als den zwischen Materie und Form, Schatten und Wahrheit, Körper und Geist, ja Tod und Leben³²⁾. Dieser Gegensatz charakterisiert nicht nur die Welt und den Menschen, sondern selbst das Wort Gottes. Auch dieses ist seinem Wesen nach doppelt (двойное): "...der Verwesung und Nichtverwesung nach, nach Fleisch und Geist, Göttlichkeit und Menschlichkeit, aber der Gestalt oder Hypostase nach ein und dasselbe"³³⁾.

Skovoroda bezieht sich ausdrücklich auf die platonische Ideenlehre. Die Ideen enthalten den "vergänglichen Schatten der Materie" in sich. Die materielle Erscheinung verweist auf die in ihr verborgenen Formen, die ewigen Gestalten. Gerade in diesen besteht die göttliche Natur. Gott ist für alles das Urbild, "im Baum der wahre Baum, im Gras das Gras, in der Musik die Musik, im Haus das Haus..."³⁴⁾. Kurz, er entspricht der platonischen Idee. Er lenkt die sichtbare Natur, hält sie "wie die Knochen das an ihnen haftende Fleisch", ist ihr "ewiges Maß". So habe Platon zu Recht gesagt: "θεὸς γέωμετροί" (Gott mißt die Erde)³⁵⁾.

Skovoroda warnt vor einer Überbewertung der Materie, davor, sie für Wahrheit zu halten, denn das hieße, "den Herrn des ewigen Lebens, den, der allen Geschöpfen das Leben gegeben hat, zum Tode zu ver-

urteilen". Aber "Gott kann man nicht töten". Die Menschen, die sich ausschließlich auf die irdische, materielle Welt (die sichtbare Natur) konzentrieren, sind eben die Gefangenen, die Platon in seinem Höhlengleichnis beschreibt, auf das sich Skovoroda ausdrücklich bezieht: es sind die, die nur das für Wahrheit halten, was sie betasten und in die Hand nehmen können. Das ist die "Quelle der Gottlosigkeit". Skovoroda nennt diese Menschen "Vatermörder", da sie Gott das nähmen, was ihm zustehe und einen Sklaven an die Stelle des Herren setzten. Als Vergleich zieht er die Freilassung des Barrabas an Stelle von Christus heran³⁶⁾.

Ein Leben zu führen, das sich ausschließlich an äußerlichen, materiellen Dingen orientiert, das den Verlockungen der "Welt" verfällt (man erinnere sich seiner Grabinschrift), bedeutet für Skovoroda somit, Gott zu "töten". Statt seiner wird die Welt zum Gott erhoben.

In einer ungeistigen, materialistischen Lebensweise sieht Skovoroda also eine Form des "Menschgottums". Er beschreibt sie als genau die Einstellung, die für die Anhänger des Menschgottums charakteristisch ist: Gott wird verdrängt zugunsten des Menschen, der sich, seine Bedürfnisse und Maßstäbe verabsolutiert. Natürlich findet sich dieser Begriff bei Skovoroda noch nicht. Es geht bei ihm vorwiegend um ein sittliches Problem, nicht um ein metaphysisches. Es ist ja nicht die geistige Hybris des Menschen - kein "geistiges Menschgottum" -, was Skovoroda hier kritisiert. Der Atheismus wird nicht diskutiert. Umso mehr überrascht in diesem Kontext der Ausdruck "Gott töten".

1.2.1. Der göttliche Mensch

Diejenigen dagegen, die ihr Herz an Gott hängen, "sind eines Geistes mit ihm" und können sich mit Jesaja rühmen: "Ich bin göttlich"³⁷⁾.

Der Gedanke des "göttlichen Menschen" (человек божий) ist zentral bei Skovoroda. Er erscheint in fast allen seinen Werken in irgendeiner Form und ist die Grundlage für seine Lehre von der Vergöttlichung.

Im Mittelpunkt seines ersten Dialoges, des "Narziß", steht der Aufruf zur Selbsterkenntnis. Mit dem Titel nimmt Skovoroda Bezug auf die Gestalt des Jünglings Narziß aus der antiken Mythologie, der sich in sein eigenes, in einem Fluß erblicktes Spiegelbild verliebte und an der Sehnsucht nach seinem Bilde zugrunde ging. Skovoroda

hat indessen einen anderen Narziß im Auge: sein "weiser Narziß" verliebt sich nicht in seine äußere Schönheit, sondern in sich selbst, d.h. in sein inneres Wesen. Auf dieses bezieht sich der in dem Dialog immer wiederkehrende Appell: "Γνωθί σεαυτόν" (узнай себя, erkenne dich selbst). Es ist die Aufforderung, sich in sich selbst zu vertiefen, in sich hineinzuhorchen und empfänglich zu werden für das göttliche Element, die göttliche Natur, die in jedem Menschen steckt. Eine oberflächliche Erkenntnis, die sich auf die äußere, sichtbare Natur beschränkt, ähnlich wie beim Narziß der Sage, ist wertlos. Seinen Körper zu erkennen heißt nicht, sich selbst zu erkennen. Die wirkliche Selbsterkenntnis, die den "göttlichen Funken" in uns erschließt, ist somit auch der einzige Weg zur Erkenntnis Gottes. Solange man nicht sich selbst erkannt hat, wird man nichts Göttliches erkennen, übrigens auch nicht die Bibel³⁸⁾. Sich selbst zu erfassen und Gott zu begreifen, ist "eine Arbeit", denn "der wahre Mensch und Gott ist dasselbe". Die Wahrheit, das wahre Wesen ist das, was eben nicht sichtbar und daher der göttlichen Natur zuzuordnen ist: "Herz und Geist, die kein Fleisch und keine Knochen haben, und Gott - das ist alles eins". Es ist die "verborgene göttliche Wahrheit" im Menschen, um die es geht, nicht der "Staub", das Äußere, wie Skovoroda immer wieder betont³⁹⁾. Die "Verwesung" anzubeten, ist sündhaft, es ist ein Verstoß gegen das zweite Gebot, das es verbietet, andere Götter zu haben, Götzen, mit denen Gott von Anbeginn an im Kampf steht.

Die Lehre von den zwei Naturen legt den Gedanken zweier einander bekämpfender Prinzipien, eines bösen und eines guten, nahe, und ertaucht auch gelegentlich auf bei Skovoroda. So sagt er ausdrücklich, daß alle Welten aus einer bösen und einer guten Natur bestünden. An anderer Stelle nennt er David und Saul als Repräsentanten dieser sich bekämpfenden Naturen, der eine sei die Heimat des Lichts, der andere der Hort der Finsternis⁴⁰⁾.

Der empirische, körperliche Mensch ist nur der Schatten des wahren Menschen. Dieser ist in allen Menschen ein und derselbe, er ist "in jedem ganz" vorhanden. Der wahre Mensch ist zugleich der göttliche - denn Gott und Wahrheit sind für Skovoroda eins. Ebenso identifiziert er (u.a.) das Prinzip (начало) und den Logos mit Gott. Gott ist der Inbegriff aller nicht-materiellen, geistigen Prinzipien und Gesetze, die die Welt beherrschen⁴¹⁾.

Der göttliche Mensch ist wiederum eins mit dem Sohn Gottes, mit Christus⁴²⁾. Gott ist in allen Menschen gegenwärtig. Aussagen dieser Art scheinen Skovoroda in die Nähe des Pantheismus zu rücken und mit einer personalen Gottesvorstellung im Sinne des Christentums schwer vereinbar zu sein. Hierzu ist festzustellen, daß er die göttliche Natur ja nur mit der wahren, eigentlichen Natur der Welt und des Menschen gleichsetzt in Analogie zu den platonischen Ideen. Man kann daher eher von Dualismus sprechen. Die Annahme göttlicher Allgegenwart ist noch kein Pantheismus⁴³⁾. Das Fehlen streng definierter Begriffe bei Skovoroda, daraus resultierende Unklarheiten und zum Teil gegensätzliche Formulierungen führen natürlich leicht zu Mißverständnissen. So sehr er beispielsweise die Vergänglichkeit der Materie, ihren ephemeren, schattenhaften Charakter betont, so hebt er andererseits ihren ewigen Bestand hervor: "Materia aeterna". Denn diese Welt (und gegebenenfalls alle anderen Welten auch) sind "Schatten Gottes". "Solange der Apfelbaum steht, so lange steht auch sein Schatten", daher sind Welt und Materie ewig. Die Materie "hat alle Räume und Zeiten ausgefüllt". Sofern biblische Aussagen hierzu in Widerspruch stehen, sind sie nicht wörtlich zu nehmen - die Bibel ist nach Skovoroda voll von "Abgründen und Verführungen"⁴⁴⁾.

1.2.2. Die Vergöttlichung des Menschen

Die göttliche Natur jedes Menschen macht ihn fähig zur Vergöttlichung, zur weitestmöglichen Angleichung seines Wesens an das göttliche (in dem Sinne wie bei den Kirchenvätern). Voraussetzung dafür ist zunächst, diese göttliche Natur in sich zu erkennen - daher der immer wiederkehrende Aufruf zur Selbsterkenntnis in Skovorodas Schriften. Ferner darf sich der Mensch nicht von der Welt gefangen nehmen, nicht die "verwesliche" Natur mit der göttlichen zusammenfließen lassen, vermischen, denn das bedeutet die Abkehr vom Göttlichen "in das Land von Staub und Asche". Die Annäherung an Gott ist durch Verzicht auf einen eigenen, von dem göttlichen abweichenden Willen, durch dessen Abtötung zu erreichen⁴⁵⁾. In einem anschaulichen und drastischen Bild beschreibt Skovoroda Paulus, der "mit dem Schwert der Weisheit die Gedanken erdolcht, die im Herzen gegen Gott wachsen", um all unser Denken der göttlichen Vernunft zu unterwerfen und von ihr erleuchten zu lassen⁴⁶⁾. Wer "seinen eigenen Willen vergöttlicht hat, ist dem göttlichen Willen Feind und kann

nicht in Gottes Reich eingehen"⁴⁷⁾. Das ist genau das Verhalten, das Skovoroda "Gott töten" nennt.

Je mehr es uns gelingt, uns unseres Eigensinns zu entledigen und unseren Willen dem göttlichen anzugleichen - und den göttlichen Willen anzunehmen heißt schon, ihn zu seinem eigenen zu machen - je mehr wir uns also in Übereinstimmung mit Gott befinden, desto ruhiger und glücklicher werden wir sein. Dieser Vorgang der Reinigung (очищение) von allem Irdischen, von "gemeinen, weltlichen Meinungen" ist der Weg der Verwandlung, Verklärung (преображение)⁴⁸⁾. Diesen Terminus gebraucht Skovoroda im Sinne von "Vergöttlichung". Das bedeutet jedoch nicht die vollständige Elimination all dessen, was Skovoroda mit z.T. äußerst harten Ausdrücken wie "Lüge", "Schlange" (змий) u.ä. bezeichnet hat, sondern schließt die Umwandlung auch dieser Elemente mit ein, die dadurch ihre Eigenschaft als Lüge, Schlange usw. verlieren. Hier wird klar, wieso Skovoroda beispielsweise sagen kann, die Bibel sei zugleich Gott und die Schlange bzw. die Schlange sei zugleich Gott⁴⁹⁾. Sie vereint in sich alle Gegensätze des Guten und Bösen, sie ist sowohl Lüge als auch Wahrheit, sowohl verrückt (юрод) als auch allweise (премуд), böse und auch gut. Solange wir in ihr nur das Negative, Böse sehen, wird sie nicht aufhören, uns zu verletzen. Wir müssen auch sie ergreifen und nach oben führen, erheben. Das ist möglich durch die Kraft des Glaubens. "Wer ist es, der Berge versetzt und die Schlange emporhebt? Der Glaube." Das geschieht auf dem Wege der eigenen Vervollkommnung, der Erhebung zunächst des eigenen Herzens "zum Ewigen". Die Schlange wird dann freiwillig nachfolgen, und dann wird sich "ihre erlösende Kraft offenbaren", denn "sie ist nur solange schädlich, wie sie auf der Erde herumkriecht"⁵⁰⁾. Die "Schlange" (змий) ist der Inbegriff alles Nichtgöttlichen, bloß Irdischen, Materiellen, der Abkehr von Gott, also all dessen, was die Vergöttlichung verhindert. Aber sie ist dennoch dualistisch aufgefaßt, nicht als ausschließlich Böses, sondern als etwas, das der Wandlung, Läuterung fähig ist, also zumindest die Anlage dazu in sich trägt, so wie der Mensch durch die in ihm verborgene Fähigkeit zur Vergöttlichung (auch wenn sie gleichsam noch "brach liegt") bereits "göttlich" ist. Wer diese Anlage in sich realisiert und sich, gleich Paulus nach seinem Damaskus-Erlebnis, bekehrt, "sein altes Herz wegwirft", wird zu einem "neuen Menschen". Ziel ist die Überwindung des Dualismus, ein rein

geistiges und damit göttliches Sein. Der "ewige und unverwesliche Mensch" ist der "in Gott verklärte", also der vergöttlichte⁵¹⁾.

1.2.3. Christus als Gottmensch

Die Bezeichnung "Gottmensch" für Christus verwendet Skovoroda äußerst selten, mindestens jedoch zweimal⁵²⁾. So kann man sagen, daß die Auffassung von Christus als dem Gottmenschen für ihn eine Selbstverständlichkeit war, die keiner weiteren Diskussion oder Herausstellung bedurfte, allerdings in seinem Denken auch keine grundlegende Bedeutung hat. An einer Stelle gebraucht Skovoroda den Ausdruck als Synonym für den von den Propheten verheißenen Christus⁵³⁾. Wichtiger ist ein anderer Zusammenhang, in welchem er den Gottmenschen Christus mit der Weisheit (премудрость) identifiziert. Die höchste Weisheit, die uns Gott gegeben hat, ist gewissermaßen das, "was die Welt im innersten zusammenhält" (Faust). In Analogie zu dem Verstand im menschlichen Körper koordiniert im allgemeinen menschlichen Zusammenleben Gott alles Geschehen durch seine Allweisheit. Diese ist in allen unseren Angelegenheiten gegenwärtig, ist "in all unseren Worten und Taten die Seele". Erst durch sie werden wir zu Menschen, die der Gemeinschaft fähig sind, sie ist das "Antlitz Gottes", das insgeheim in den menschlichen Herzen wirkt und sie läutert. Sie verbirgt sich in den verschiedensten Gestalten, in Lebensformen, religiösen Riten, auch in Erzählungen, so in den biblischen von Jakob und Esau und von Saul und David und anderen, die sie inspirierte und die sie "allein durch ihre geheime Gegenwart zu weisen Büchern" machte. "Und in den folgenden Zeiten erschien sie in männlicher Gestalt, indem sie zum Gottmenschen wurde."⁵⁴⁾ Sie ist "das unsichtbare Antlitz und lebendige Wort des allgegenwärtigen Wesens Gottes", "Anfang und Ende aller prophetischen Bücher, von ihr, durch sie und über sie ist alles in ihnen geschrieben". Daher hat man ihr verschiedene Namen gegeben (Bild Gottes, Auferstehung, Leben, Weg, Wahrheit, Schicksal usw.). "Die ersten Christen aber nannten sie Christus, d.h. Kaiser, weil sie allein alle Staaten, Gemeinschaften und jeden einzeln zum ewigen und zeitlichen Glück lenkt."⁵⁵⁾

Dieser Text stammt aus Vorlesungsentwürfen, die Skovoroda 1766 verfaßte und 1780 nochmals überarbeitete⁵⁶⁾. Zum Thema der göttlichen Weisheit, премудрость, ist er in so ausführlicher Form nicht mehr

zurückgekehrt. Es handelt sich hier nicht um eine Sophienlehre⁵⁷⁾. 'Premudrost' wird nicht als "sophia" verstanden, sondern vielmehr mit dem "logos", mit Christus gleichgesetzt.

Auf das gottmenschliche Wesen Christi ist Skovoroda weiter nicht eingegangen. Kernpunkt seiner Philosophie ist die Auffassung, daß jeder Mensch auch eine göttliche Natur besitzt, also potentiell göttlich ist. Dies ist die Voraussetzung für den Anspruch und die ethischen Forderungen, die er an den Menschen stellt und deren Erfüllung auf den Weg der unendlichen Annäherung an Gott, der Verklärung und Vergöttlichung des Menschen führt.

Die Thematik des "Menschgottums", d.h. antireligiöse, atheistische Strömungen, die unter diesen Begriff zu subsumieren wären, taucht bei Skovoroda begreiflicherweise noch nicht auf. Wenngleich bereits im 18. Jahrhundert in Gestalt der rationalistischen Theorien aus Frankreich zum Teil durchaus religionsfeindliches Gedankengut nach Rußland gedrungen war, fand die eigentliche geistige Auseinandersetzung mit dem Atheismus als Menschgottum (also in der hier zu behandelnden Form) erst im 19. Jahrhundert statt, als nihilistisch-atheistische Bewegungen auch in Rußland entstanden waren.

2. Ausgangssituation des 19. Jahrhunderts in Rußland

In den ersten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts ist nach der Vorherrschaft der französischen Aufklärungsphilosophie das Interesse am Christentum wieder sehr lebendig - es spiegelt sich nicht nur in der ab 1816 in Angriff genommenen Bibelübersetzung ins Russische (bis dahin gab es nur die kirchenslavische Version), sondern auch in der verstärkten Beschäftigung mit den Lehren der Kirchenväter, deren Schriften ebenfalls übersetzt werden sollten. Beide Vorhaben nahmen, zumal sie nicht kontinuierlich durchgeführt werden konnten, Jahrzehnte in Anspruch⁵⁸⁾.

Das Gottmenschentum, sowie Christus als der Gottmensch, sind zu dieser Zeit, d.h. in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, nicht ausdrücklich Thema. Die Auffassung Christi als des Gottmenschen bleibt in christlichen Kreisen eine selbstverständliche Voraussetzung. Im Katechismus des Moskauer Metropoliten Filaret (Drozdov) von 1823 wird Christus in der Tat so genannt, Christus ist "eine Person, Gott

und Mensch zugleich, mit einem Worte: Gottmensch⁵⁹⁾.

In so ganz anderem Zusammenhang, von Glaubenszweifeln gequält, schreibt Gogol' 1848 in einem Brief: "Ich erkenne Christus als Gottmenschen nur deshalb an, weil es mir mein Verstand gebietet, aber nicht der Glaube"⁶⁰⁾.

Ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückt das Gottmenschentum erst da wieder, wo es - im Laufe der Auseinandersetzung mit atheistischen Lehren - dem Menschgottum entgegengesetzt wird.

In den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts ist, von der Theologie unabhängig, auch das philosophische Interesse äußerst rege, sowohl an den Universitäten als auch an den geistlichen Schulen und Akademien⁶¹⁾. Nicht umsonst hat Kireevskij den Ausspruch getan, das Wort "Philosophie" habe zu der Zeit etwas "Magisches" an sich gehabt⁶²⁾.

Das Hauptinteresse richtet sich zunächst auf den deutschen Idealismus (in der Nachfolge von Kant)⁶³⁾. Es entsteht eine Reihe philosophischer Zirkel, die sich der Erarbeitung der Lehren Schellings, Fichtes und später auch Hegels widmen⁶⁴⁾. Hierauf ist insofern einzugehen, als sich die Frage stellen wird, inwieweit der deutsche Idealismus eine der Wurzeln des späteren Menschgottums gewesen ist, in Deutschland wie in Rußland⁶⁵⁾.

In den ersten drei Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts wurden die Lehren Fichtes und Schellings in Rußland hinreichend bekannt, u.a. durch die Vermittlung des Fichte-Schülers J.B. Schad, der an die neu gegründete Universität von Char'kov berufen wurde, an der er fünf Jahre (von 1811 bis 1816) lehrte, sowie durch dessen Schüler Pavlov, der in Moskau vorwiegend das Gedankengut Schellings verbreitete und sich in den dreißiger Jahren in philosophischen Kreisen großen Einflusses erfreute⁶⁶⁾. Bei ihm wohnte der damals 17jährige N. Stankevič (1813-1840), als er sein Studium an der Moskauer Universität begann. Stankevič befaßte sich, von seinen literarischen Studien abgesehen, intensiv mit Schelling und Kant, später auch Fichte und Hegel⁶⁷⁾. Aufgrund seines frühen Todes läßt sich über eine eigenständige Philosophie Stankevičs nichts sagen. Er übte allerdings nachhaltigen Einfluß auf seine philosophisch interessierten Freunde aus, von denen hier M. Bakunin und V. Belinskij zu nennen sind. Beide verdanken ihm viel geistige Anregung und Unterstützung

in ihrem Studium. So machte er Belinskij erstmals auf die Philosophie Hegels aufmerksam und veranlaßte Bakunin zur Beschäftigung mit Kant⁶⁸⁾. Bakunin nannte später (1840) die Begegnung mit Stankevič eine "entscheidende Wende in meinem Leben"⁶⁹⁾.

Die Entwicklung von Bakunins Denken hat einen für die damalige Zeit charakteristischen Verlauf genommen. Von Interesse sind hier vor allem auch seine wenig beachteten frühen Jahre, die Zeit, zu der er noch nicht der Anarchist war, als der er später berühmt geworden ist und worüber sein geistiger Werdegang meist vergessen wird.

3. Michail Bakunin (1814-1876)

Über seine Kindheit schreibt Bakunin, daß die religiöse Erziehung durch einen Geistlichen auf ihn weder positiven noch negativen Einfluß gehabt habe. Er sei eher Skeptiker gewesen als ein Gläubiger, im Grunde genommen aber religiös indifferent⁷⁰⁾. Nichtsdestoweniger ist Bakunin in den Jahren seiner intensiven philosophischen Studien in Rußland (von 1835 bis 1840) von einer ausgesprochen religiösen Grundhaltung geprägt gewesen (natürlich nicht im strengen, dogmatischen Sinn, das Christentum der Kirche war für ihn nicht das wahre Christentum). In eine erste Berührung mit dem Denken des deutschen Idealismus kam er 1833 durch die Lektüre Venevitinovs. Venevitinov (1805-1827) gehörte dem Kreise der "Weisheitsfreunde" (ljubomudry) an, der von 1823 bis 1825 in Moskau bestand und sich vorwiegend an Fichte und Schelling orientierte. In den wenigen Schriften, die Venevitinov hinterließ, klingt dieser Einfluß nach⁷¹⁾.

Bakunins Briefe aus den dreißiger Jahren sind ein beredtes Zeugnis seines Bedürfnisses nach geistiger Betätigung und wissenschaftlichem Studium, um die innere Leere auszufüllen, die er im rein äußerlichen, gesellschaftlichen Leben empfindet. Er ist erfüllt von der Suche nach der Bestimmung des Menschen, nach Sinn und Ziel des Lebens und von dem Wunsch nach Harmonie, nach Aussöhnung mit dem Leiden. "Was ist unser Leben?", fragt er und fährt fort: "Sind wir denn wirklich für ewiges Leiden geschaffen, um ewig zu dulden? Gibt es keine Freuden auf der Erde...?"⁷²⁾ Schönheit und Reichtum der Natur überzeugen ihn vom Gegenteil, davon, "daß wir für ein höheres, geistiges Glück geschaffen sind, das auf Liebe gegründet ist". In der Schönheit der Natur sein Glück zu finden, darin gerade

besteht für Bakunin das Paradies, das uns das Evangelium versprochen hat⁷³⁾.

Die Liebe ist der Schlüsselbegriff Bakunins, sie ist "der Hauptgrund des Lebens"⁷⁴⁾. Die Liebe zur Menschheit sowie das Streben zum Ganzen und zur Vervollkommnung sind die grundlegenden Ideen des Lebens, die nur dem verschlossen bleiben, der sich selbst nicht erkennt. Für diesen gleicht das Leben einer interessanten Reise, die ihm etliche wunderbare Eindrücke vermittelt, eine Anhäufung kurioser Fakten, die zwar die Phantasie begeistern und die Sinne entzücken können, aber voneinander isoliert sind und jedes sinnstiftenden Zusammenhangs entbehren, da sie "nicht durch die Idee der Vervollkommnung und der höheren Notwendigkeit miteinander verbunden sind". Wer "das Leben wirklich fühlt", fühlt auch diese Idee. Das Leben des einzelnen Menschen wie das der Menschheit insgesamt ist die "folgerichtige und fortschreitende Entwicklung all dieser Gefühle und Ideen", das "ewige Streben des Teils zum Ganzen"⁷⁵⁾.

Dieses letztere sowie das Vollkommenheitsstreben und die Liebe sind indessen nur die verschiedenen Ausdrucksformen der einen, körperlosen Idee: Gottes. Gott stellt sich dar in der Natur. Den von ihm geschaffenen Kreaturen "hat er seinen göttlichen Funken eingehaucht, ein Teilchen jener erhabenen Idee, die sich...in der Harmonie des Universums widerspiegelt"⁷⁶⁾.

Gott ist für den Menschen das Ziel, die Natur ist nur das Mittel. Die Menschheit ist der "in die Materie eingeschlossene" Gott. Sein Leben ist das "Streben nach Freiheit, nach Vereinigung mit dem Ganzen". Ausdruck dieses Strebens ist die Liebe. Eben weil die "verwandten Teile", die Elemente des Göttlichen durch die Materie "voneinander getrennt, von ihrer gemeinsamen...Quelle weggerissen sind", d.h. sich in den einzelnen Menschen finden, fühlen sich die Menschen zueinander hingezogen, und je mehr sie sich zusammenschließen, "desto mächtiger ist ihre Idee und desto näher ist der Mensch Gott."⁷⁷⁾ Im Leben der Menschheit vollzieht sich so der Sieg Gottes über die Materie.

Der Mensch ist aufgespalten in zwei "Ich" (so Bakunin an anderer Stelle): in das "privat-menschliche", das den Leidenschaften ergeben und Wandlungen unterworfen ist, und in das "allgemein-menschliche, unfehlbare, unwandelbare", das "mit dem Ziel identische". Dieses Ich soll das erstere beherrschen⁷⁸⁾.

Diese Briefstellen stammen aus einer Zeit, zu der sich Bakunin noch nicht systematisch mit Philosophie beschäftigte, zumindest noch nicht mit der des deutschen Idealismus. Seine geistige Nähe zu Fichte wird deutlich, mit dessen Schriften er allerdings erst ab 1835 bekannt wurde. Der Gedanke, daß ein Teil Gottes in jedem Menschen sei (dies ganz in religiösem Sinne), daß die Aufgabe des Menschen die Selbstvervollkommnung und Einswerdung mit dem Ganzen sei, sowie die beherrschende Rolle, die die Liebe für Bakunin spielt, machen verständlich, wie empfänglich er für eine Schrift wie "Die Anweisung zum seligen Leben" von Fichte sein mußte, fand er doch darin nicht zuletzt sein eigenes Gedankengut.

3.1. Fichtes Schriften und ihr Einfluß auf Bakunin

Von der "Anweisung zum seligen Leben" abgesehen, las Bakunin auch die 1794 erschienene⁷⁸ fünf "Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten", von denen er die ersten vier ins Russische übersetzte. Sie erschienen 1836 im "Teleskop".

Wesentliches Thema dieser "Vorlesungen" ist die Frage nach der Bestimmung des Menschen allgemein⁷⁹), die ja auch Bakunin vor allem bewegte. Fichte vertritt hier noch die Ansicht, daß der Mensch sein τέλος, nämlich die absolute Vollkommenheit, nicht vollständig erreichen, sondern daß sein Leben nur eine unendliche Annäherung an dasselbe sein kann, denn andernfalls wäre er kein Mensch mehr, sondern Gott: der "letzte Endzweck (ist) völlig unerreichbar" und muß "ewig unerreichbar bleiben", "wenn der Mensch nicht aufhören soll, Mensch zu sein, und wenn er nicht Gott werden soll"⁸⁰).

In der "Anweisung zum seligen Leben" (1806) hat Fichte diesen Standpunkt revidiert. Sie enthält die Quintessenz der Religionsphilosophie des späten Fichte. Der Titel ist nach Fichte eine Tautologie, denn das wahre Leben ist zugleich das selige. Das unselige Leben ist gar kein eigentliches Leben, es ist ein Scheinleben oder vielmehr der Tod. Selig ist das Leben, weil es Liebe ist, und nur wer liebt, lebt überhaupt. Die wahre Liebe richtet sich jedoch nur auf den ihr angemessenen Gegenstand, d.h. auf das Ewige, Unveränderliche, also auf Gott. Das "Scheinleben" liebt nicht in diesem Sinne, es versucht nur, zu lieben und hängt sein Herz an alles Veränderliche und Vergängliche und geht so seiner eigenen Identität ver-

lustig, es "bleibt darum in keinen zwei sich folgenden Augenblicken sich selber gleich"⁸¹⁾. Das Extrem dieser "Lebens"weise wäre der Tod, das Nichtsein, das es aber in ganz reiner Form nicht gibt, es treten nur Mischformen auf von Tod und Leben, Nichtsein und Sein. In allem endlichen Dasein, solange es nicht "versinken soll in völliges Nichtsein", ist die "Sehnsucht nach dem Ewigen", der "Trieb mit dem Unvergänglichen vereinigt zu werden". Wer diese Sehnsucht als das erkennt, was sie ist - also nicht irdischen, endlichen Gütern nachjagt, um in ihnen sein Glück zu suchen -, dem wird sie erfüllt, da das Ewige immer gegenwärtig ist und sich ihm stets darbietet. Es kann ihm dann auch nicht mehr verloren gehen⁸²⁾.

Dieses selige Leben kann der Mensch auf Erden erreichen, es hängt nur von ihm selbst, von seinem Willen ab (nicht etwa von höheren Erkenntnissen, die nicht allen Menschen zugänglich sein können). Voraussetzung dafür ist eine echte, tiefe Religiosität sowie die Einsicht in die eigene Nichtigkeit, das "Nichtssein", in sein "Sein lediglich - in Gott, und durch Gott"⁸³⁾.

Fichte beschreibt fünf Sichtweisen, "Ansichten" der Welt in hierarchischer Stufenfolge: die der Sinnlichkeit, des ordnenden Gesetzes, der höheren Moralität, der Religion und der Wissenschaft. Die beiden letzten sind es, zu denen seine "Anweisung" hinführen soll⁸⁴⁾.

Die Erkenntnis, daß das "Heilige, Gute und Schöne" in uns nicht von uns, sondern göttlicher Herkunft sei, "Erscheinung des inneren Wesens Gottes in Uns", ist der Standpunkt der Religion, und auf diesem vollzieht sich die Vereinigung mit Gott: die "tote Welt", die uns in all ihren Erscheinungsformen die Sicht und den Weg zur Gottheit versperrte, verschwindet, und Gott wird zugänglich, aber nicht "jenseits der Wolken", transzendent, sondern im Leben selbst. Gott ist das Tun des religiösen Menschen: "Er ist dasjenige, was der ihm Ergebene und von ihm Begeisterte tut"⁸⁵⁾.

Der wahrhaft religiöse Mensch ist aktiv, und er ist sich bei all seinen Handlungen dessen bewußt, daß Gott in ihm handelt und lebt. Voraussetzung hierfür ist nach Fichte die Aufgabe des eigenen Willens, der Freiheit und Autonomie des Menschen. Gerade dieser letzte Willensakt ist ein Akt "höchste(r) Freiheit". Durch den Verzicht auf das "eigene Sein" (oder vielmehr Nichtsein) wird der Mensch des wahren, göttlichen Seins teilhaftig. Die Liebe zu Gott bewirkt die

Einswerdung mit ihm: "Inwiefern...der Mensch die Liebe...und...insbesondere...die Liebe Gottes ist, bleibt er immer und ewig das Eine, Wahre, Unvergängliche, so wie Gott selbst, und bleibet Gott selbst"⁸⁶
 In diesem Sinne versteht Fichte die Botschaft Christi als Aufruf, ihm gleichzuwerden, seinen Charakter zu wiederholen, zu werden wie er: "Ebensowenig konnte er seinen Jüngern eine andere Anweisung zur Seligkeit geben, außer die, daß sie werden müßten wie er"⁸⁷).

Das Gegenbild zu dem Menschen, der durch die Aufgabe seiner Freiheit und die Liebe zu Gott mit Gott eins wird, seine Vergöttlichung erreicht (ein Terminus, den Fichte nicht gebraucht), ist der in Selbstliebe befangene Mensch, der statt Gottes sich selbst liebt und vergottet: er "macht sich zum allgemeinen Ideale und Gotte; welches alles eben also der Teufel auch tut"⁸⁸). Fichte beschreibt hier den Typus des "Menschgottes" - wiederum, ohne diesen Ausdruck zu verwenden - , des sich an die Stelle Gottes setzenden Menschen. Für ihn liegt diese Haltung in der Behauptung des eigenen Willens, in dem Bestehen auf menschlicher Autonomie.

Das Leben "in Gott" dagegen ist bereits die Seligkeit, und zwar auf Erden. Der Gedanke an ein Jenseits ist hier irrelevant⁸⁹).

Sofern Fichte in der "Anweisung" das selige Leben als Aufgehen des menschlichen Daseins im göttlichen begreift, in dem Sinne, daß beides zusammenfließt, das menschliche göttlich wird und das göttliche sich im menschlichen realisiert, kann man dies als Lehre der Vergöttlichung auffassen. Natürlich ist sie das nicht im Sinne des etablierten Christentums, was sie auch nicht beansprucht. Aber sie versteht sich als tief religiös.

Die Religion, wie Fichte sie begreift, erklärt mit der ausdrücklichen Aufgabe des freien Willens den Verzicht auf Ethik überhaupt. Der Mensch, der die Seligkeit erreicht hat, ist auf Erden schon in der Situation des "Nicht-sündigen-Könnens" ("non posse peccare"⁹⁰)) und bedarf daher keiner Ethik mehr, und für die anderen hat sie (die "höhere Moralität") nur die Funktion der Hinführung zu diesem Standpunkt (der vierten "Weltansicht", der Religion), auf dem sie schließlich gegenstandslos wird. Dies unterscheidet die Lehre Fichtes von den eigentlich christlichen Auffassungen der Vergöttlichung, die gewissermaßen bescheidener waren und für die dieses Ziel als mit mensch

licher Kraft nur annähernd erreichbar galt.

Die Vollendung des Menschen, wie sie sich Fichte als Ideal vorstellt, kommt seiner Selbstaufgabe gleich. Das spezifisch menschliche Dasein verschwindet gleichsam. Andererseits geht aber auch die Gottesvorstellung, jedenfalls die christliche, verloren. Der Mensch findet Gott in sich selbst, in seinem Tun, nirgends sonst⁹¹⁾.

Christus ist nach Fichte der erste, der die Einsicht in die "absolute Identität der Menschheit mit der Gottheit" hatte und dessen Leben selig war. Daher ist er der "eingeborene und erstgeborene Sohn Gottes". Seine Selbständigkeit ist "aufgegangen...in dem Leben Gottes"⁹²⁾. Insofern ist seine Natur schon keine "gottmenschliche" mehr wie in dem Verständnis der Kirchenväter, sie erinnert vielmehr an die Lehren des Monotheletismus.

Es ist klar, daß Bakunin in der "Anweisung zum seligen Leben" eine ihm zumindest verwandte Denkweise vorfand. Gemeinsam ist Fichte und Bakunin neben dem Stellenwert, den sie der Liebe beimessen, die Vorstellung von der Erreichbarkeit der Seligkeit auf Erden sowie die von Gott als einem nicht transzendenten Wesen, das nicht außerhalb der Menschheit, jenseits, sondern in ihr, im Menschen selbst zu finden sei. Bakunin erklärt einmal, daß er unter dem Wort Gott den "Geist der ganzen Menschheit" verstehe⁹³⁾. In dem Brief, in welchem er von seiner Lektüre der "Anweisung" berichtet, bezeichnet er Gott als "Ziel des Lebens und Gegenstand der wahren Liebe". Er hebt hervor, daß er nicht den Gott der Kirche meine, nicht den, zu dem man betet und der einst die Menschen richten wird, sondern den, "der in der Menschheit lebt" und der "mit der Erhöhung des Menschen selbst erhöht wird"⁹⁴⁾. Gott hat durch Jesus Christus "die heiligen Worte des Evangeliums" ausgesprochen, er ist zugleich der, "der im Dichter spricht". Bakunin betont, daß dieser sein Gott höher sei als der des gewöhnlichen Glaubens⁹⁵⁾.

Gott ist hier so etwas wie der inspirierende Geist der Menschheit bzw. des einzelnen Menschen. Die personale Gottesvorstellung des Christentums scheint wegzufallen. Dadurch bekommt das Streben nach Selbstvervollkommnung des Menschen - als Realisierung des Göttlichen in uns -, so religiös sie auch hier verstanden wird, einen anderen Sinn als im Christentum, eben dadurch, daß das Ziel nicht nur

approximativ, sondern vollständig erreichbar ist. Wird das Göttliche im Menschen verwirklicht, dann wird der Mensch gottgleich, wird Gott - das ist die Konsequenz, die auch Bakunin fast durchweg zieht⁹⁶⁾.

Es erhebt sich die Frage, ob und inwieweit man diese Auffassung bereits als Menschgottum bezeichnen könnte. Sie ist es sicher noch nicht im Sinne Feuerbachs, da die Vergöttlichung als Aufgabe gesehen wird, die es erst zu erfüllen gilt. Aber der Ansatz dazu ist vorhanden. Diese Problematik wird im folgenden noch deutlicher werden.

3.2. Seligkeit durch Vergöttlichung

Für Bakunin bestehen Aufgabe und Bestimmung des Menschen darin, das Paradies auf Erden zu realisieren - das ist hier noch nicht im Sinne einer Gesellschaftsutopie gemeint - und nicht tatenlos auf ein legendäres Paradies im Jenseits zu warten. Der Mensch soll den "Himmel, Gott, den er in sich trägt", auf die Erde bringen und das irdische Leben "zum Himmel erheben"⁹⁷⁾. Nur der Mensch, der liebt und dessen Liebe Gottes und des Menschen würdig ist, trägt Gott in sich. Diese Liebe darf sich nicht in Leidenschaft erschöpfen, sondern muß die Grundlage absoluter Harmonie sein. Die Seele muß frei sein von allem, was diese Harmonie stört, sie muß geläutert, gereinigt sein, damit der Mensch "sich zu Gott machen" kann ("сделаться богом"). Darin sieht Bakunin das Ziel des Lebens. Vor allem ist der Egoismus zu überwinden, da er die wahre Liebe verhindert. In der Individualität, die sich absondert, die mit Verachtung auf die Gemeinschaft herabsieht, kann man nur das "Glück des Satans" finden⁹⁸⁾. Die Erscheinungsform des Widerstreits zwischen Egoismus und Liebe, des "Tiers mit Gott" ist die Leidenschaft. Der Mensch ist Schauplatz des "ewigen Kampfes des Tiers mit dem Göttlichen". Wird das Tier besiegt, so wird der Mensch Gott: "und die ganze Menschheit und alle Persönlichkeiten fließen zusammen in einer Persönlichkeit, in der Liebe, in Gott."⁹⁹⁾ Für Bakunin ist hiermit auch die Besiegung des Todes verbunden, "denn der liebende Mensch ist Gott, und Gott ist ewig"¹⁰⁰⁾. Allerdings geht es Bakunin nicht darum, alle Leidenschaften auszumerzen - damit ginge auch die Liebe verloren -, sondern sie unter Kontrolle zu bringen und zu läutern, indem man

alle egoistischen Empfindungen aus ihr ausschließt¹⁰¹⁾.

An anderer Stelle bekennt Bakunin, daß er nunmehr das wahre Glück gefunden habe. Es besteht "im Leiden, verbunden mit dem Bewußtsein der menschlichen Würde und Kraft". Das Leiden bezieht Sinn und Rechtfertigung vom Ziel her, und das Ziel ist die Gottwerdung, Gott: "Mein Ziel ist Gott, und ich fühle mich als Mensch. ...Ich leide, weil ich Mensch bin und Gott sein möchte."¹⁰²⁾ Gott ist das Ideal des Menschen¹⁰³⁾. Der Mensch soll äußerlichen Kleinigkeiten entsagen, "im Absoluten" leben, denn das eben bedeutet "in Gott zu leben". ihn "zu verstehen und zu lieben"¹⁰⁴⁾ und die äußere Welt zu dem Ideal zu erheben, das in der menschlichen Seele verwurzelt ist. Darin besteht das Glück. Im selben Brief heißt es weiter unten: "Es gibt nichts Höheres als ihn (den Menschen, V.A.), denn der vollkommene Mensch - das ist Gott."¹⁰⁵⁾.

Um in den Zustand der Reinheit und Harmonie zu gelangen, muß sich die Seele von allem lösen, was mit der endlichen, äußeren Welt verbunden ist, ja sie muß diese sogar zerstören und eine andere, geläuterte hervorbringen. Auch die erste, zu überwindende Welt ist Produkt der Seele (hier klingt der deutsche Idealismus nach), aber sie hat noch kein Selbstbewußtsein erlangt, entwickelt sich unabhängig von der Seele nach eigenen Gesetzen - den Vernunftgesetzen, die noch kein Bewußtsein haben - und hindert die Seele an ihrer Entfaltung. Statt ihrer muß die Seele eine zweite Welt schaffen, "nach den Gesetzen der menschlichen und zugleich göttlichen Vernunft"¹⁰⁶⁾. In dieser zweiten Welt soll der Mensch leben, denn diese ist Gottes Leben, und der Mensch ist nur kraft seiner Bindung an Gott wahrer Mensch: die zweite Welt ist das "Leben von Gott selbst". Auch Bakunin fordert wie Fichte den Verzicht auf eigenen Willen: der Mensch wird umso freier, je mehr er seinen Willen mit dem Gottes identifiziert¹⁰⁷⁾. Anders als bei Fichte ist die Aufgabe des Willens aber nicht zugleich die der Freiheit. Gottes Wille ist gerade, daß die Menschen frei seien, und er offenbart sich ihnen nur in der Freiheit¹⁰⁸⁾. Wirklich frei ist der Mensch nur in der zweiten Welt, in Gott. In der ersten ist er noch Tier und den Naturgesetzen unterworfen (die Bakunin offenbar mit den Vernunftgesetzen identifiziert) Sie ist der Ausgangspunkt der Vergöttlichung, von der er hier im Widerspruch zu anderen Aussagen feststellt, daß sie nur annähernd

zu verwirklichen sei: des Menschen "Ziel ist unerreichbar, und deshalb besteht seine Bestimmung darin, sich ihm in Ewigkeit anzunähern"¹⁰⁹⁾.

Sein Glück kann der Mensch nur in der Liebe finden. Daher tritt er in Gemeinschaft mit anderen Menschen, die ebenso wie er ihr Ziel in Gott, in der "absoluten Liebe" haben, um mit ihnen "in Gott zusammenzufließen". Diese "Bewegung" drückt sich in verschiedenen Formen aus, in Freundschaft, Liebe, Kunst, Wissenschaft und in der "Religion, die in sich all diese verstreuten Elemente vereinigt und konzentriert" und die "ständige Empfindung der Gegenwart Gottes im Menschen ist"¹¹⁰⁾.

Dies sind die Formen, in denen sich die Vervollkommnung des Menschen und seine Annäherung an Gott vollzieht. In ihnen besteht nun die "göttliche äußere Welt" (die zweite, von der oben die Rede war), "die heilige Gemeinschaft, die heilige Kirche, in der der Mensch leben muß, um Mensch zu sein". Wer in diese Gemeinschaft eingetroten ist, kann ihrer nicht mehr verlustig gehen, da sie zu ihrem Prinzip "die absolute Liebe, das ewige Leben" hat¹¹¹⁾.

Die Liebe bleibt im Mittelpunkt von Bakunins Denken. Sie ist "die Verwirklichung des göttlichen Willens im Menschen, ...die Menschwerdung Gottes", das "Leben Gottes im Menschen"¹¹²⁾. Um das "unendliche Leben Gottes zu leben", den "Tempel zu errichten, in dem die Gottheit wohnen soll", sind dem Menschen die Eigenschaften gegeben, die ihn dem Tier gegenüber auszeichnen, das Gefühl der Selbständigkeit und Freiheit sowie die Liebesfähigkeit. Für sich genommen haben diese Gefühle keinerlei Wert, sondern nur in ihrer Hinordnung auf Gott. Ein gottfernes Leben, auf menschliche Autonomie gegründet, ist ein Leben "in der Finsternis". Der Verzicht auf die Autonomie gewährt dem Menschen ein Leben in Erkenntnis, Liebe und Seligkeit, Teilhabe am ewigen, seligen Leben Gottes, in dem es "keine Leiden, keine Grenzen, keine Äußerlichkeiten" geben wird und "alle sich erkennen und lieben in der einen und allgemeinen absoluten Liebe"¹¹³⁾.

3.3. Das Christus-Bild des frühen Bakunin

Der einzige, der das göttliche Leben für sich errungen hat, ist Christus. In ihm siegte die wahre, "absolute" Liebe über die von Egoismus bestimmte Leidenschaft, über die Qualitäten, die dem Menschen in seiner Eigenschaft als Tier angehören. Er hat nicht seinesgleichen. Er ist der "menschliche Gott", der Ideal und Leitstern der Menschen bleibt und ihnen den Weg weist¹¹⁴⁾. Christus ist für Bakunin Gottmensch. Er bezeichnet ihn auch als "fleischgewordenen Gott", ja als "eingeborenen Sohn des lebendigen Gottes", der uns die "göttliche und ewige Wahrheit" des Christentums offenbart und die Erlösung gebracht hat¹¹⁵⁾. Hier ist allerdings nicht eine Erlösung von den Sünden (bzw. von der Erbsünde) gemeint. Christus ist auch nicht der Gottmensch im spezifisch christlichen Verständnis, sondern vielmehr der, der im eigentlichen Sinne Mensch ist, der das Menschsein und seine Bestimmung zur Vollendung bringt. Christus ist wie wir als Mensch geboren. Er wurde Gott, und unsere Aufgabe ist es, ihm darin nachzufolgen. Bakunins Auffassung deckt sich hier mit der Fichtes. Die Nachfolge Christi steht zumindest jedem wahren Menschen offen. Wer schwach und dazu nicht imstande ist, ist noch gar kein Mensch, er hat nur die Anlagen dazu, die noch nicht entwickelt sind. "Es gibt nur einen wahren Menschen: das ist Gott, das ist der Intellekt, der von der Materie gelöste Geist. In Christus sprach Gott", jedoch angepaßt an menschliche Bedingungen, "in Raum und Zeit" und nicht in einer allgemeinmenschlichen Sprache, sondern hebräisch.¹¹⁶⁾ Man muß sich von der Auffassung des Menschen als eines "relativen" Wesens freimachen und ihn "im Absoluten verstehen". Dann erkennt man, daß der vollkommene Mensch das höchste Wesen ist, über welchem es nichts Höheres mehr gibt¹¹⁷⁾. Christus sei zuerst "Mensch-Tier" gewesen und habe als "Mensch-Gott" geendet. Es gibt keinen weiteren Gott außer ihm: die Vorstellung Christi, der zu Gott - seinem Vater - betet (wie im Neuen Testament überliefert), weist Bakunin zurück, da es dann ja zwei Götter geben müßte. Christus ist Gott, und zwar als vollendeter Mensch¹¹⁸⁾.

Seine Berufung, in diesem Sinne Mensch zu werden, erfüllt der Mensch, sofern er "Gott zum bewußten Inhalte seines Lebens" macht. "Nur der persönlich geoffenbarte Gott" und die von ihm erleuchtete Persönlichkeit sind "lebendige Wahrheit". Sie findet sich in jedem Menschen und ist "der einzige Quell seines gottmenschlichen Wesens".

Der Mensch ist "zur Menschlichkeit, zum gottmenschlichen Leben" berufen, aber er kann dies erst im Laufe einer harmonischen Entwicklung erreichen, in der die "göttliche Einfachheit", d.i. die "Ur-Persönlichkeit, die Ur-Eigentümlichkeit jedes Menschen in Gott" sich "selbst in der Mannigfaltigkeit und durch die Überwindung desselben" erzeugt¹¹⁹⁾. Dies geschieht durch die Liebe.

Mit dem Sieg über den Egoismus überwindet der Mensch auch seine Begrenztheit, seine Endlichkeit, da gerade sie Ausdruck des Egoismus ist, der diese dem Unendlichen entgegensetzt. Die Endlichkeit ist Ursache aller Widersprüche und Leiden, aber sie ist Bedingung der Harmonie, die durch die Selbstverneinung des Endlichen im Unendlichen erreicht wird¹²⁰⁾, "durch die Selbstnegation des nur Endlichen und Einzelnen im Menschen wird der Gottmensch in ihm wirklich und lebendig - die ewige Geschichte der Menschwerdung Gottes."¹²¹⁾ Letztere fällt hier zusammen mit der Gottwerdung des Menschen. Gottmensch ist der Mensch, der seiner Bestimmung gerecht geworden und im vollen Sinne Mensch geworden ist - das heißt Gott.

3.4. Zusammenfassung

Bakunins Denken in dem bisher behandelten Zeitraum, der bis 1841 reicht, ist zum Teil recht uneinheitlich und verschwommen, sehr von seinen augenblicklichen Stimmungen beherrscht. Allerdings ist ihm zugute zu halten, daß man in Briefen kein geschlossenes, widerspruchsfreies philosophisches System erwarten kann.

Sein Verhältnis zum Christentum ist zu keinem Zeitpunkt ein orthodoxes. Seine Institutionen und Bräuche lehnt er ab¹²²⁾. Eine Darstellung seiner Auffassung der Beziehung Gott - Mensch zu geben, ist insofern problematisch, als bei ihm die Konturen zwischen Mensch und Gott (sowie zwischen Gottmensch und Menschgott im oben erläuterten Sinne¹²³⁾) verschwimmen. Der Mensch, der sein τέλος erreicht hat, ist Gott - in diesem Moment wird nun aber die Gottesvorstellung hinfällig, gegenstandslos, wie jede Zielvorstellung im Moment ihrer Realisierung. Indem Gott nichts ist als das höchste realisierbare Ziel des Menschen, geht der eigentliche Gottesbegriff verloren. Ähnlich verhält es sich mit dem Begriff des Gottmenschen, den Bakunin zwar meist in Bezug auf Christus anwendet, jedoch nicht ausschließlich ihm vorbehält, sofern er vom "gottmenschlichen Wesen"

aller Menschen spricht.

Bakunin bekennt sich zum Glauben an die Unsterblichkeit¹²⁴⁾, aber ein Leben nach dem Tode im Jenseits, ein Reich Gottes, das "nicht von dieser Welt" wäre, ist bei ihm kein Thema. Er sucht die Erfüllung der Bestimmung des Menschen im irdischen Leben. Der "vergöttlichte" Mensch bedarf keines jenseitigen Lebens (wie er auch keines Gottes mehr bedarf).

3.5. Ursachen des späteren Wandels Bakunins

Schon in Bakunins religiösem Denken wird so der Punkt erreicht, wo das Gottmenschentum der Sache nach in eine Form des Menschgottums umschlägt, wenngleich diese natürlich nur wenig gemein hat mit dem leidenschaftlichen Atheismus seiner späteren Jahre oder etwa mit dem Menschgottum Feuerbachs. Aber dieser Wandel ist doch in seinen frühen Anschauungen schon angelegt. Eine wesentliche Gemeinsamkeit besteht nämlich, und zwar in der zentralen Rolle, die dem Menschen beigemessen wird. Er umfaßt gewissermaßen alles. Ein höchstes Wesen außerhalb seiner kann es daher nicht geben, es kann allenfalls in ihm selbst gefunden werden.

Diese Haltung, die fast ausschließliche Konzentration auf den Menschen oder auf das Ich, das Ausgangs- und Endpunkt allen Denkens ist, hat ihre Grundlage im deutschen Idealismus, nicht zuletzt auch in Hegels Philosophie. Von ihr wurde Bakunin weit mehr noch gefangen-genommen als von der Fichtes¹²⁵⁾. Ist bei Hegel Gott der absolute Geist, der sich im Laufe der Geschichte im Menschen zum Selbstbewußtsein und so zur Vollendung bringt, so ist auch dies kein Gott, der eine vom Menschen abgesonderte Existenz oder Seinsweise hätte. S. Bulgakov hat die Hegelsche Religionsphilosophie sogar ausdrücklich als "pantheistisches Menschgottum" bezeichnet¹²⁶⁾.

Auch bei Bakunin findet sich eine starke Bezogenheit auf das Ich, außerhalb dessen er keine "äußere Religion und äußeren Verpflichtungen" anerkennt. All dies ist in seinem Ich beschlossen, in das er sich vertieft, und nur dieses Ich verbindet ihn mit Gott. Er erklärt den Egoismus für die einzig mögliche Religion, wobei er hier nicht den gewöhnlichen, materiellen Egoismus im Auge hat, den er scharf ablehnt, sondern eher einen Egozentrismus, der das Denken und Fühlen des Ich - nicht des materiellen, sondern des geistigen- zum Maßstab

aller Dinge macht¹²⁷⁾.

Bedeutete die Begegnung mit Stankevič eine Wende in Bakunins Leben, so bewirkte sein Aufenthalt in Deutschland in den vierziger Jahren eine zweite. Sie bestand in seiner allmählichen Abkehr von der Theorie zur Praxis, genauer von der Philosophie zur Politik, natürlich unter dem Einfluß der Zeitumstände. Seine Einstellung, die das Leben trotz aller Leiden und sogar diese selbst bejaht, behält er noch lange bei. "Das Leben ist schön" ("жизнь прекрасна") ist bei ihm eine ständig wiederkehrende Formel. Hatte er sich schon vor seinen Hegelstudien stets bemüht, den Leiden einen übergeordneten Sinn zu geben, so bot ihm Hegels berühmter, auch von ihm mißverständener Satz von der Vernünftigkeit der Wirklichkeit eine zusätzliche Legitimation seiner Ansicht, da die Wirklichkeit ja die Leiden einschließt. Hegel selbst wollte mit dieser Aussage nicht die "Wirklichkeit" im Sinne der tatsächlich bestehenden Verhältnisse mit all ihren Übeln rechtfertigen. Im Hinblick darauf verstand er seinen Satz nicht als Feststellung, sondern als Postulat, das er einer Vorlesungsnachschrift zufolge auch einmal in die Formel gekleidet hat: "Was vernünftig ist, muß geschehen", d.h. es soll also erst (im gewöhnlichen Sinne) wirklich werden¹²⁸⁾.

Das Leiden ist für Bakunin nicht nur eine Bereicherung und Läuterung der Seele, sondern auch notwendig um des Kontrastes willen, da sonst alles tot und unbeweglich wäre. Es ist die Verwirklichung "des heiligen Gesetzes des Lebens", das wie alle Dissonanzen seine Auflösung in der Offenbarung und Gnade Christi erfahren wird¹²⁹⁾. Christus ist gerade zu den Leidenden und zu den Sündern gekommen. Das Christentum ist eine Religion für die Sünder. Die Sünde ist sogar die Voraussetzung für die Erlangung der Einheit mit Gott¹³⁰⁾. In ihm sind die Leiden und Widersprüche aufgehoben, und das Leben ist "voll...der Gegenwart des ewigen, lebendigen Gottes einzig und allein darum, weil es sie in sich einschließt"¹³¹⁾. Man sieht, wie weit hier Bakunin von einer Haltung wie der des Ivan Karamazov entfernt ist¹³²⁾.

3.6. Vorrang der Praxis. Abkehr von Philosophie und Religion

Vier Jahre später hat sich die Perspektive merklich verschoben. Bakunin bekennt zwar, derselbe geblieben zu sein wie früher, aber sich von Metaphysik und Philosophie abgewandt zu haben zugunsten der praktischen Welt der "wirklichen Tat und des wirklichen Lebens". Nach wie vor jedoch betont er, das Leben sei schön, und meint, dies mit umso mehr Recht sagen zu können, da er es jetzt nicht mehr ausschließlich aus theoretischem Blickwinkel betrachte¹³³⁾. Seine Haltung bedeutet keineswegs eine Aussöhnung mit der bestehenden Wirklichkeit, die er entschieden ablehnt. Seine Empörung richtet sich einstweilen aber nur gegen die politischen Machthaber - und nicht gegen Gott. Die Theodizee ist für ihn kein Problem und kann es nicht sein, solange er sich grundsätzlich noch mit der Tatsache menschlichen Leides abfindet. Die Hinwendung zur Tat bestimmt auch sein Gottesverständnis. So schreibt er 1842: "Die Persönlichkeit Gottes... kann nur praktisch, nur auf dem Wege der freien Tat verstanden werden"¹³⁴⁾. Die ersten Einflüsse von Feuerbachs Denken, dessen "Wesen des Christentums" Bakunin bekannt war, sind im folgenden bereits spürbar, wenn er sagt: "Gott selbst ist nichts anderes als eine wunderbare Selbstschöpfung". Das Wesen dieser Tat bestehe darin, daß sie die Behauptung Gottes innerhalb ihrer selbst beständig wiederhole. Zugleich bezeichnet er diese Tat als den "höchsten Stolz wie auch die größte Demut des Menschen vor Gott", hierin wiederum weit von Feuerbach entfernt¹³⁵⁾.

In einem unvollendet gebliebenen Artikel über den Kommunismus¹³⁶⁾ bestimmt Bakunin die Rolle, die der Philosophie, der Religion und insbesondere dem Christentum in seinen Augen nunmehr zukommt. Entscheidendes Kriterium ist für ihn jetzt der praktische, politische Gesichtspunkt. Unter diesem Aspekt sieht er alles übrige. Er geht hier noch nicht so weit, Philosophie und Metaphysik vollkommen abzulehnen, er ordnet sie nur diesem Kriterium unter. Er will sie eingebettet wissen in einen praktischen Zusammenhang, genauer in eine politische revolutionäre Bewegung, in der der Philosophie zwar eine wesentliche Funktion zukommt, jedoch nur als Mittel zum Zweck. Sie gewinnt also praktische Bedeutung, sie ist nicht mehr nur die Erkenntnis einer gleichsam über den Wolken schwebenden, abstrakten Wahrheit, sondern soll auf die gesellschaftliche Entwick-

lung Einfluß nehmen. Ihre Aufgabe besteht in der Aufklärung des Volkes, um es aus seiner geistigen Versklavung zu befreien. Bakunin be- ruft sich hierbei auf das Evangelium, in dem von der befreienden Wirkung der Wahrheit gesprochen wird. Die Erkenntnis der Wahrheit ist nach Bakunin die einzige Waffe der Philosophie in ihrem Kampf um die Errichtung des Reiches Gottes auf Erden¹³⁷⁾.

Hier spiegelt sich der Wandel von Bakunins Standpunkt recht deut- lich wider. Das Reich Gottes ist nicht mehr ein seliges Leben (in Anlehnung an Fichte), sondern es geht um die gesellschaftliche Uto- pie, um die Verwirklichung der Ideale der französischen Revolution, Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. Philosophie und Kommunis- mus sind eine untrennbare Einheit. Der Kommunismus ist die prakti- sche, die Philosophie die theoretische Seite. Die Erkenntnis dieser Einheit ist, so Bakunin, das Verdienst der neueren Philosophie. Dar- über hinausgehen kann sie nicht mehr. Das wäre schon ein Schritt in die Praxis, der ihr versagt ist, wo aber die Umsetzung ihrer Ideale in die Wirklichkeit beginnt: die Errichtung einer Gemein- schaft freier und gleicher Menschen, die Realisierung dessen, was das "göttliche Wesen des Christentums" ausmacht, der "wahre Kommu- nismus"¹³⁸⁾. Der Kampf um diese ideale Gesellschaft trägt nicht nur einen politischen, sondern einen grundsätzlichen, religiösen Charak- ter, denn es geht um eine "neue Religion", die der Demokratie¹³⁹⁾. Unter Berufung auf das Liebesgebot des Evangeliums betont Bakunin, daß der Mensch nicht in Vereinzelung, sondern in Gemeinschaft leben solle. Nur so kann er der Wahrheit teilhaftig werden. Gott ist nur in der Gemeinschaft gegenwärtig, nicht in der Einzelperson¹⁴⁰⁾.

Auch hier zeigt sich der Gegensatz zu Bakunins früherem Denken, das sich so stark am Menschen als Individuum orientiert hatte. Dieser Individualismus verträgt sich nicht mit seiner politischen Einstel- lung. Für das sozialistisch-kommunistische Denken lag von Anfang an der Schwerpunkt auf dem Kollektiv, das Individuum spielte nur eine untergeordnete Rolle.

In dem berühmt gewordenen Artikel "Die Reaktion in Deutschland" be- gründet Bakunin seine revolutionären Ansichten noch mit Hilfe der Philosophie, und zwar mit der Hegels (wie er ihn versteht), den er auch noch zur Zeit seiner beginnenden Skepsis aller Philosophie ge- genüber als den größten Philosophen aller Zeiten ansah. Er nennt

ihn den Höhepunkt der "einseitig theoretischen Bildung". Damit ist er der Punkt, an dem das "Umschlagen" in die Praxis erfolgen muß. Bakunin bedient sich des Schemas der Hegelschen Dialektik, betont dabei aber den Vorrang, der dem Prinzip der Negation zukomme: das Negative negiert das Positive sowie auch umgekehrt, so daß als übergreifendes Moment beiden gemeinsam die Negation ist¹⁴¹⁾. Hiermit rechtfertigt Bakunin die Forderung nach Vernichtung und Zerstörung des Bestehenden - als notwendige Katharsis, als Voraussetzung für die Entstehung von etwas Neuem: das Negative "soll sich mit Liebe dem Positiven hingeben, um dasselbe zu verzehren und um in dieser religiösen, glaubensvollen, lebendigen Tat der Vernichtung die unerschöpfliche und zukunftsschwangere Tiefe seiner Natur zu offenbaren"¹⁴²⁾. Der Artikel schließt mit dem Aufruf: "Laßt uns also dem ewigen Geiste vertrauen, der nur deshalb zerstört und vernichtet, weil er der unergründliche und ewig schaffende Quell alles Lebens ist.- Die Lust der Zerstörung ist zugleich eine schaffende Lust!"¹⁴³⁾ Dieser letzte Satz ist kein Glaubensartikel des Anarchismus, sondern noch im Hegelschen Sinne zu verstehen.

In den vierziger Jahren vollzieht sich zwar der entscheidende Wandel Bakunins, aber er führt noch nicht zu der radikalen Einstellung, die für die letzten beiden Jahrzehnte seines Lebens kennzeichnend war. In einem Brief von 1847 bekennt er sich noch immer zum Glauben an Gott. Allerdings versuche er nicht mehr, ihn mit Hilfe von Theorie und Wissenschaft zu erfassen. In diesem Brief sagt er sich von seiner früheren Beschäftigung mit Philosophie endgültig los und damit von allem abstrakten Wissen, von aller "grauen Theorie". Seitdem er erkannt habe, daß Leben, Liebe und Tat nur durch sich selbst zu begreifen sind, habe er sich ins praktische Leben gestürzt¹⁴⁴⁾. In seiner in der russischen Haft verfaßten Beichte an Zar Nikolaj I. begründet er seine Abkehr von der Metaphysik ähnlich¹⁴⁵⁾. Er sucht Gott nunmehr "in den Menschen, in ihrer Freiheit, und jetzt suche ich Gott in der Revolution"¹⁴⁶⁾.

Bakunin sagt sich damit (und später ausdrücklich) auch von einer Philosophie wie der Feuerbachs los. Ging Feuerbach an der Spitze der Linkshegelianer zwar weit über Hegel hinaus und war so konsequent in der Anwendung des Prinzips der Negation, daß er nicht nur die göttliche Welt, sondern alle Metaphysik negierte - so konnte er

dann nicht noch weiter gehen, da er selbst Metaphysiker blieb. Seine "rechtmäßigen Erben" sieht Bakunin daher in den Vertretern der materialistischen und realistischen Schulen¹⁴⁷⁾.

Es besteht kein Zweifel, daß ungeachtet des verbalen Bekenntnisses zum Glauben an Gott (in dem oben angeführten Brief sowie in der Beichte, die man aber weniger ernst nehmen sollte) ein christlicher oder überhaupt religiöser Gottesglaube in Bakunin geschwunden ist. Es glaubt nicht mehr an Gott als höchstes, transzendentes Wesen. Der Ausdruck "Gott" verliert seine eigentliche Bedeutung und wird für ihn zu seinem Synonym für alles, was ihm jeweils als das Höchste gilt, sei es Freiheit, sei es Revolution. Später stellt er selbst fest, daß in ihm bereits zu Beginn seiner Haft (1849) keinerlei Religion mehr verblieben war¹⁴⁸⁾. Zur Zeit seiner Verbannung vertritt er jedenfalls ausdrücklich die Überzeugung, daß man das ganze Christentum über Bord werfen müsse¹⁴⁹⁾.

3.7. Der späte Bakunin. "Gott und der Staat"

Bakunins atheistische Weltanschauung, wie sie sich in seinen späteren Jahren herausgebildet hat, findet ihren Niederschlag vor allem in seiner Schrift "Gott und der Staat"¹⁵⁰⁾.

Er hat nunmehr selbst das Entwicklungsstadium erreicht, das er sowohl im Leben der Menschheit insgesamt als auch im individuellen Leben als das der "Empörung" beschreibt und das neben der Fähigkeit des Denkens den Menschen vor den Tieren auszeichnet¹⁵¹⁾. Bakunins Empörung richtet sich jetzt auch gegen Gott, und zwar zugunsten der menschlichen Freiheit und Autonomie. Er wendet sich gegen jede Religion, insbesondere jedoch gegen die christliche, da diese "das eigentliche Wesen jedes religiösen Systems ausdrückt..., nämlich die Verarmung, Versklavung und Vernichtung der Menschheit zum Vorteil der Gottheit"¹⁵²⁾. Gott und Mensch schließen sich gegenseitig aus. Wenn es Gott gibt, kann es den Menschen im vollen Sinne nicht geben. Er ist dann ein Sklave, "zum Nichtvorhandensein verurteilt", ein Nichts: "Gott erscheint, der Mensch wird zu nichts, und je größer die Gottheit wird, desto elender wird die Menschheit."¹⁵³⁾ Die Qualitäten, die den Menschen konstituieren, Vernunft und Wille, wären vernichtet, ebenso jede eigenständige menschliche Moral, da es nur die religiöse Moral, "das göttliche, geoffenbarte Gesetz" geben

könnte und die sich auf die göttliche Gnade gründende Beziehung des Menschen zu Gott¹⁵⁴⁾. Um der menschlichen Freiheit und Würde willen kommt Bakunin also zum Postulat der Nichtexistenz Gottes: "Wenn also Gott existierte, gäbe es für ihn nur ein einziges Mittel, der menschlichen Freiheit zu dienen: aufhören zu existieren." So dreht er den berühmten Satz Voltaires, daß man Gott erfinden müßte, wenn es ihn nicht gäbe, um und sagt: "Wenn Gott wirklich existierte, müßte man ihn beseitigen."¹⁵⁵⁾ Mit diesem Postulat begründet er den Atheismus: da der Mensch frei sein soll und dies nur kann, wenn es keinen Gott gibt, schließt Bakunin die Existenz Gottes aus¹⁵⁶⁾. Dies ist die Ableitung eines ontisch-ontologischen Sachverhalts aus einem ethischen Postulat, ein Schluß vom Sollen aufs Sein - gewissermaßen eine Umkehrung des "naturalistischen Fehlschlusses", der vom Sein aufs Sollen schließt.

Der "Gotteskult" soll ersetzt werden durch "die Achtung und Liebe der Menschheit" (so Bakunin im 'Revolutionären Katechismus'), und der Mensch wird zum Maßstab aller Dinge erklärt. Vernunft und Gewissen sind die alleinigen Kriterien für Wahrheit bzw. Gerechtigkeit¹⁵⁷⁾

Die Gottesidee ist Bakunin zufolge ein "notwendiger Irrtum" in der Geschichte der Menschheit, dessen Ursachen es aufzuklären gilt, zumal er nach wie vor von der Mehrheit der Menschen geglaubt wird. Der Mensch projiziert sein eigenes Bild aus sich heraus, aber "vergrößert und verkehrt" und macht es sich zum Gott. Die Gottesvorstellungen waren von jeher anthropomorph, die Menschen übertrugen ihre eigenen Tugenden und Laster auf die Götter. Sie vergaßen, daß sie diese selbst erfunden, "geschaffen" hatten, schrieben ihnen Allmacht zu und machten sie zur Ursache und zum Maßstab aller Dinge¹⁵⁸⁾. Die Götter waren die Spiegelbilder des jeweiligen Bewußtseinsstandes der Menschen, ihrer Schöpfer. So wurden sie allmählich "aus groben Fetischen" zu "reinen Geistern" und flossen schließlich in einen einzigen Gott zusammen, "den reinen, ewigen, absoluten Geist, den Schöpfer und Herrn der Welten"¹⁵⁹⁾.

Zwei entscheidende Schritte waren notwendig, um den christlichen Monotheismus entstehen zu lassen. Der erste war die Annahme einer außerhalb der wirklichen, irdischen Welt bestehenden transzendenten, göttlichen Welt, der zweite war der Übergang vom Polytheismus zum Monotheismus¹⁶⁰⁾. Um ihre volle Wirkung entfalten zu können, bedurfte

die christliche Religion indessen noch einer "lebenden, natürlichen Tatsache", die ihr in der Person Christi zuteil wurde. In Christus sieht Bakunin eine "große und heilige Persönlichkeit", von deren Leben wir so gut wie nichts wissen, die aber sicher auf seiten der Armen und Unterdrückten stand. Die Empörung gegen Gott richtet sich nicht gegen ihn, der ja als reiner Mensch betrachtet wird¹⁶¹⁾.

3.8. Ethische Konsequenzen

Es ist zu fragen, welche ethischen Konsequenzen die Einstellung des späten Bakunin hat bzw. welche er selbst daraus zieht.

Ein Gegensatz seiner Schriften und Briefe der späteren Jahre zu den früheren fällt besonders auf. Während zu Anfang im Zentrum seines Denkens die Liebe steht und er zu diesem Thema seitenweise, zum Teil auch ermahnende Briefe schreibt, taucht später selbst diese Vokabel nur noch selten auf. Der alles beherrschende Gedanke ist der der Freiheit (vorwiegend im politischen Sinn). Da sie die Voraussetzung aller Moral ist, darf sie auch nicht um deretwillen eingeschränkt werden. So fordert Bakunin eine Gesellschaft, in der zumindest gesetzlich "alles erlaubt" sein soll: die Freiheit, sich unmoralisch zu verhalten, darf nicht beschnitten werden¹⁶²⁾. Der Mensch ist autonom und nur sich selbst gegenüber verantwortlich. Natürlich wirft Bakunin hier politische und sittliche Freiheit durcheinander. Das Fehlen der ersteren setzt die Moral nicht außer Kraft, und die letztere, die tatsächlich Bedingung der Moral ist, wird davon gar nicht tangiert.

Die Tatsache, daß Bakunin Begriffe wie "moralisch" und "unmoralisch" anwendet, ist ein Indiz dafür, daß er wenigstens in der Theorie nicht zu der Konsequenz gekommen ist, daß sittlich "alles erlaubt" sei. Dies mag unerheblich scheinen in Anbetracht der rücksichtslosen Zerstörung alles Bestehenden, der er gleichzeitig das Wort redete (und die zwangsläufig auch auf Kosten der Freiheit anderer geht).

3.9. Menschgottum

Ungeachtet der Schärfe seines Wandels gibt es in Bakunins Denken eine Konstante, und diese liegt in seinem Menschenbild: es ist die Vorstellung von der Göttlichkeit des Menschen. Natürlich bedient er

sich später nicht mehr einer solchen Terminologie, da "Gott" für ihn in keiner Form mehr existiert, auch nicht als inspirierender Geist der Menschheit oder ähnliches. War Gott zunächst für ihn ein Ideal, verknüpft mit der sittlichen Forderung, sich ihm anzunähern bzw. ihn gleich zu werden, so wird das für ihn als Atheisten gegenstandslos. Was zuerst sittliches Postulat war, wird nun als selbstverständlich vorausgesetzt: der Mensch soll nicht erst zum höchsten Wesen werden (auf dem Wege der Vergöttlichung), sondern ist dies bereits. Für den frühen Bakunin ist also der Mensch der Anlage, der Möglichkeit nach göttlich, für den späten Bakunin ist er es der Wirklichkeit nach. Außerhalb seiner existiert kein Gott.

Sofern Gott um der Selbstbehauptung des Menschen, seiner Autonomie willen eliminiert wird und der Mensch die Stelle Gottes einnimmt, alleiniges Maß aller Dinge wird, ist dies eine Form des Menschgotttums. Es bezieht alle Menschen mit ein - Bakunin denkt nicht mehr individualistisch. Es ist sozusagen ein "kollektives" Menschgottum und nicht ein egoistisches (als welches man vielleicht Stirners Lehre¹⁶³) bezeichnen könnte).

Bakunins Denken weist noch weitere Züge des Menschgotttums auf, so die Erklärung, die er für die Entstehung der Gottesvorstellungen bei den Menschen gibt (als "Vergöttlichung" rein menschlicher Eigenschaften) sowie seine Auffassung der Person Christi als nur historischer Persönlichkeit. Zweifellos spiegelt sich hierin der Einfluß der Linkshegelianer (Strauß und Feuerbach) wider¹⁶⁴.

Es wäre allerdings zu hoch gegriffen, von einer "Philosophie" des Menschgotttums zu sprechen. Man würde damit Bakunins Selbstverständnis nicht einmal gerecht, da er zu dieser Zeit alle Philosophie verwirft und seine Aufgabe darin sieht, über sie hinauszugehen (damit auch über das Denken eines Feuerbach) und sich durch politische Tätigkeit ein praktisches Wirkungsfeld zu eröffnen.

4. Vissarion G. Belinskij (1810-1848)

Vissarion G. Belinskij hat in vielem eine ähnliche Entwicklung genommen wie Bakunin, zumal er auch zeitweilig von ihm stark beeinflusst wurde. Beide verkehrten ja in dem Kreis um Stankevič. Auch Belinskij geriet zunächst in den Bann des deutschen Idealismus, zuletzt vor allem in den Hegels, um sich schließlich mit Erbitterung davon abzuwenden. Religiöse Fragen und Probleme, das Ringen um einen Glauben oder eine Philosophie, die ihn mit dem Leben, mit der Wirklichkeit versöhnen und mit sich selbst in Einklang bringen könnte, bestimmen sein Denken. Auch er endet mit der Abkehr vom Christentum (nicht von der Person Christi).

4.1. Der frühe Belinskij. "Dmitrij Kalinin"

In früher Jugend verfaßte Belinskij ein Drama, in dem sich einige der Fragen, die ihn zeitlebens beschäftigen, bereits finden. Thema des Dramas ist das Problem der Leibeigenschaft. Im Zusammenhang mit dieser Realität, die Belinskij kategorisch ablehnt, und den sich daraus ergebenden Situationen und Konflikten werden auch religiöse und philosophische Fragen aufgeworfen, vor allem die nach der Theodizee. Dmitrij Kalinin, die Hauptperson des Dramas, hadert mit dem Schicksal¹⁶⁵). Er revoltiert nicht nur gegen die soziale Ordnung, die sein Leben zerstört, sondern gegen Gott. Er ist nicht bereit, die irdischen Leiden in Kauf zu nehmen um einer künftigen ewigen Seligkeit im Jenseits willen. Der Preis ist ihm zu hoch. Er kann ein "allweises und barmherziges Wesen, das wir Gott nennen", nicht akzeptieren, das "die Menschen auf die Erde wie Gefangene in die Katorga" schickt und dessen Güte nicht ausreicht, um die Menschen auch auf Erden schon glücklich zu machen.

Dmitrijs Freund Surskij vertritt die Gegenposition. Nicht Gott, sondern die Menschen selbst seien für ihr Unglück verantwortlich. Ihnen ist Vernunft (разум), dieser "Funke der Gottheit" verliehen, und statt sich dieser Gabe würdig zu erweisen, gleichen sich die Menschen den Tieren an. Dieser Einwand kann Dmitrij nicht überzeugen, denn Gott ist damit in seinen Augen nicht freigesprochen. Eine allwissende göttliche Vorsehung mußte den Entwicklungsgang kennen, den die Menschheit nehmen würde, sie mußte wissen, daß das Erdenleben

den Menschen vor allem Unglück bringen und sie "zur äußersten Stufe sittlicher Erniedrigung"¹⁶⁶⁾ führen würde. Wie ließe sich so rechtfertigen, daß die Menschen überhaupt geschaffen wurden?

Das ist ein Argument, an dem sich die Geister scheiden. Jemanden, der es vertritt, kann man mit rationalen Gegenargumenten schwerlich überzeugen, nur durch religiösen Glauben. Surskij versucht eine "Rechtfertigung" der Welt und ihrer Übel, indem er sagt, daß so auch das Gute umso stärker empfunden werde, das Übel also als Kontrast notwendig sei und daß ohnehin im Schicksal jedes Menschen ein Gleichgewicht bestehe - dem Armen z.B. sind Freuden zugänglich, die dem Reichen verschlossen sind. Dmitrij, der dieses Gleichgewicht in seinem Leben nicht empfindet, bleibt im Aufruhr gegen Gott, den er sich ganz anthropomorph als grausamen Tyrannen vorstellt, der sich an den Tränen seiner Opfer (der Menschen) ergötzt¹⁶⁷⁾. Er klagt Gott an, auf der Welt so viele Menschen geschaffen zu haben, die sich gleich wilden Tieren verhalten, so viele "Schlangen, Krokodile, Tiger, welche sich von den Knochen und dem Fleisch ihrer Nächsten nähren und deren Blut wie Wasser trinken". Gott habe die Welt offensichtlich in die Verfügungsgewalt des Teufels gestellt, der wahrhaft teuflisch in ihr herrsche. Der einzelne kann seinem Geschick, das eine mißgünstige Vorsehung bestimmt hat, nicht entrinnen und wird unter Umständen selbst schuldlos zum Verbrecher. So geht es Dmitrij selbst, der sich am Ende im Aufruhr gegen diese Weltordnung das Leben nimmt¹⁶

Belinskij stand zur Zeit der Niederschrift dieses Dramas im Alter von 19 Jahren sicher nicht voll hinter den Aussagen Dmitrijs. Die kritische Anmerkung, mit der er an einer Stelle Dmitrijs Hadern mit Gott kommentiert, ist allerdings nicht als Indiz zu werten, da sie im Hinblick auf die Zensur angebracht wurde¹⁶⁹⁾. Aber er äußert sich auch in einem Brief an seine Eltern, in dem er kurz auf den Inhalt des Dramas (und sein Scheitern an der Zensur) eingeht, distanziert zu Dmitrij, dessen Untergang die Folge seiner wilden und ungezügelter Leidenschaften sei¹⁷⁰⁾.

Die Gedanken, die Belinskij Dmitrij in den Mund legt, sind Ausdruck seines eigenen Ringens um Religion und Glauben. Dmitrijs Äußerungen sind für ihn keine haltlosen Argumente, die sich einfach beiseite schieben ließen, es sind ernstzunehmende Einwände, die ihn selbst bedrängen und mit denen er zu kämpfen hat. In ihnen spiegeln sich

seine eigene innere geistige Auseinandersetzung und eigene Zweifel wider. Belinskij hat nicht das harmonische Temperament eines Surskij, der sich im Hinblick auf eine gewissermaßen prästabilisierte Harmonie und die künftige Glückseligkeit mit allen Übeln versöhnt.

Dmitrij weist durchaus einige Züge des gegen Gott revoltierenden "Menschgottes", der sich selbst an Gottes Stelle setzen will, auf: so wenn er in einem Ausbruch Gott auffordert, ihn entweder in Staub zu verwandeln oder aber ihm seinen Donner zu verleihen, damit er "in einem Augenblick diese ungeheuerliche Welt" und "diese grausamen, sinnlosen Geschöpfe, die sie bevölkern", "vernichten" könne¹⁷¹). Natürlich vertritt Dmitrij keine durchdachte Philosophie des Atheismus o.ä., seine zum Teil flüchtigen Gedanken sind nicht Ergebnis philosophischer Reflexion, sondern der extremen Situation, in der er sich befindet, und seines Charakters.

Hinweise darauf, daß Belinskij zu dieser Zeit die Haltung Dmitrijs nicht teilt, finden sich auch in seinen anderen Schriften, in denen er eine ausgesprochen religiöse Einstellung bekundet (ähnlich wie Bakunin, den er aber erst später kennenlernte). In einer Schrift von 1834 spricht er von der "göttlichen Welt", die nichts anderes sei als "das Atmen der einzigen ewigen Idee (die Gedanken des einzigen, ewigen Gottes)". Diese Idee erscheint in unzähligen Formen als Bild der "absoluten Einheit in unendlicher Vielfalt"¹⁷²). Gott hat den Menschen geschaffen und mit Vernunft (ум) und Gefühl ausgestattet, womit er ihn über alle übrigen Geschöpfe stellte, damit er diese Idee - die Gedanken Gottes - ergriffe und in ihr lebe "im Gefühl unendlicher...Liebe". In diesem Gefühl und in der Vernichtung des Ich darin besteht die höchste Seligkeit¹⁷³).

Der Mensch steht vor zwei Alternativen. Sofern er allen Egoismus überwindet und bereit ist, alles für das Wohl seiner Nächsten zu opfern, ohne dabei auf Belohnung bedacht zu sein, nur "um der Wahrheit und des Heiles willen", kann er seine "Vereinigung mit Gott", seine "Unsterblichkeit" erringen¹⁷⁴). Die andere Alternative ist einfacher und bequemer: ein Leben, das sich von Egoismus und Hedonismus bestimmen läßt, auch auf Kosten anderer, und für dessen Annehmlichkeiten man erst am Ende bezahlen muß. Diese beiden Möglichkeiten sind Erscheinungsformen des "sittlichen Lebens der ewigen Idee", und zwar als "Kampf zwischen Gut und Böse, zwischen Liebe und

Egoismus" ¹⁷⁵⁾. Belinskij denkt hier ganz wie der frühe Bakunin.

4.2. Die Vervollkommnung des Menschen als Annäherung an Gott. Der Einfluß von Bakunin auf Belinskij

Die Bekanntschaft Bakunins machte Belinskij vermutlich schon 1835, ab 1836 verkehrte er intensiver mit ihm, auch im Kreise seiner Familie auf dem Gut der Bakunins in Prjamuchino. Bakunin brachte ihm zunächst Fichtes Gedankengut nahe. Dieser Einfluß - und die religiöse Grundstimmung Belinskijs zu dieser Zeit überhaupt - spiegelt sich in einem Artikel wider, den er 1836 verfaßte aus Anlaß eines Buches von A. Drozdov über Moralphilosophie ¹⁷⁶⁾. Wenn er hier die Philosophie der französischen Enzyklopädisten des 18. Jahrhunderts zugunsten der deutschen verwirft, die der Menschheit erst eigentlich gezeigt habe, was Kunst und Philosophie seien, dann ist darin, wie es ja auch bei Bakunin war, eine Ablehnung der aus dem Rationalismus folgenden Religionskritik und eine Hinwendung zum deutschen Idealismus, soweit er religiös geprägt war, zu sehen ¹⁷⁷⁾.

Die Aufgabe des Menschen ist die Selbstvervollkommnung, und das "Ideal menschlicher Vollkommenheit ist Christus". Dieses muß der Mensch zu erreichen suchen, auch wenn es nicht gelingt. Wer grundsätzlich die Fähigkeit des Menschen zur Vervollkommnung leugnet, spricht ihm damit seine Gottesebenbildlichkeit und seine menschliche Würde ab. Er hat nach Belinskij dann nicht das Recht, die Menschen seine Nächsten und Brüder zu nennen. Der sittliche Auftrag der Vervollkommnung, den der Mensch hat, ist darin begründet, daß er das "Gefäß des göttlichen Geistes" ist und daß er der großen Familie der Menschheit angehört ¹⁷⁸⁾. Er hat in sich alle Anlagen, um den Grad an Bewußtsein zu erreichen, der ihm bestimmt ist - aber er kann dies nicht isoliert, er bedarf der Mitwirkung anderer Menschen, mit denen er aufgrund des gemeinsamen Ziels und Strebens dahin in Sympathie und Liebe verbunden ist. Nur gemeinsam kann die "vollendete Entwicklung des Bewußtseins" erreicht werden. Das ist das "Resultat vereinter Anstrengungen, jahrhundertelangen Lebens und der historischen Entwicklung des menschlichen Geistes" ¹⁷⁹⁾.

Jeder Mensch ist Glied des großen Ganzen und trägt daher durch eigene Vervollkommnung zum allgemeinen Reichtum des menschlichen Geistes bei. Das Leben dient als Entwicklungsstufe zur Ewigkeit. Ein-

gebettet in diesen Sinnzusammenhang hat es seinen Wert. Belinskij sieht es hier als in sich ausgeglichene Harmonie. Es gibt in ihm viel Schlechtes, doch noch mehr Schönes: auf bittere Minuten der Verzweiflung folgen tröstliche des Glaubens, in denen "das Leben so schön, so voll wird, so identisch mit der Glückseligkeit". Die Seele vernimmt auch in Augenblicken höchsten Leidens, in denen die Erde zur Hölle wird, die tröstende Botschaft Christi, in der sie Ruhe findet, und sie glaubt, in der Ferne "das Geheimnis der Ewigkeit", "die neue Erde, den neuen Himmel" wahrzunehmen¹⁸⁰⁾.

Belinskij erinnert sich später in einem Brief an M. Bakunin, daß er sich auf dessen Anregung hin mit Fichte beschäftigt habe, um sich für den Artikel über Drozdovs Buch mit Ideen einzudecken¹⁸¹⁾. Der Einfluß Fichtes ist bei Belinskij nicht annähernd so weit gegangen wie bei Bakunin. Belinskij bleibt doch auf dem Boden des (traditionellen) Christentums. Die Seligkeit, die das Strebensziel des Menschen ist, wird bei ihm nicht ins Diesseits verlegt. Stark ist die Tendenz, sich mit den Widersprüchen und Mißlichkeiten des Lebens zu versöhnen und sie in einer übergeordneten Harmonie aufgehen zu lassen - also die Haltung Surskij's einzunehmen - und alles, auch alle Übel als notwendige Elemente eines Entwicklungsprozesses zu begreifen. Ähnlich spricht er in einem Artikel zwei Jahre später (1838), schon von Hegel beeinflusst, von den "Erscheinungsformen des Geistes", die die Vernunft als notwendig anerkenne und in denen sie eine "unendliche Treppe" sehe, eine Stufenleiter, die "von der Erde zum Himmel" führe¹⁸²⁾. Belinskij's Neigung oder besser Wunsch, an einen solchen Aufstieg, ein Fortschreiten in der Entwicklung zu glauben, macht verständlich, wie stark Hegels Philosophie auf ihn wirken mußte, besonders in seinem Mißverständnis derselben als einer Identifikation der bestehenden Wirklichkeit mit dem Vernünftigen. In einem Artikel aus demselben Jahr, in dem er sich zum Thema der religiösen Kindererziehung äußert, spricht er von dem "Gefühl des Unendlichen" als dem "göttlichen Funken", der "lebendigen Vermittlung zwischen Mensch und Gott", das als Keim in jedem Menschen angelegt, aber in jedem graduell verschieden sei. Die Tiefe dieses Gefühls in jedem einzelnen ist zugleich Gradmesser "seiner Würde und seiner Nähe zur Quelle des Lebens - zu Gott". Daher gilt es, dieses Gefühl gerade in Kindern zu entwickeln¹⁸³⁾.

Belinskijs Ideal ist auch hier, die größtmögliche Nähe zu Gott zu erreichen durch die Entwicklung des eigenen Bewußtseins und die Vervollkommnung kraft des "göttlichen Funkens", den jeder in sich trägt. Im Gegensatz zu Bakunin spricht er jedoch nicht von der Göttlichkeit des Menschen, auch nicht davon, daß der Mensch "Gott werden" solle, sondern von einer fortschreitenden Annäherung an ihn, von der "Erhebung des Menschen zur Gottheit vermittels des Bewußtseins", eine Entwicklung, die auf Erden nicht ihren Abschluß finden kann¹⁸⁴⁾. Die christliche Lehre gründet sich auf diese Auffassung, und Belinskij zufolge ist es gerade die deutsche Philosophie, die eine angemessene und klare Deutung dieser Lehre gibt.

An einer anderen Stelle in demselben Brief betont Belinskij, daß Gott nicht etwas von der Welt Getrenntes ist, sondern sich in ihr befindet, da er allgegenwärtig ist. Niemand hat ihn (nach den Worten des Apostels Johannes, auf den sich Belinskij beruft) gesehen, aber er ist in allen guten Regungen, Gefühlen und Gedanken der Menschen anwesend¹⁸⁵⁾. Er ist nicht in den von den Menschen errichteten Kirchen, sondern in ihren Herzen, in ihrer Liebe. Belinskij fährt fort mit dem Rat, sich in Kunst und Wissenschaften nicht um der Bildung und des äußeren Erfolges willen zu vertiefen, sondern um ihrer selbst willen, aus innerem Bedürfnis. Dies ist der Weg zur Glückseligkeit - und wer diese erreicht hat, der "trägt in sich Gott, denn das Ziel des Lebens ist die Glückseligkeit, und die Glückseligkeit besteht in Gott"¹⁸⁶⁾. Gott ist die Wahrheit und die Liebe, daher ist der Mensch, der die Wahrheit erkennt und in sich trägt (was ohne Liebe nicht möglich ist), zugleich "Gefäß Gottes". An anderer Stelle sagt Belinskij, der wahre Christ sei der, für den es "auf Erden weder Leid noch Sünde noch Furcht noch Tod" gibt, denn "er lebt schon auf Erden im Himmel", da in ihm "Liebe und Seligkeit" leben und seine Seele das "Haus Gottes" ist¹⁸⁷⁾. Dem folgenden ist zu entnehmen, daß Belinskij diese und ähnliche Aussagen nicht so verstanden wissen will, als setzte für solche Menschen die ewige Seligkeit schon auf Erden ein, denn "auf dem halben Wege des Lebens" trifft den Menschen der Tod. Das ewige Leben kann nur auf dem Wege des Todes erreicht werden, und "nur der wird in Gott auferstehen, der in ihm gestorben ist" und wer unter Verzicht auf eigene Interessen, ja auf eigene Persönlichkeit im Wesen Gottes aufgegangen ist¹⁸⁸⁾.

Man sieht, daß Belinskij in dem, was er für den Menschen beansprucht, bescheidener ist als beispielsweise Fichte und Bakunin in all seinen Phasen, da er nie das Ansinnen an ihn stellt, sich aus eigener Kraft durch seine geistig-seelische Entwicklung zu "vergöttlichen". Allein schon die Sterblichkeit des Menschen, die Belinskij nie so aus dem Denken verdrängt wie Fichte und Bakunin, ist ein unüberwindliches Hindernis.

4.3. Der Einfluß Hegels auf Belinskij

Der Einfluß Hegels, der an einigen der zitierten Stellen bereits anklang, löste auch bei Belinskij denjenigen Fichtes ab, der ohnehin bei ihm nur eine geringe Rolle gespielt hatte. Seine Kenntnis Hegels war zwangsläufig unvollständig, da er ihn nur durch Vermittlung seiner Freunde (Stankevič, Bakunin, Katkov) und durch die von diesen eigens für ihn angefertigten Übersetzungen kannte. Seine Deutschkenntnisse reichten für eine Lektüre Hegels nicht aus¹⁸⁹⁾.

Belinskij's zunächst religiös bestimmtes Streben, die Übel in der Welt aus einer höheren Sinnggebung heraus zu rechtfertigen und sich so mit ihnen abzufinden, fand in Hegels Satz von der Vernünftigkeit der Wirklichkeit eine willkommene Stütze. Er verstand ihn als Rechtfertigung der Wirklichkeit, wie sie war, nicht als Postulat. In dieser Interpretation ging er so weit, daß er jede auch noch so widrige Realität miteinbeziehen zu müssen glaubte und sich zeitweise sogar mit der ihm so verhaßten Leibeigenschaft in Rußland versöhnte. Die Wirklichkeit wurde für ihn "gleichbedeutend mit Gott"¹⁹⁰⁾. Er beschreibt sie dabei keineswegs als Idylle, er nennt sie an einer Stelle sogar "ein Ungeheuer", dem man nicht entrinnen könne. "Um sich von ihr zu befreien und statt eines schrecklichen Ungeheuers in ihr die Quelle der Glückseligkeit zu finden, gibt es nur ein Mittel - sich ihrer bewußt zu werden."¹⁹¹⁾

Aber bereits 1840 war Belinskij so weit, sein "gemeines Streben, sich mit einer gemeinen Wirklichkeit zu versöhnen", zu verfluchen. Die Wirklichkeit nennt er jetzt einen "Henker". Das hängt nicht zuletzt mit den Zweifeln und der inneren Not zusammen, die ihn infolge des Todes von Stankevič befielen. Er vermag sich mit der Sterblichkeit des Menschen nicht abzufinden, er erträgt nicht den Widerspruch zwischen der Würde der menschlichen Persönlichkeit - die für

ihn nunmehr höher als alles andere steht - und ihrem tragischen Schicksal, dem Tod¹⁹²⁾.

In seinem berühmten Brief an Botkin vom 1. März 1841 wendet er sich ausdrücklich gegen Hegel, dessen Philosophie auch "nur ein Moment, wenn auch ein großes" sei. Dieser Brief ist ein eindrucksvoller Beleg dafür, daß Belinskij sein Versuch, sich mit den bestehenden Realitäten in jahrelangem Ringen auszusöhnen, nicht gelungen ist. Darüber hinaus ist er Ausdruck für seine geänderte Einstellung zum Menschen. Er hatte wiederholt den Verzicht auf Eigenständigkeit der menschlichen Persönlichkeit, ja fast schon die Selbstaufgabe gefordert - die Persönlichkeit sollte aufgehen im Allgemeinen, in Gott. Andererseits sagte er bereits 1837 in einem Brief, daß der "Mensch sich selbst Ziel" sei¹⁹³⁾. Später wird diese Sichtweise bei Belinskij vorherrschend. Das ist insofern entscheidend, als es ihm dann umso schwerer fallen muß, sich mit menschlichem Unglück abzufinden, wobei jedes menschliche Einzelschicksal ins Gewicht fällt. So schreibt Belinskij in dem oben genannten Brief an Botkin: "Ich will kein Glück, wenn ich keine Sicherheit für jeden meiner Blutsbrüder habe"¹⁹⁴⁾.

4.4. Belinskijs Einstellung zur Religion nach dem Bruch mit Hegel

Belinskijs Bruch mit Hegel (bzw. mit der "Wirklichkeit") ist zunächst noch keine Abwendung von der Religion, wenngleich die Argumente, die er gegen Hegel ins Feld führt, sich verständlicherweise ebenso gegen eine Theodizee anbringen ließen. Belinskijs religiöses Suchen geht weiter. 1842 schreibt er in einem Brief, daß er zu ähnlichen Ergebnissen gekommen sei wie Bakunin: "Wir suchten Gott auf verschiedenen Wegen und kamen in einem Gotteshaus zusammen". Belinskij betont, er habe jetzt den Glauben gefunden, ohne den er nicht leben könne und der ihm auf alle Fragen die Antwort gebe, und zwar nicht mehr nur Glauben und Wissen, sondern "religiöses Wissen und bewußte Religion"¹⁹⁵⁾. In einem anderen Brief zur gleichen Zeit schreibt er, es gebe unabdingbare religiöse Begriffe, deren Nichtvorhandensein im Menschen diesen verachtens- und hassenswert mache. Der Mensch ohne Gott ist ein "kalter Leichnam". "Sein Leben ist in Gott, in ihm stirbt er sowohl, als er in ihm aufersteht, in ihm leidet er, und in ihm ist er selig."¹⁹⁶⁾ Gleich darauf fragt er: "Was

ist Gott, wenn nicht der Begriff des Menschen von Gott?"¹⁹⁷⁾ Selbst wenn diese Worte "von Feuerbach inspiriert" sein mögen¹⁹⁸⁾, so ist doch der Kontext hier noch ein ganz anderer: Gott ist nicht eine Projektion des Menschen (wie bei Feuerbach) - nur kann Gott für den Menschen gar nichts anderes sein als der Begriff, den er sich von ihm macht und mit dem er ihn zu fassen sucht.

Natürlich hat zu dieser Zeit der Prozeß von Belinskijs Lösung von der Religion längst begonnen. In einem Brief, den er vor dem soeben zitierten verfaßte, stellt er sich auf die Seite der Zerstörer alter Vorstellungen und Traditionen (er nennt Luther und Voltaire, die französischen Enzyklopädisten sowie ganz allgemein - "Terroristen"), er gibt dem ehemals von ihm so geschmähten 18. Jahrhundert (damit dem Rationalismus) den Vorrang vor dem Christentum, er nennt "die Negation" seinen "Gott"¹⁹⁹⁾. Ausschlaggebend ist sein Wunsch, alle Menschen unbedingt glücklich zu wissen. Er will das "Goldene Zeitalter" auf Erden von der Gesellschaft errichtet haben nicht im Sinne des Urzustandes (des "bewußtlosen, animalischen Goldenen Zeitalters"), sondern als bewußten, seligen Endzustand im Sinne einer Gesellschaftsutopie. Um dieses Zieles willen, das nur gewaltsam zu verwirklichen sei, ist er zu großen Opfern, auch an Menschenleben, bereit, ohne sich um den Widerspruch mit seiner eigenen Prämisse, der Hochschätzung der menschlichen Persönlichkeit und des Einzelschicksals, zu kümmern²⁰⁰⁾.

Hiervon abgesehen, befindet sich Belinskij mit solchen Vorstellungen natürlich im Widerspruch zur christlichen Religion, von der er sich ja noch keineswegs losgesagt hat. Die Errichtung eines irdischen Paradieses aus menschlicher Kraft ist nach Lev Zander eines der Charakteristika, die diese Utopie mit dem Christentum unvereinbar machen: sie impliziert die "Negation der Vorsehung" und die "Selbstbehauptung des Menschen"²⁰¹⁾.

Bei einer solchen Einstellung ist der Mensch nicht mehr auf Gott angewiesen. Er bedarf seiner weder als eines Maßstabes seines Handelns noch als einer Instanz, die ihm den erhofften Endzustand der Glückseligkeit gewährleistet. Beide Funktionen sind auf den Menschen übergegangen, er ist autonom und autark: er setzt sich selbst moralische Kriterien und errichtet selbst sein Paradies - auf Erden. Dies ist die Tendenz zum Menschgottum, die in allen (atheistischen)

Gesellschaftsutopien steckt. Ausgesprochen wird das bei Belinskij nicht. Zu dieser Zeit, Anfang der vierziger Jahre, nimmt er ohnehin keinen eindeutigen Standpunkt ein. Erst später (ca. 1845) ist er entschieden, und zwar gegen die Religion. Er sieht "in den Worten Gott und Religion Finsternis, Dunkelheit, Ketten und Knute"²⁰²⁾. Die Wissenschaft gilt es, von allen Phantasien des "Transzendentalismus" und der "Theologie" zu befreien, den Verstand von allem "Phantastischen und Mystischen" zu lösen. Nur wer das tut, kann beanspruchen, Gründer einer neuen Philosophie zu sein²⁰³⁾.

In der Zwischenzeit ist Belinskij auch mit den Ideen Feuerbachs bekannt geworden - die wichtigsten Kapitel aus dem "Wesen des Christentums" hatte ein Freund für ihn übersetzt²⁰⁴⁾ -, und sie waren ohnehin damals in aller Munde. Der hohe Stellenwert, den bei Belinskij der Mensch einnimmt, bringt ihn in Feuerbachs Nähe²⁰⁵⁾. Man kann Belinskijs Auffassung als Menschgottum interpretieren, und zwar im Hinblick darauf, in welchem hohem Maße bei ihm der Mensch im Zentrum steht und einziger Selbstzweck ist - er rückt dem Range nach an den Platz Gottes²⁰⁶⁾. Feuerbachs Gedanken finden in Belinskijs Schriften allerdings keinen nennenswerten Niederschlag.

Für Belinskij ist im übrigen der Atheismus nicht eine Beantwortung der ihn quälenden Fragen, die ihn beruhigt hätte. Das belegen Zeugnisse seiner Zeitgenossen, die ihn in seinen letzten Lebensjahren in zum Teil heftigen Diskussionen erlebten, bei denen religiöse Fragen immer eine große Rolle spielten²⁰⁷⁾. Ohnehin bleibt offen, wie er sich entwickelt hätte, wenn er länger gelebt hätte.

4.5. Belinskijs Christus-Bild

Mit vielen Religionskritikern seiner Zeit, auch mit Bakunin, hat Belinskij gemeinsam, daß er die Person Christi von seiner Kritik ausnimmt. In seinen frühen Jahren sieht Belinskij Christus durchaus im traditionellen christlichen Verständnis als Erlöser (er spricht öfters von dem "göttlichen Erlöser"²⁰⁸⁾). Den Ausdruck "Gottmensch" verwendet er nicht. Christus ist das "Ideal menschlicher Vollkommenheit", dem sich alle Menschen annähern sollen. In einem Brief von 1837 weist er eine Auffassung, die die Rolle Christi auf die eines politischen Verschwörers reduzieren will, weit von sich:

seine "allumfassende Lehre" ist nicht "im privaten, beschränkten Sinne der Politik" zu verstehen²⁰⁹⁾.

Wie sehr sich auch das Christus-Bild Belinskijs wandelt, kann man Dostoevskijs "Tagebuch eines Schriftstellers" entnehmen, der eine Äußerung Belinskijs aus den vierziger Jahren wiedergibt, derzufolge sich Christus, erschiene er erneut auf der Erde, der sozialistischen Bewegung anschließen würde²¹⁰⁾. Christus verkörpert hier ein sittliches Ideal, aber ein rein menschliches. Des Attributes der Göttlichkeit ist er verlustig gegangen.

Für Belinskij bleibt Christus stets Bezugspunkt für seine Ideale, gerade auch in seinen späten Jahren. Deutlichster und eindrucksvollster Beleg dafür ist sein berühmter Brief an Gogol'²¹¹⁾. Belinskij zieht hier einen scharfen Trennungsstrich zwischen der Kirche und all ihren Institutionen, die er allesamt verwirft, und Christus, der damit nichts zu tun hat: "Was haben Sie gefunden, das ihm mit irgendeiner Kirche...gemeinsam wäre? Er hat als erster den Menschen die Lehre der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit verkündet und hat durch sein Martyrium die Wahrheit seiner Lehre besiegelt und bestätigt."²¹²⁾ Ein Mensch, der dem Schicksal anderer gegenüber nicht gleichgültig bleibt, der mit ihnen Mitleid empfindet, der "trägt Christus in seiner Brust" und bedarf keiner äußeren Stätte, um zu ihm zu finden²¹³⁾.

Christus steht hier für eine Haltung, die nicht an eine Religion gebunden ist, die also auch ein Atheist einnehmen kann. Es ist damit ein rein sittlicher Anspruch und Wertmaßstab gesetzt.

Da Belinskij die Person Christi so scharf von der christlichen Kirche abgrenzt, könnte man auf den Gedanken kommen, daß es ihm auf die Kritik des etablierten Christentums ankommt und daß er sich vielleicht mit einer anderen Form des Christentums versöhnen könnte. Eine Äußerung in dem Gogol'-Brief legt diesen Schluß nahe: er sagt, daß die Lehre Christi "nur so lange die Erlösung der Menschen war, bis sie sich in der Kirche organisiert hatte"²¹⁴⁾.

Wie auch immer ein Christentum aussähe, das Belinskij akzeptieren könnte - es wäre jedenfalls nicht mehr die Religion des Gottmenschentums, sondern eher eine Gesellschaftsutopie. Den Schritt zum ausdrücklichen, bewußten Menschgottum tut Belinskij nicht.

5. "Menschgottum" in der deutschen Philosophie

Im folgenden ist die Entstehung des Menschgottums bei den Nachfolgern Hegels, den sogenannten "linkshegelianern" und insbesondere bei Feuerbach zum Zwecke des besseren Verständnisses der Auswirkungen dieser Gedanken auf die russische Philosophie und die dort erfolgende kritische Auseinandersetzung mit ihnen zu untersuchen. Der Spaltung der Hegel-Schüler in Rechts- und Linkshegelianer lagen neben politischen vor allem religiöse Differenzen in der Auslegung und Weiterentwicklung der Hegelschen Philosophie zugrunde. Waren die Rechtshegelianer darauf bedacht, Hegels Lehre im wesentlichen unverändert zu erhalten, und zwar in ihrer Interpretation derselben als Stütze der bestehenden politischen Verhältnisse sowie der Religion, so strebten die Linkshegelianer zunächst danach, im Ausgang von Hegel selbständig weiterzudenken. Sie legten den Schwerpunkt in ihrem Hegel-Verständnis nicht auf die bewahrende, sondern auf die "revolutionäre" Komponente, auf die Negation²¹⁵⁾. Im Bereich der Religionsphilosophie führte das zu einer zunehmenden Infragestellung bislang unangetasteter religiöser Dogmen. Die Untersuchung der Ursachen der Entstehung des Christentums bewirkte eine Relativierung desselben. Entscheidende Beiträge dazu lieferten David Friedrich Strauß²¹⁶⁾, von dem auch die Einteilung in Rechts- und Linkshegelianer stammt (er selbst rechnete sich letzteren zu), und Ludwig Feuerbach. Die unter dem Begriff des "Menschgottums" verstandenen Auffassungen haben hier ihren Ursprung.

5.1. L. Feuerbach (1802-1872)

Feuerbach studierte zunächst in Heidelberg protestantische Theologie, was sich in seinen Schriften immer wieder bemerkbar macht, bevor er nach Berlin ging, um sich vollständig dem Philosophie-Studium bei Hegel zu widmen, das er 1828 mit seiner Dissertation abschloß²¹⁷⁾. Hegel blieb er auch in den folgenden Jahren noch verbunden, wie u.a. seine 1835 erschienene Schrift zur Verteidigung Hegels ("Kritik des Antihegels") gegen einen ihm unsachgemäß scheinenden Angriff zeigt²¹⁸⁾. Dennoch ist schon in seinen frühen Schriften die Richtung seiner künftigen Entwicklung, besonders hinsichtlich des Christentums, angedeutet und damit notwendig auch eine gewisse Distanz zu Hegel. Der zentrale Stellenwert, den in seinem

Denken der Mensch einnimmt, kündigt sich bereits an: der Kernsatz seiner Philosophie, daß der Mensch dem Menschen ein Gott sei ("Homo homini deus est") findet sich schon in der "Kritik des Antihegels"²¹ Feuerbach vertritt hier die Vorstellung einer Einheit von Gott und Mensch - Gott ist im Menschen und der Mensch in Gott. Dem Autor des "Antihegel" wirft er vor, diese Tatsache zu verkennen. Er beruft sich dabei nicht nur auf Hegel, sondern auch auf Spinoza. Eine Erkenntnis Gottes ist nur als "Sichselbstwissen Gottes im Menschen" möglich, d.h. nicht als ein solches Wissen, bei dem der Mensch ein von Gott getrenntes Wesen wäre, denn das wäre nur ein relatives Wissen, das es vom Absoluten nicht geben kann. Gott kann für ein anderes Wesen nur dann Gegenstand werden, wenn dieses zumindest "seines Wesens" ist (daher auch nicht für das Tier). So konnte Spinoza sagen, daß sich Gott "selbst mit einer unendlichen intellektuellen Liebe liebe und die Liebe des Menschen zu Gott die Liebe Gottes zu sich selbst sei". Hegel spricht laut Feuerbach in seiner Religionsphilosophie im Grunde keine andere Wahrheit aus, nur hat er ihr die "Form und Schärfe des selbstbewußten Begriffes" verliehen²²⁰).

Feuerbachs Abkehr von Hegel steht im Zusammenhang mit seiner Religionsphilosophie und ist nur konsequent, da er in Hegels Philosophie einen letzten Versuch zur Rettung des Christentums sieht, als - allerdings vergebliches - Unterfangen, gerade auf dem Wege der Negation des Glaubens und der Theologie diese wiederherzustellen vermittels der Dialektik: nach der Negation der Theologie durch die Philosophie werde diese wiederum negiert und durch diese Negation der Negation abermals die Theologie gesetzt, womit wieder "alles an seinen alten Platz gestellt" sei²²¹). Feuerbach zufolge muß dieser Versuch fehlschlagen. Gott, als Prozeß aufgefaßt, der als eines seiner Momente auch den Atheismus an sich haben soll, ist am Ende kein wahrer, sondern ein "sich selbst widersprechender, ein atheistischer Gott". Ebenso wenig ist der durch den Unglauben hindurchgegangene Glaube ein "wahrer" Glaube, sondern einer, der "stets mit seinem Gegensatz behaftet" bleibt²²²). Somit ist Hegels Philosophie ein letzter Höhepunkt, aber auch Endpunkt aller (christlichen) Religionsphilosophie.

5.1.1. Zum Verhältnis von Philosophie und Religion

In seiner 1839 verfaßten Schrift "Über Philosophie und Christentum"²² bestimmt Feuerbach das Verhältnis von Glauben bzw. Religion und Philosophie. Er betont, daß der Konflikt zwischen Philosophie und Religion unabdingbar sei, daß es dabei jedoch nicht um eine Widerlegung religiösen Glaubens als solchen gehe, sondern nur, sofern dieser den Anspruch auf rationale Begründung erhebt - also nicht mehr nur Glaube, sondern bereits Theologie ist - und diese Begründung als fehlerhaft, sophistisch u.ä. entkräftet werden kann. Feuerbach vertritt hier entschieden die Autonomie der Philosophie gegenüber der Religion, insbesondere dem Christentum²²⁴). Nur hinsichtlich einer Religionsphilosophie hat die Frage, ob diese sich in Einklang mit dem Christentum befinde, überhaupt einen Sinn. Allerdings besteht auch zwischen ihr und der Religion eine notwendige Differenz, da letztere über die Gegenstände des Glaubens nicht weiter nachdenkt. Mit etwa auftretenden Widersprüchen versöhnt sich der religiöse Mensch kraft seines Vertrauens auf ihre Lösung in der Zukunft. Feuerbach führt die Vorwürfe, die man Hegel wegen seiner Religionsphilosophie gemacht hat, auf eine Verkennung des Charakters zurück, den eine solche haben müsse. Ein für Feuerbach selbst wesentlicher Gedanke taucht in diesem Zusammenhang auf, wenn er einen gegen Hegel gerichteten Vorwurf referiert, nämlich den, daß Gott bei ihm nur "der Gattungsbegriff des Menschen" sei. Feuerbach bedauert, daß Hegel dies nicht "bestimmt ausgesprochen" habe, denn damit allein hätte er "das allein wahre", d.h. "kritische(s) Verhältnis zu aller religiösen Spekulation und Dogantik" gewonnen. Im folgenden entwickelt Feuerbach kurz den Gedanken, der eine der zentralen Thesen seines "Wesens des Christentums" wurde. Der Mensch kann sich nicht von seiner Gattung lösen und nicht über sie hinaus denken. Daher kann er sich zum Gegenstand seines Denkens und Vorstellens nur etwas machen, das diesem Bereich entstammt, also Bestimmungen seiner eigenen Gattung trägt. So werden auch Gott in jeder beliebigen Spekulation zwangsläufig menschliche Eigenschaften als Prädikate zugeschrieben. Dies gilt natürlich ebenso in Bezug auf den Teufel. Der Personifikationstrieb des Menschen führt dazu, daß sowohl alles Gute als auch alles Schlimme in jeweils einer Gestalt konzentriert vorgestellt wird²²⁵).

5.1.2. "Das Wesen des Christentums". Theologie als Anthropologie

Diesem Grundgedanken entsprechend beabsichtigt Feuerbach in seiner wichtigsten Schrift, dem "Wesen des Christentums", den Nachweis zu erbringen, daß alle Theologie auf eine Anthropologie reduzierbar, daß "das Geheimnis der Theologie die Anthropologie ist". Feuerbach will die Theologie, d.h. das, was an ihr illusorisch ist, entlarven, und zwar nicht, indem er behauptet, ihre Gegenstände seien nichtig, sondern sie seien nicht das, was die Theologie vorgibt: sie definiert und vergegenständlicht in Gott nur das Wesen des Menschen²²⁶⁾.

Die Religion, zumindest die christliche, bestimmt daher nicht das Verhalten des Menschen zu Gott, sondern ist vielmehr "das Verhalten des Menschen zu sich selbst, oder richtiger: zu seinem Wesen, aber...als zu einem andern Wesen". Was in den Begriff "Gott" gefaßt und in ihm gegenständlich angeschaut wird, ist nichts anderes als der Mensch selbst, befreit von allen Beschränkungen, denen das menschliche Individuum unterworfen ist. Gott ist nur der "Superlativ" des Menschen, der Unterschied zwischen Gott und Mensch ist nur quantitativ: Gott ist ein "Wesen, das mehr, unendlich mehr Mensch ist als der Mensch selbst"²²⁷⁾.

Der Irrtum der Religion liegt also darin, sich das menschliche Wesen bzw. sein Idealbild als ein anderes, nicht-menschliches Wesen, eben als Gott vorzustellen. Der hohe Stellenwert, den sie dem Menschen damit beimißt, indem sie ihn "vergöttlicht", hat seine Berechtigung, solange sie sich nicht zu der Behauptung versteigt, dieses vergöttlichte Wesen sei als göttliches dem Menschen transzendent - d.h. solange sie nicht Theologie, sondern Anthropologie ist.

Feuerbach zufolge erkennt die Religion im Laufe der Entwicklung durchaus diesen Irrtum, sie sieht ein, daß das als Gott Angeschautete etwas Menschliches war; jedoch schreibt jede bestimmte Religion diese Täuschung jeweils früheren Religionen zu und nimmt sich selbst davon aus. Andernfalls wäre sie keine Religion mehr. Dem Denker und Philosophen, der die Religion selbst zum Gegenstand hat und sie aus der Distanz betrachtet, ist es vorbehalten, diese Illusion als wesentliches Merkmal aller Religionen zu erkennen²²⁸⁾.

Ist es einerseits konstitutiv für die Religion, Gott als anderes,

nichtmenschliches Wesen zu denken, so muß sie andererseits doch dem Grundbedürfnis des Menschen Rechnung tragen, und dieser will nun in Gott nicht ein dem Menschen völlig fremdes und daher unzugängliches Wesen sehen, da er in einem solchen nicht den Trost und Frieden finden könnte, den er sich von der Religion erhofft. Wichtigstes Kennzeichen Gottes in der religiösen Vorstellung ist die moralische Vollkommenheit. In Gott ein reines Verstandeswesen zu sehen, würde dem Menschen nicht ausreichen, der die Vergöttlichung gerade seines subjektiven (also emotionalen und nicht rationalen) Wesens erstrebt. Darin liegt der Anthropotheismus insbesondere der christlichen Religion. Gott ist "das als absolute(s) Wesen gesetzte moralische Wesen des Menschen", "das personifizierte Gesetz der Moralität", sozusagen das inkarnierte menschliche Gewissen, vor dem sich der Mensch verantwortlich fühlt. Die moralische Vollkommenheit Gottes impliziert einen sittlichen Anspruch an den Menschen, aber Gott wird nicht als strenger Richter vorgestellt - auch dies widerspräche dem menschlichen Bedürfnis -, sondern als Wesen, das dem Menschen aus Liebe seine Sünden vergibt. Die Liebe ist das entscheidende Band zwischen Gott und Mensch, durch sie ist Gott "ein mehr als moralisches, ...ein menschliches Wesen"²²⁹⁾. Nur ein solches kann sich der Mensch "als absolutes, als göttliches Wesen denken...wollen, lieben und verehren"²³⁰⁾.

5.1.3. Der Glaube im Gegensatz zur Liebe

Feuerbach setzt die Liebe in Gegensatz zum Glauben: die Liebe verbindet Gott und Mensch und vernichtet letztlich den Unterschied zwischen ihnen, ja sie ist selbst atheistisch, da sie de facto die Existenz eines dem Menschen entgegengesetzten Gottes leugnet. Der Glaube dagegen trennt Gott und Mensch und darum nach Feuerbach auch den Menschen vom Menschen. Er beansprucht für sich die Wahrheit und ist folglich ausschließender Natur. Was mit ihm nicht übereinstimmt, erklärt er für nichtig. Feuerbach beschreibt den Glauben als ein Verfahren des (einzelnen) Menschen, sich vor anderen (Nichtgläubigen) auszuzeichnen. Denn der Gott, den er als Inbegriff der Vollkommenheit verehrt, hat vor allem die Funktion, ihn, den Gläubigen, zu erlösen und ihm seine Gnade zu erweisen. Die Bestimmungen, die der Gläubige Gott gibt, sind alle auf ihn selbst und "sein eignes ewiges Heil" bezogen. Der Glaubensinhalt

ist somit Ergebnis egoistischer Sehnsüchte und Wünsche des Menschen. die Demut, mit der er seine Auszeichnung nicht eigenem Verdienst, sondern göttlicher Gnade zuschreibt, ist eine nur scheinbare - in Wahrheit ist sie "umgekehrter Hochmut". Der exklusive Charakter, den der Glaube vor allem durch seine Intoleranz Nichtgläubigen gegenüber hat, ist es, was ihn in Gegensatz zur Liebe bringt, ja ihn sogar in Haß umschlagen läßt. "Im Glauben liegt ein böses Prinzip." So folgen für Feuerbach auch die "Greuel der christlichen Religionsgeschichte" notwendig aus dem Wesen des Glaubens²³¹⁾.

5.1.4. Subjekt und Prädikat

Mit dem religiösen Glauben, insbesondere dem des Christentums, will Feuerbach jedoch keineswegs alle Elemente der Religion (auch nicht der christlichen) verwerfen. Was er daran für berechtigt hält, beispielsweise die Moral, will er erhalten wissen, allerdings im Rahmen einer Anthropologie.

Hat man einmal erkannt, daß die Bestimmungen Gottes, seine Prädikate, rein menschlicher Natur sind, Anthropomorphismen, so ist es nur noch eine Frage der Konsequenz (und des Mutes), einzuräumen, daß auch das Subjekt dieser Prädikate nichts anderes als ein Anthropomorphismus sein kann. Eben diese Einsicht fällt dem Menschen schwer, der geneigt ist, gegenüber dem zugrundeliegenden Subjekt den Prädikaten eine nur sekundäre Bedeutung zuzuschreiben, so als wären sie durch das Subjekt bedingt, während es in Feuerbachs Sicht gerade umgekehrt ist: die Prädikate sind das Primäre, sie konstituieren erst das Subjekt.

Eine Folge dieses Irrtums, der fälschlichen Unterordnung der Prädikate unter das Subjekt, ist es, daß die Existenz des Subjekts - Gottes - eine völlig unangefochtene Stellung einnimmt und daß selbst da, wo die Prädikate bereits als Anthropomorphismen erkannt und als Bestimmungen Gottes in Zweifel gezogen werden, die Existenz Gottes von diesem Zweifel ausgenommen wird. Die Skepsis gegenüber den Prädikaten Gottes kann das Subjekt, Gott, nicht unberührt lassen. Die Vorstellung Gottes als eines Wesens, das unerkennbar und ohne alle Bestimmung sei, ist "ein Produkt der modernen Ungläubigkeit"²³²⁾, die nur noch vor der letzten Konsequenz zurückschreckt, denn mit den Bestimmungen hebt man das Wesen selbst auf, das Subjekt ist nur

"das personifizierte, das existierende Prädikat. Subjekt und Prädikat unterscheiden sich nur wie Existenz und Wesen. Die Verneinung der Prädikate ist daher die Verneinung des Subjekts."²³³⁾

Der Eindruck einer Differenz zwischen Subjekt und Prädikat (Existenz und Wesen) entsteht nach Feuerbach dadurch, daß man Gott abstrakt denkt, mit Prädikaten, die "durch philosophische Abstraktion vermittelt" sind und die daher in Frage gestellt werden können. Aber ein Gott mit abstrakten Prädikaten "hat auch eine abstrakte Existenz", d.h. in Feuerbachs Augen gar keine.

Die Göttlichkeit liegt nach Feuerbach gerade in den Prädikaten, die Gott zugesprochen werden, und das sind die positiven Qualitäten, die die menschliche Gattung auszeichnen. Sie hat der Mensch zu Bestimmungen Gottes erhoben und, in der Gestalt Gottes personifiziert, angebetet, jedoch um ihrer selbst, um ihres eigenen Wertes willen: "weil sie für sich selbst ihnen für Gottheiten galten"²³⁴⁾. Für Feuerbach besteht der wahre Atheismus gar nicht in der Leugnung Gottes, sondern in der der Prädikate. Atheist ist nur, wem die sittlichen Qualitäten des Menschen (Güte, Gerechtigkeit, usw.) nichts gelten. Der Begriff Gottes ist von diesen Bestimmungen abhängig. Ein Gott, der "nicht gütig, nicht gerecht, nicht weise" wäre, läßt sich nicht denken, er ginge damit auch seiner Göttlichkeit verlustig. Hier wird klar, inwiefern Feuerbach den Prädikaten den Primat einräumt. Gott ist göttlich durch sie, sie dagegen sind göttlich an sich selbst. Ihre Eigenschaft, Attribute Gottes zu sein, ist dafür ohne Belang²³⁵⁾. Die Hochschätzung der menschlichen Prädikate, deren Ausdruck ihre "Vergöttlichung" nur ist, ist die Basis, die Feuerbach mit der Religion gemeinsam hat. Hier wird die Ambivalenz des Begriffs der Vergöttlichung deutlich. Auch Feuerbach versteht ja seine Lehre als Vergöttlichung des Menschen. Natürlich ist diese hier nicht, wie im christlichen Verständnis, ein an den Menschen gerichtetes ethisches Postulat, ein Aufruf zur Selbstvervollkommnung im Sinne eines noch einzulösenden Anspruchs. Sie besteht darin, daß der Mensch im Menschen einen Gott sieht, also den Menschen vergöttlicht, was Feuerbach für berechtigt hält, denn die menschlichen Prädikate sind ja für ihn göttlich - nicht der Anlage, sondern der Wirklichkeit nach. Feuerbachs Divergenzen mit der Religion beginnen erst da, wo die Vergöttlichung dahin führt, daß außerhalb des Menschen ein höheres Wesen

angenommen wird²³⁶). Am Ursprung der Religion steht nach Feuerbach keineswegs eine Trennung von Gott und Mensch, jedenfalls sieht man noch keinen qualitativen, wesentlichen Unterschied. Eine derartige Abgrenzung nimmt die Religion erst später vor, und in dem Augenblick wird sie zur Theologie. Das ist genau der Punkt, an dem sie für Feuerbach ihre Existenzberechtigung verliert. Als Beispiele nennt er (wenig überzeugend) Judentum und Christentum. Im Falle des letzteren beruft er sich zwar mit Recht darauf, daß die Göttlichkeit Christi in den ersten christlichen Urkunden "noch nicht so entschieden ausgeprägt wie später" gewesen sei, aber er geht damit an der Sache vorbei, denn die Göttlichkeit Gottes - Gottvaters - stand ja außer Frage²³⁷).

5.1.5. Gott und Mensch

Feuerbach zufolge beruht in der christlichen Religion der Gegensatz, in den Gott zum Menschen gebracht wird, nicht etwa allein darauf, daß Gott die positiven Eigenschaften des Menschen nur in absoluter, vollendeter Form zugesprochen würden und er lediglich ein idealisierter Mensch, ein Idealbild des Menschen wäre, das den Grenzen und Beschränkungen des menschlichen Lebens nicht unterworfen ist. Kennzeichnend für die Religion ist vielmehr, daß paradoxerweise der Unterschied zwischen Gott und Mensch umso stärker hervorgehoben wird, je mehr Gottes Attribute Eigenschaften des Menschen sind. Werden diese in Gott angeschaut und verehrt, so versteht man sie zunehmend nur noch als göttliche Bestimmungen, nicht mehr als solche des Menschen. Hat der Mensch sein Wesen in Gott, so bedarf es keiner zweiten Setzung desselben im Menschen, zumal es in Gott in reiner, vollkommener Form aufgehoben ist. "Was der Mensch sich entzieht..., genießt er ja nur in um so unvergleichlich höherem und reicherm Maße in Gott".²³⁸)

So wird das Verhältnis des Menschen zu sich selbst zwangsläufig ein feindliches: zugunsten Gottes beraubt er sich selbst aller positiven und auszeichnenden Bestimmungen. Damit gerät er in der Vorstellung, die er von sich hat, immer mehr in Gegensatz zu Gott - und so zu seinem eigenen Wesen: "Die Religion ist die Entzweiung des Menschen mit sich selbst: er setzt sich Gott als ein ihm entgegengesetztes Wesen gegenüber. Gott ist nicht, was der Mensch ist - der Mensch nicht, was Gott ist."²³⁹) Der Glaube an Gott ist unvereinbar mit

dem Glauben an den Menschen und seine Würde, denn er hat die Bedeutungslosigkeit und Nichtigkeit des Menschen zu seiner Bedingung: "Gott bejahen heißt: den Menschen verneinen, Gott verehren: den Menschen verachten, Gott loben: den Menschen schmähen."²⁴⁰⁾

Der häufig anzutreffenden Einstellung, die die Existenz Gottes sowie den Glauben an ihn für die notwendige Voraussetzung aller Tugend und Moral hält, setzt Feuerbach die umgekehrte Sicht entgegen: ist Gott in irgendeiner Form für Bestehen und Geltung der Moralgesetze konstitutiv, so heißt das, daß diese ihren Wert nur von Gott beziehen, für sich genommen also ohne Wert sind. "Der Glaube an Gott, als die notwendige Bedingung der Tugend, ist der Glaube an die Nichtigkeit der Tugend für sich selbst."²⁴¹⁾ Im Christentum haben die Moralgesetze Geltung nur als Gebote Gottes. Die Moralität ist dem Glauben untergeordnet. Das hat gravierende Folgen für das Verhältnis der Menschen zueinander. Die zwischenmenschliche Beziehung fällt der ausschließlichen Hinordnung auf Gott zum Opfer. Die Pflichten Gott gegenüber haben unbedingte Priorität, und sie geraten notwendig in Kollision mit denen gegen die Mitmenschen, nämlich da, wo der Glaube in seinem eigenen Interesse unmoralische Handlungen gebietet.

Gott ist das ausschließliche Ziel des Menschen und all seiner Handlungen, so daß auch alle guten Taten für andere nicht um deren willen, sondern um Gottes willen getan werden müssen: "Und selbst die Tätigkeit für andere hat nur...die Beziehung auf Gott zum Grund und Zweck, ist...nur eine Tätigkeit für Gott"²⁴²⁾. Dementsprechend gilt auch der Dank für eine solche Tat nie dem anderen Menschen, sondern Gott, den der Gläubige als Ursache alles Guten ansieht.

5.1.6. Das Jenseits

Die Entwertung der zwischenmenschlichen Beziehungen steht im Einklang mit der des diesseitigen Lebens überhaupt: "Wer ein ewiges himmlisches Leben glaubt, für den verliert dieses Leben seinen Wert."²⁴³⁾ Der Glaube an die persönliche Unsterblichkeit bzw. das himmlische Leben fällt für Feuerbach mit dem an Gott zusammen, der letztere ist sogar abhängig von ersterem, der Mensch macht "hier die Existenz Gottes von seiner eignen abhängig", "wenn ich nicht ewig bin, so ist Gott nicht Gott"²⁴⁴⁾.

In Analogie zum Gottesbild wird auch das Jenseits frei von allen Schranken und Übeln vorgestellt. Wie Gott der Inbegriff menschlicher Vollkommenheit ist, so vereinigt das Jenseits alle Vorzüge des irdischen Lebens, es ist "nichts anderes als die Vorstellung dessen, was der Mensch sein soll und sein will"²⁴⁵⁾. Es ist also nicht etwas völlig anderes als das Erdenleben, sondern die "Unaufhörlichkeit des Lebens, das schon hier für das echte Leben gilt". Der Mensch verwirft das Diesseits, "aber nur um am Ende es als Jenseits wieder zu setzen"²⁴⁶⁾. Das irdische Leben ist demnach ein bloßes Durchgangsstadium. Sich darin mehr als nur provisorisch einzurichten, ist nicht nur unsinnig, sondern auch verwerflich. Das Streben nach seiner Erleichterung und Verschönerung setzt falsche Maßstäbe und Prioritäten, es "vergöttert" das Diesseits, das doch im Vergleich zum ewigen Leben zur Bedeutungslosigkeit herabsinkt. Außerdem ist es ein Eingriff in göttliche Befugnis: der Versuch, aus eigener Kraft zu erreichen, was zu gewähren göttlicher Gnade vorbehalten bleiben muß. Die geringe Bedeutung, die den zwischenmenschlichen Beziehungen und Verpflichtungen beigemessen wird, ist daher nur konsequent.

5.1.7. Christus als Gottmensch

Christus ist nach Feuerbach der eigentliche Gott der christlichen Religion, denn er allein weist in vollem Umfange Züge einer Persönlichkeit auf, denn auch Gott(vater) ist "nur der Einbildung..., nicht seinen Bestimmungen nach ein persönliches Wesen"²⁴⁷⁾. So ist es Christus, der dem menschlichen Bedürfnis und "der Sehnsucht nach einem persönlichen Gott" voll entspricht, er ist nicht der nur gedachte, sondern der "persönlich bekannte Gott". In der Offenbarung wurde Gott "aus einem Gedankenwesen ein sinnliches Wesen", er ist damit "kein Produkt der menschlichen Vernunft wie der Gott der Philosophen" mehr²⁴⁸⁾.

Das Christentum bekennt sich zur menschlichen Natur Christi - er ist Mensch mit allen Konsequenzen und, von der Erbsünde abgesehen, mit allen menschlichen Empfindungen und Schwächen behaftet, bittet er doch vor seinem Tode Gott darum, daß der Kelch an ihm vorübergehen möge. Die christliche Religion ist insofern die "absolute", "vollkommene",²⁴⁹⁾ als sie die einzige ist, die dem Bewußtsein Gott in Christus ausdrücklich als Mensch gegenständlich werden läßt - und gerade darin besteht das Ziel der Religion. Den Menschwerdungen

Gottes in anderen Religionen kommt nicht diese Bedeutung zu, da sie häufiger geschehen und dadurch an Gewicht verlieren. Aus ihrer Einmaligkeit bezieht die Inkarnation Gottes im Christentum ihre Glaubwürdigkeit und nachdrückliche Wirkung.

Christus, als "wunderbares Mittelwesen", "ein Mensch..., der zugleich Gott, und ein Gott, der zugleich Mensch ist"²⁵⁰⁾, gibt dem Gläubigen die Gewißheit, daß seine innigsten Wünsche in Erfüllung gehen. "Gott zu sehen" ist der höchste Wunsch des Menschen, der sich in Christus realisiert. Christus ist "die selige Gewißheit, daß Gott ist und so ist, wie es das Gemüt will und bedarf, daß er ist"²⁵¹⁾.

Zudem gewinnt der Mensch durch Christus die Option auf die Erlösung von allen "moralischen Übeln", d.h. der Erbsünde, und auf das "ewige Leben"²⁵²⁾. Die Auferstehung Christi verheißt die Unsterblichkeit für alle Menschen. Der menschliche Wunsch ist hier wie überall das wesentliche Motiv des Glaubens. Schon die Griechen dachten sich ihre Götter unsterblich und selig, weil sie selbst nicht sterblich sein wollten²⁵³⁾.

Die Eigenschaften Gottes sind vollständig auf Christus übergegangen, so daß es der Existenz eines von ihm unterschiedenen Gottes nicht mehr bedarf. Jedenfalls ist Christus "der wesentliche, spezifische Inhalt und Gegenstand der christlichen Religion". Die Theologie ist längst zur Christologie geworden²⁵⁴⁾. Zwischen Gott und Christus besteht kein wesentlicher Unterschied: "Wer den Sohn kennt, kennt den Vater"²⁵⁵⁾. Der Gottmensch, Theanthropos, ist Gott, und zwar in seiner Beziehung zum Menschen. "Gottmensch" ist für Feuerbach kein "widerspruchsvolles Kompositum von Gegensätzen" wie für Hegel, der in seinen "Vorlesungen über die Philosophie der Religion" den "Gottmenschen" eine "ungeheure Zusammensetzung" genannt hat, "die dem Verstande schlechthin widerspricht"²⁵⁶⁾. Für Feuerbach liegt darin nicht einmal ein synthetisches, sondern ein analytisches Urteil, es ist nur die "sinnliche Konsequenz" aus einer unsinnlichen Prämisse²⁵⁷⁾.

Die Person des Gottmenschen Christus ist für Feuerbach natürlich der Beweis schlechthin für seine These vom menschlichen Wesen Gottes - hat er sich doch in Christus als Mensch offenbart. "In der Menschheit Christi ist die Menschlichkeit Gottes außer allen Zweifel

gesetzt."²⁵⁸⁾ Die Menschwerdung, "Vermenschlichung" Gottes ist indessen gleichbedeutend mit der "'Vergottung des Menschen'; indem Gott Mensch ist, so ist ja zugleich der Mensch Gott." Feuerbach könnte dies sogar mit dem Ausspruch des Athanasius belegen, daß Gott Mensch geworden sei, damit der Mensch vergottet werde, eine Äußerung, die er an einer anderen Stelle auch tatsächlich anführt²⁵⁹. Dies ist ein Beispiel für weitgehende verbale Übereinstimmung von Feuerbachs Interpretation des Christentums mit der der Kirchenväter, die in scharfem Kontrast zu ihrer tatsächlichen Divergenz steht. Von christlichem Standpunkt, den der Kirchenväter eingeschlossen, aus gesehen ist Feuerbachs Vergottung der Menschheit eine usurpierte. Es geht ja nicht um Annäherung an Gott, sondern um die Elimination Gottes, um seinen Ersatz durch die menschliche Gattung²⁶⁰⁾. Nun ist es auch nicht Feuerbachs Anliegen, das Christentum so darzulegen, wie es sich selbst versteht, sondern sein eigentliches Wesen, so wie er es sieht, herauszuarbeiten, um dann die Spreu vom Weizen zu trennen und die Teile des Christentums zu bewahren, die er für berechtigt hält.

5.1.8. Die Religion des Menschen. Menschgottum

Wie schon gesagt wurde, geht es Feuerbach darum, zu zeigen, daß alle Theologie (und erst recht die Christologie) in ihrem Kern eine Anthropologie ist. Die Einheit von Gott und Mensch ist das "geheimere Wesen der Religion". Die Religion selbst leugnet ja einen Gott, der nicht Mensch wäre, wenn sie Gott Mensch werden und als solchen verehren läßt. In Wirklichkeit glaubt die Religion an die Gottheit des menschlichen Wesens²⁶¹⁾, und diese ist auch ihr Endzweck: "Die Gottheit des Menschen ist der Endzweck der Religion."²⁶²⁾ Die sich aus dem Glauben an Gott ergebende Geringschätzung der menschlichen Persönlichkeit und all ihres Wirkens und Handelns wird auch von religiösen Menschen nicht konsequent durchgehalten. Der Gläubige denkt sich Gott als ein Wesen, das am menschlichen Heil interessiert ist, dem also wiederum der Mensch Gegenstand und Zweck ist. Der Mensch, nicht Gott, ist der Endzweck des religiösen Denkens. Es wird nur gleichsam ein "Umweg" über Gott gemacht, der im ganzen gesehen zu einem Mittel degradiert wird. "So bezweckt der Mensch nur sich selbst in und durch Gott."²⁶³⁾ Der Mensch ist der wesentliche Gegenstand der Religion, er ist ihr Anfang, Mittelpunkt und Ende²⁶⁴⁾.

Das ist das, was Feuerbach an der Religion für berechtigt hält. In diesem Sinne bejaht er sie - also sofern sie eine Religion des Menschen ist, denn eben für eine solche plädiert er ja selbst. Er will seine Auffassung, die den Menschen zum alleinigen Zweck und Maßstab aller Dinge macht, ausdrücklich als Religion des Menschen verstanden wissen - wobei es ihm um die gesamte Menschheit, die Gattung, und nicht um das Individuum geht. Daher gebietet der oberste Grundsatz der Moral, das Gute um des Menschen willen zu tun²⁶⁵⁾. Die Aufgabe der Philosophie erschöpft sich für Feuerbach nicht mehr nur darin, "durch die Kritik der göttlichen Philosophie die Wahrheit der menschlichen zu begründen." Die Philosophie des Menschen und für den Menschen, die Anthropologie, ersetzt nicht nur die Religion, "sie ist in Wahrheit selbst Religion."²⁶⁶⁾ Feuerbach will die aus der Theologie herausgelöste Anthropologie wiederum zur Theologie erheben, zu einer, die die Gattung der Menschheit vergottet. Er bekennt sich zur Religion des Anthropotheismus: "Der Anthropotheismus ist die selbstbewußte Religion - die Religion, die sich selbst versteht."²⁶⁷⁾ Die christliche Religion hat in dem Namen des Gottmenschen den Menschen zu einem Attribut Gottes gemacht. Wenn die Philosophie die erforderliche Vertauschung von Prädikat und Subjekt vornimmt und das Attribut zur Substanz macht, so ist sie "die Wahrheit des Christentums."²⁶⁸⁾ Die Philosophie gibt nur den Namen des Christentums auf, um sein Wesen in sich aufzunehmen. Sie befreit die Wahrheit von dem Widerspruche, mit dem sie im Christentum behaftet war. Diese These besagt nichts anderes, als daß das Menschgottum das Wesen des Christentums sei. Dieser Gedanke (der das Christentum natürlich seines spezifischen Wesens beraubt) zieht sich mehr oder weniger deutlich durch das ganze Werk Feuerbachs, denn er steckt ja auch hinter seiner Reduktion der Theologie auf Anthropologie, zumal er diese wieder als Theologie verstanden wissen möchte, außerhalb derer es keine weitere mehr geben soll²⁶⁹⁾. Eine solche ist überflüssig wie Gott selbst, wenn der Mensch seine Stelle eingenommen hat²⁷⁰⁾.

Die Umkehrung dieses Satzes gilt nach Feuerbach ebenfalls, so daß Gott und Mensch als unversöhnliche, sich ausschließende Gegensätze erscheinen. Der dem Menschen angemessene "Gott" ist der Mensch selbst, als Gattung. Dementsprechend ist Christus "der Stellvertreter, das Bild des Bewußtseins der Gattung", "das Bewußtsein unserer Einheit". Wer den Menschen um seiner selbst willen liebt, tut

das, "was Christus tat, was Christus zu Christus machte", "der ist Christus selbst"²⁷¹⁾.

Die Person Christi als des Gottmenschen in christlichem Sinne ist natürlich hinfällig, aber sein "wahres Wesen" bleibt erhalten, aufgehoben im Zusammengehörigkeitsgefühl der Menschen im Bewußtsein ihrer gemeinsamen Gattung.

Sofern nach der Entlarvung des Gottesglaubens als vom menschlichen Wunschdenken inspirierter Illusion die an Gottes Stelle gerückte Menschheit dessen Funktion als sinnstiftender Faktor übernimmt, also Ziel und Aufgabe für den einzelnen darstellt, hat die Lehre Feuerbachs tatsächlich einen religiösen Aspekt, obgleich sie keine Religion sein kann. Dem Anspruch, der sich dadurch mit dem Begriff der menschlichen Gattung verbände, hält dieser nicht stand²⁷²⁾. Hier hat folglich auch die Kritik an Feuerbach angesetzt.

5.2. Vom Menschgottum zur Vergottung des Ich. M. Stirner (1806-1856)

Kaum einer der Denker, die in den vierziger Jahren mit Begeisterung Feuerbachs "Wesen des Christentums" gelesen²⁷³⁾ und darin die längst fällige Befreiung von den geistigen Fesseln des Christentums gesehen hatten, blieb in der Folgezeit bei diesen Gedanken eines altruistisch-humanistischen Atheismus stehen. Ist der Mensch ausschließlich auf sich selbst und das diesseitige Leben verwiesen, so trägt das naturgemäß zur Entstehung von Gesellschaftsutopien bei, da das Bedürfnis und die Sehnsucht nach einem einst zu erreichenden Glückszustand nicht etwa abnimmt, wenn sich die Hoffnung auf ein jenseitiges Paradies als illusorisch erweist. Es verstärkt sich nur der Wunsch, auf Erden das "Reich Gottes" zu errichten sowie die Ungeduld, mit der dieses Streben oft verbunden wird. Die Mitte des 19. Jahrhunderts war nicht umsonst eine Blütezeit sozialistischer Utopien²⁷⁴⁾. Diese beruhen natürlich auf einem altruistischen Prinzip, es geht um die Verwirklichung des Glücks aller, wobei gegenüber dem Kollektiv das Individuum in der Regel zu kurz kommt.

Max Stirner geht einen entgegengesetzten Weg und ist damit eine singuläre Erscheinung. Auf eine kurze Formel gebracht, kann man sagen, daß er das Menschgottum reduziert auf das "Ichgottum": nicht der Mensch schlechthin, nicht die Menschheit als Gattung, ist gött-

lich und tritt an Gottes Stelle, sondern das jeweilige Ich allein.

5.2.1. Die Feuerbach-Kritik Stirners

Bereits in der Vorbemerkung zu seinem Hauptwerk "Der Einzige und sein Eigentum" (1845) stellt Stirner klar, daß das Ich, genauer sein Ich, für ihn an der Spitze seiner Wertskala steht: "Mir geht nichts über Mich"²⁷⁵). Stirner verwirft jede Religion, diejenige des Menschen von Feuerbach nicht weniger als das Christentum. Die Idealisierung des Geistigen im Menschen zwingt nach Stirner dazu, den Inbegriff dieses Prinzips, also den reinen Geist, in ein Jenseits zu versetzen, denn in der Welt des Menschen findet er sich nicht in reiner Form, frei von sinnlich-materiellen Elementen. Er kann nur außerhalb, jenseits des Menschen sein, und damit ist er Gott. Für Stirner ist mit Feuerbachs Menschgottum, damit, daß die Gottheit dem Menschen selbst zugeschrieben wird, nichts gewonnen. Gott, bzw. das höchste Wesen, bleibt in jedem Falle ein anderes, dem Ich äußerliches, mit dem das Ich sich nicht identifizieren kann, unabhängig davon, ob sich dieses Höchste nun außerhalb des Menschen oder in ihm (als sein Wesen) befindet. Wer nicht so weit geht wie Stirner selbst, d.h. nicht das höchste Wesen in jeder Form negiert, der bleibt religiös und fromm, auch wenn er sich als "wütendster Atheist" geriert²⁷⁶). Ob man sich ein übermenschliches oder das menschliche Wesen zum Gott macht, ist für Stirner einerlei. Feuerbachs Vertauschung von Subjekt und Prädikat ist keine Überwindung der Religion. Der Primat der menschlichen Prädikate, ihre Vergöttlichung, unterwirft die Menschen einer noch schlimmeren Despotie, als sie zuvor bestand. Das Religiöse dieser Einstellung liegt für Stirner in ihrer Ablehnung des (einzelnen) Menschen, wie er ist, darin, daß an diesen der Anspruch der Selbstvervollkommnung gestellt wird²⁷⁷). Ist nicht Gott die Liebe, sondern umgekehrt die Liebe göttlich und das wahrhaft Menschliche am Menschen, so ist damit schon eine Verurteilung des "lieblosen Egoisten" ausgesprochen. Die sich der Religion entgegensetzende Sittlichkeit, die nicht um Gottes, sondern um des Menschen willen das Gute zu tun lehrt, wird in dem Moment, wenn der Mensch an die Stelle Gottes als höchstes Wesen rückt, selbst zur Religion, da sich dieser Atheismus als Menschgottum versteht²⁷⁸). Folgerichtig wäre es gewesen, wenn sich Feuerbach vor allem auch gegen die Prädikate gewendet, also nicht nur die theistische Religion, sondern mit ihr

alle Moralvorstellungen verworfen hätte, ein Schritt, den kaum jemand so konsequent wie Stirner getan hat. "Wie durfte er (Feuerbach, V.A.) hoffen, die Menschen von Gott abzuwenden, wenn er ihnen das Göttliche ließ?"²⁷⁹⁾ Die sittliche Liebe, die dem Menschen um seiner selbst willen gilt, wird von Feuerbach der religiösen entgegengehalten, während es sich doch mit ihr laut Stirner nicht anders verhält als mit der religiösen. Denn der "Mensch", der Gegenstand dieser Liebe ist, ist ja nicht der je einzelne, dieser Mensch sondern ein abstrakter Allgemeinbegriff - und dieser ist des Menschen Gott. Somit läuft die sittliche Liebe auf die religiöse hinaus.

5.2.2. Die Vergottung des Ich statt der Menschheit

Der Haupteinwand Stirners gegen Feuerbach besteht also in der Kritik von dessen Menschgottum, sofern darin der Mensch schlechthin, d.h. die Menschheit als Gattung zum Gott erhoben wird. "Der Mensch" ist eine Fiktion, der nie ein Einzelmensch entspricht. Gerade darum bleibt er dem Einzelmenschen transzendent, ein "unerreichtes höchstes Wesen". Er ist als neuer Gott nur ein neues Vorurteil. So gesehen, ist man tatsächlich wieder an dem Punkt angelangt, an dem auch Feuerbachs Kritik ursprünglich angesetzt hat²⁸⁰⁾.

Stirner will natürlich nicht hinter Feuerbach zurückgehen. Er akzeptiert das "Werk der Aufklärung", durch das Gott überwunden wurde, aber das reicht für ihn nicht aus. Um jedoch den Gottmenschen, der "an dem Eingange der neuen Zeit steht", und damit die christliche Religion vollends zu besiegen, genügt es nicht, an diesem Begriff nur Gott zu eliminieren. Der Mensch, der an seine Stelle gerückt ist, ist nicht Wir, Ich: "Gott hat Platz machen müssen, aber nicht Uns, sondern - dem Menschen." Eben dieses Menschen schlechthin gilt es sich noch zu entledigen: "Wie mögt Ihr glauben, daß der Gottmensch gestorben sei, ehe an ihm außer dem Gott auch der Mensch gestorben ist?"²⁸¹⁾

Stirner erhebt sich gegen "den Menschen", die Menschheit, im Namen des Individuums, des Ich. Der Mensch ist für Stirner nicht nur nicht mehr Subjekt (wie für Feuerbach), er ist nicht einmal mehr als Attribut des Ich relevant. Stirner folgt nicht dem Beispiel Feuerbachs, er nimmt keine erneute Vertauschung von Subjekt und Prädikat vor. In dem Satz "Der Mensch ist Ich geworden" (der auf

den Satz "Gott ist Mensch geworden" folgt²⁸²⁾) handelt es sich noch um das allgemein menschliche Ich und nicht um das Ich, das Stirner intendiert. Die Bestimmung des Menschseins impliziert für ihn einen Maßstab, und als solchen lehnt er sie ab: "Ich...höre auf, Mich am Menschen zu messen und messen zu lassen, höre auf, etwas über Mir anzuerkennen"²⁸³⁾. Ein Mensch, der dem Begriffe des Menschen nicht entspricht, wäre diesem Anspruch zufolge ein Unmensch. Da aber kein Individuum diesem Begriff ganz gerecht wird, gibt es demnach gar keine Menschen. "Wirklicher Mensch ist nur der - Unmensch."²⁸⁴⁾ Das Christentum kennt nur einen Menschen, und zwar Christus, der jedoch als übermenschlicher Mensch wiederum ein "Unmensch" ist, nämlich ein Gott.

5.2.3. Das Ich

Es kann also nicht die Aufgabe des Individuums sein, ein fiktives Gattungsideal zu realisieren. Er ist nicht der Mensch, sondern ein Mensch, er stellt nur "sich, den Einzelnen" dar. Das Ich ist die Gattung, es ist die einzige Autorität²⁸⁵⁾. Es ist nicht nur oberstes, sondern alleiniges Kriterium des Handelns, übergeordnete Gesichtspunkte und Rücksichten gibt es nicht. Die Sittlichkeit wird wie die Religion verworfen. "Ich bin...ohne Norm, ohne Gesetz"²⁸⁶⁾. Stirner akzeptiert für das Ich keine Instanz außerhalb seiner selbst. Seine Autonomie ist zugleich Anarchie. Moral- und Rechtsbegriffe werden damit obsolet und hinfällig. Es gibt nichts allgemein Verbindliches, alles erhält seine Bedeutung und seinen Wert nur in seiner Bezogenheit auf das Individuum. Das gilt auch für Begriffe wie die der Realität und der Wahrheit. Letztere hat "ihren Wert nicht in sich", "sondern in Mir. Für sich ist sie wertlos. Die Wahrheit ist eine - Kreatur."²⁸⁷⁾ Entsprechend formuliert Stirner seine Definition des von ihm gepredigten Egoismus: "Egoistisch ist es, keiner Sache einen eigenen oder 'absoluten' Wert beizulegen, sondern ihren Wert in Mir zu suchen."²⁸⁸⁾ Das Ich Stirners ist das jeweilige Ich des einzelnen, konstituiert durch dessen "Einzigkeit"; es ist einzig, unwiederholbar: "Ich halte Mich nicht für etwas Besonderes, sondern für einzig." Diese Einzigkeit ist das einzige, was jeder dem anderen voraus hat: "Darin bleibt jedermann ausschließlich oder exklusiv."²⁸⁹⁾

Stirner grenzt sich vom Ich Fichtes ab. Wenn dieser sagt: "Das Ich ist Alles", so spricht er vom "absoluten Ich", Stirner dagegen hat

das empirische, "endliche Ich" im Auge: "Ich aber spreche von Mir, dem vergänglichen Ich."²⁹⁰⁾

Ein Ich, das ein Egoist im Sinne Stirners ist, sieht in anderen nicht in erster Linie Menschen, seinesgleichen, sondern jeweils ein anderes, potentiell feindliches Ich bzw. Du. Für ihn ist der Mitmensch, wie alles andere auch, Gegenstand und Material, mit dem er nach Maßgabe von dessen Nützlichkeit für seine eigenen Ziele verfährt²⁹¹⁾. Es steht im Ermessen des Ich, inwieweit es Recht, Besitz und sogar Leben des anderen Ich unangetastet läßt. Es respektiert diese Rechte ja nicht als solche, sondern nur, sofern es selbst sie gewährt und gelten läßt aufgrund eigenen Gutdünkens und weil sie ihm nützen. Die sinnlichen und geistigen Güter des anderen betrachtet er als sein Eigentum: "Ich schalte damit als Eigentümer nach dem Maße meiner - Gewalt." "Sein Leben z.B. gilt Mir nur, was Mir's wert ist."²⁹²⁾

Stirner räumt ein, daß die "menschliche Gesellschaft" an Egoisten dieser Art zugrunde geht. Dem Egoisten ist daran nur gelegen, denn um sie sich vollends gefügig und zum Instrument machen zu können, muß er sie vernichten und durch einen "Verein von Egoisten" ersetzen. Das egoistische Ich erhebt nicht den Anspruch darauf, etwas Besonderes zu sein oder zu besitzen. Es will nichts Bestimmtes haben, sondern alles - soweit es in seiner Macht steht. Die Konsequenz, zu der das führt, ist Stirner durchaus klar: "Damit ist der Krieg Aller gegen Alle erklärt. Ich allein bestimme darüber, was Ich haben will."²⁹³⁾ Nach dieser Auffassung ist also "alles erlaubt", auch der Mord, eine Folgerung, die Stirner ausdrücklich zieht²⁹⁴⁾. Den Ausschlag gibt nur, daß das Ich sich dazu berechtigt.

5.2.4. Das Ich als Gott

Stirners Darstellung des Einzigen, des egoistischen Ich, entspricht dem Bild, das sich die Christen von Gott machen, und diese Entsprechung ist nicht zufällig. Der christliche Gott handelt, "wie's ihm gefällt"²⁹⁵⁾. Gerade das charakterisiert auch den Egoisten, der sich natürlich nicht nach Gottes, sondern dem eigenen Wohlgefallen richtet. Die Existenz bzw. die Anerkennung eines göttlichen oder menschlichen Rechts würde dem einzelnen das Recht beschneiden, sich

selbst zu seinen (beliebigen) Taten zu ermächtigen und sein eigener Richter zu sein. "Ob Ich Recht habe oder nicht, darüber gibt es keinen andern Richter, als Mich selbst."²⁹⁶⁾

Damit sind alle Bestimmungen und Befugnisse, die "Gott" definierten, übergegangen auf das Ich. Wie Gott nicht adäquat zu beschreiben und zu benennen ist, gibt es auch keinen Begriff, der dem Ich angemessen wäre und ihm voll gerecht würde. Wie Gott ist das Ich vollkommen und hat "keinen Beruf, nach Vollkommenheit zu streben"²⁹⁷⁾. Erst wenn das anerkannt wird, also keine Differenz mehr gesehen wird zwischen dem Sein und dem Sollen eines Menschen, wäre nach Stirner "der Zauberkreis der Christlichkeit...gebrochen"²⁹⁸⁾.

Stirner reklamiert somit für sein Ich weit mehr als Feuerbach für den Menschen, wenngleich beide ein Menschgottum vertreten. Ausschlaggebend ist gerade das, was Stirner Feuerbach zum Hauptvorwurf macht, nämlich daß dieser mit dem Begriff des Menschen als Gattung etwas für alle Gemeinsames und Verbindliches anerkennt. Damit sind der Willkür des Individuums notwendig Schranken gesetzt, was Stirner von vorneherein ablehnt. Feuerbach läßt die Moral bestehen, sie findet ihre Begründung und Legitimation nur nicht mehr in Gott, sondern im Menschen. Der einzelne ist an sie gebunden. Bei Stirner kann er tun, was ihm beliebt, ohne irgendeiner Bewertung außer seiner eigenen ausgesetzt zu sein.

5.2.5. Feuerbachs Auseinandersetzung mit Stirner

Feuerbach hat sich in seiner Schrift "Über das 'Wesen des Christentums' in Beziehung auf den 'Einzigsten und sein Eigentum'" mit der Kritik Stirners auseinandergesetzt²⁹⁹⁾. Die wichtigsten Punkte seien hier herausgegriffen.

Stirner will mit dem Subjekt auch die Prädikate, d.h. die den Menschen auszeichnenden göttlichen Attribute ebenso wie Gott selbst verwerfen. Dahinter steht seine Ablehnung nicht nur der religiösen, sondern jeglicher Moral. Feuerbach zufolge geht mit der Aufgabe seiner Prädikate der Mensch selbst verloren, es bleibt nur ein bestimmungsloses Etwas - bzw. Nichts. Den Vorwurf Stirners, seine (Feuerbachs) Lehre und Ethik seien nichts anderes als eine neue Religion, würde Feuerbach gar nicht als solchen empfinden, da er sich ja ausdrücklich dazu bekennt. Religion und Ethik fallen zusammen, denn beide haben die Beziehung der Menschen zueinander zum

Thema (nachdem das Verhältnis zu Gott kein Thema mehr ist).³⁰⁰⁾

Der Haupteinwand Stirners gegen Feuerbach ist jedoch der, dem in der Tat am schwersten zu entgegnen ist. Feuerbach setzt, so Stirner, mit dem Menschen als Gattungsbegriff nur ein allgemeines, unbestimmtes Abstraktum an die Stelle Gottes, ein Ideal, zu dem sich das Individuum in einer unaufhebbaren Differenz befindet. Der einzelne, das Ich, wird so in Gegensatz gebracht zum Wesen des Menschen, zu dem, was an ihm selbst wesentlich ist. Feuerbach betont dagegen, daß seine "Vergöttlichung" den ganzen Menschen umfaßt, ohne ihn aufzuspalten "in ein wesentliches und unwesentliches Ich", obwohl er an einer späteren Stelle, nicht ganz konsequent, für eine Differenzierung innerhalb des einzelnen Menschen eintritt (in Höheres und Niederes usw.)³⁰¹⁾.

Feuerbach besteht auf der Vergöttlichung der menschlichen Gattung und nicht eines bestimmten Individuums, denn nur so werde der Rückfall in die Religion vermieden, die ja gerade in der Herausstellung und Auszeichnung eines Individuums vor allen anderen, das dann als Gott verehrt wird, besteht³⁰²⁾. Nur das Menschgottum in der allgemeinen Form, das die gesamte Menschheit miteinbezieht (Sergej Bulgakov nennt es das "demokratische" Menschgottum³⁰³⁾), bietet dagegen eine Gewähr. Zudem ist nach Feuerbach die Gattung das einzige, was als Äquivalent Gottes in Frage kommt. Der einzelne fühlt sich in der Gattung aufgehoben und sieht in ihrer Unbeschränktheit Entschädigung und Ausgleich für die eigene, schmerzlich empfundene Beschränktheit und Unvollkommenheit. Vorzüge eines Menschen können Mängel und Laster eines anderen aufheben, sowohl physisch als auch geistig und moralisch. Die Menschen ergänzen einander, "so daß sie im ganzen zusammengenommen so sind, wie sie sein sollen, den vollkommenen Menschen darstellen."³⁰⁴⁾ Auch angesichts eigenen Unglücks vermag der einzelne Trost zu finden am glücklicheren Leben anderer zu besseren Zeiten. Wenn man Gott nicht durch die Gattung ersetzt, wird sich nach Feuerbach die entstandene Lücke nur durch eine neue Gottesvorstellung füllen, in der wiederum das Wesen der Gattung personifiziert wird. "Nur die Gattung ist imstande, die Gottheit, die Religion aufzuheben und zugleich zu ersetzen."

Konkret tritt die Gattung dem Ich von außen in Gestalt des Mitmenschen im Du gegenüber, das erst die Bedingung des Ich ist: "Ich bin nicht ohne dich...; kein Du - kein Ich". Innerhalb des Indivi-

duums selbst ist die Gattung als seine Anlage enthalten, als τέλος, das es realisieren, also entwickeln und zur Vollendung bringen soll³⁰⁵).

Feuerbachs Argumente zur Verteidigung seines Gattungsbegriffs widerlegen Stirners Kritik nicht, sie gehen an seiner Auffassung vorbei. Stirners Herausstellung des Einzigens kann schwerlich zu einer neuen Religion im alten Sinne führen. Der Einzige ist als Gegenstand einer Religion undenkbar. Der absolute Anspruch jedes Individuums - jedes Einzigens - für sich impliziert äußersten Relativismus und kann somit keine Religion stiften, da eine entscheidende Voraussetzung hierfür, die Allgemeinverbindlichkeit, gerade nicht erfüllt ist. Der auf die Spitze getriebene Individualismus führt überdies zur Vereinzelung der Menschen, nicht zur Vereinigung in einer neuen Religion. Das dürfte Feuerbach auch klar gewesen sein, anscheinend wollte er mit dieser Erwiderung nur den Vorwurf der Religiosität, den Stirner gegen ihn erhoben hatte, zurückgeben.

Ferner ist der von Stirner beschriebene Egoist jedenfalls kein Mensch, der mit dem Atheismus nicht leben könnte und angesichts des fehlenden Gattungsideals sofort zu neuer Götzenbildung schritte. Viel eher wäre einzuwenden, daß kaum ein "Einziger", auch wenn er sich als autonom und selbst von Moralgesetzen unabhängig versteht, die Haltung von Stirners Einzigem hinsichtlich seiner Mitmenschen teilen wird. Auch der Einzige sieht im anderen (ebenfalls Einzigem) nicht immer nur den Konkurrenten oder ein nützliches Instrument, sondern das Du. Das liegt in der menschlichen Beschaffenheit, über die auch Stirner nicht hinaus kann³⁰⁶).

Feuerbachs Gattungsideal kann indessen für das menschliche Bewußtsein nicht die Bedeutung gewinnen, die früher Gott zukam, es ist, anders als er meint, kein äquivalenter Gottesersatz. Gerade Menschen, deren inneres Bedürfnis und Wunschdenken maßgeblich ist für die Entstehung und Herausbildung einer Gottesvorstellung, werden sich nicht statt dessen mit dem Gedanken an die menschliche Gattung zufriedengeben. In dieser können sie sich nicht in der Weise aufgehoben fühlen wie in Gott, der als höhere Instanz ihnen die Gewähr dafür bietet, daß ihre Mühen und Leiden auf Erden nicht umsonst sind und daß sie einst dafür entschädigt und belohnt werden. Die Kontinuität der menschlichen Gattung ist ein schwacher Trost im

Vergleich zu der Hoffnung auf persönliche Unsterblichkeit und ewige Seligkeit.

Festzuhalten bleibt, daß beide Denker der Sache nach ein Menschgottum vertreten (wenngleich sich Stirner gegen diesen Ausdruck verwahren würde). Dem kollektiven Menschgottum Feuerbachs hält Stirner sein individualistisches entgegen, demzufolge jeder einzelne für sich selbst das höchste Wesen ist. Es ist vor allem die Konsequenz aus dieser Differenz, die beide voneinander trennt, die jeweilige Haltung der "höchsten Wesen" zueinander.

6. Exkurs: S. Bulgakov (1871-1944)

Der russische Philosoph und Theologe Sergej Bulgakov ist ungeachtet der großen Wirkung, die gerade Feuerbach unter russischen Denkern hatte, der einzige, der sich in einem größeren Aufsatz detailliert mit seinem Gedankengut, gerade auch in der Konfrontation mit Stirner, auseinandergesetzt hat, wobei er dem Menschgottum als einzige mögliche Alternative das Gottmenschentum entgegenhielt³⁰⁷⁾.

6.1. Bulgakovs Auseinandersetzung mit Fichte und Hegel

Feuerbachs und Stirners Menschgottum ist nach Bulgakovs Auffassung bereits in der Philosophie des deutschen Idealismus und des "Panlogismus" - als solche bezeichnet er u.a. Hegels Philosophie - angelegt. Die "Tragödie der Philosophie" überhaupt besteht für ihn darin, die Welt vollständig rational erklären und zu dem Zweck alles logisch aus einem Prinzip deduzieren und in ein vernünftiges System einordnen zu wollen, ohne Raum für das zu lassen, was rational nicht erfaßbar ist, für Mysterium und religiöse Offenbarung. An dieser Aufgabe muß die Philosophie scheitern, da die Welt bzw. alles Wirkliche, anders als Hegel gemeint habe, nicht vernünftig ist - allerdings nicht etwa wider- oder unvernünftig, sondern jenseits der Vernunft³⁰⁸⁾. Eine lückenlose rationale Erklärung und Deduktion der Welt zu geben hieße sie "logisch (zu) erschaffen". In diesem Bestreben liegt ganz offenkundig die Versuchung zum Menschgottum. Es ist die der Bibel: "Ihr werdet sein wie Gott"³⁰⁹⁾. Gelänge dem Menschen dieser Versuch, "so wäre er selber Gott"³¹⁰⁾ (was Bulgakov zufolge Hegel im Grunde genommen für sich beansprucht). Bulgakov will dagegen der Philosophie eine bescheidenere

Rolle zuweisen und ihr die Religion (als Mythos und Dogma verstanden) überordnen³¹¹⁾.

6.1.1. Hegel

Hegels System ist für Bulgakov entgegen der üblichen Auffassung nicht einfach eine weitere Variante des Idealismus, zumal zwischen Hegels Philosophie und der idealistischen Fichtes gravierende Unterschiede bestehen. Ausgangspunkt von Hegels Philosophie ist nicht wie bei Fichte das Subjekt, das Ich, sondern das Objekt bzw. Prädikat, verstanden als "bestimmter Inhalt", "Sinn, Wort", als das Denken überhaupt. Nicht das Ich (Subjekt) setzt das Denken, sondern letzteres "setzt von sich aus das Ich". Bulgakov rechnet Hegels System zu den "panlogistischen", da der Logos als Ausgangspunkt alles Seienden gilt - das sich selbst denkende Denken erzeugt alles aus sich, alles ist Resultat seiner "dialektischen Selbstentfaltung"³¹²⁾.

Der Anspruch, den Hegel für das Denken und für die Logik erhebt, ist für Bulgakov eine Vermessenheit und philosophische Hochstapellei ohnegleichen. Wenn Hegel die Logik als "Reich der Wahrheit" bezeichnet, dessen Inhalt "die Darstellung Gottes...in seinem ewigen Wesen" ist, so ist das in Bulgakovs Sicht eine "Gleichstellung des Hegelschen Gedankens mit dem Gedanken Christi". Bei dieser Konzeption des Denkens, das sich selbst und alles aus sich heraus entwickelt und sich selbst Gegenstand ist, bleibt natürlich, wenn sich das Denken zur Vollendung gebracht hat, kein Raum mehr für etwas Unerklärliches, ein Geheimnis. Dem Denken ist alles immanent und alles durchsichtig. Das sich selbst realisierende Absolute ist Gott - aber Gott ist nicht, sondern wird erst eigentlich in dem Maße, "wie er sich selbst weiß" und zwar im "Wissen und Selbstbewußtsein des Menschen"³¹³⁾.

Hierin vor allem sieht Bulgakov eine Form des Menschgottums, denn Gott kommt erst im Bewußtsein des Menschen zu seiner vollständigen Realisierung und Vollendung, er scheint so vom Menschen abhängig. Nach Bulgakov steht Hegel hier Feuerbach, der ja aus ihm hervorgegangen ist, durchaus nahe, ungeachtet der Gegensätzlichkeit ihrer Systeme. Die Hegelsche Philosophie ist ein "pantheistisches Menschgottum, denn der Geist kommt im Menschen zum Bewußtsein seiner selbst und wird im Menschen geboren, der der werdende, d.h.

allmählich zum Bewußtsein seiner selbst gelangende Gott ist."³¹⁴⁾

Dies ist aber keineswegs ein Menschgottum in dem Sinne, wie es später, besonders in der Zeit nach Feuerbach, eine Rolle spielen sollte. Mit Feuerbach gibt es allenfalls einen Berührungspunkt, eben den, daß Gott im Hinblick auf sein Sichselbstwissen in Abhängigkeit vom menschlichen Bewußtsein gebracht wird. Bei Feuerbach ist Gott indessen, sofern er ein höheres Wesen als der Mensch sein soll, ein bloßes Phantasieprodukt des vom Wunschenken geleiteten menschlichen Bewußtseins.

Bulgakovs Vorwurf gegen Hegel ist jedoch nicht aus der Luft gegriffen. Er erklärt sich aus dem Absolutheitsanspruch von Hegels Philosophie, der darin liegt, daß sie sich als Darstellung der Selbstentfaltung des absoluten Geistes versteht, die im Laufe der Geschichte der Menschheit und durch den Menschen ihre Vollendung finden wird.

6.1.2. Fichte

Fichte macht nun umgekehrt das Subjekt, das Ich zum Ausgangspunkt seiner Deduktion der Welt. Bulgakov sieht darin sogar eine gewisse Berechtigung, sofern das Ich etwas Unhintergebares ist, etwas, hinter das nicht zurück- und über das nicht hinausgegangen werden kann. Fichte versucht, "alles durch die Kategorie der Ichheit (zu erfassen"³¹⁵⁾). Wenn das Ich - das im übrigen bei Fichte kein einheitliches bleibt, so gibt es neben dem absoluten das empirische Ich usw. - sowohl das Ich als auch das Nicht-Ich setzt, vollzieht es damit "im Grunde den Akt der Weltschöpfung"³¹⁶⁾. Da das Ich hier an die Stelle Gottes gerückt ist, liegt wiederum eine Form des Menschgottums vor: "Das absolute Ich ist die Gottheit selbst", es ist der Zeit nicht unterworfen und folglich auch nicht dem Tod. Nach Bulgakov entspricht dieses absolute Ich der Selbstoffenbarung Jahwes im Alten Testament: "Ich werde sein, der ich sein werde." "Die Fichtesche Lehre ist eine Theologie des alttestamentlichen Jahwe."³¹⁷⁾

Die Hauptschwierigkeit für dieses Ich, an der Fichte auch scheitert, ist die des Übergangs zum anderen Ich, zum Du. Das Ich denkt sich immer in der Einzahl und als Einziges. Es gleicht laut Bulgakov der Leibnizschen Monade, die keine Fenster hat. So wird Fichtes Idealismus zwangsläufig zum Solipsismus³¹⁸⁾. Dadurch, daß es neben dem Ich nur das von ihm gesetzte Nicht-Ich gibt, ist alles, was

mit dem Ich nicht identisch ist, auch das fremde Ich, nur durch diese Nichtidentität definiert, so daß jedem anderen Ich gerade das Ich aberkannt wird. Fichtes Ich entspricht in Bulgakovs Augen daher Stirners Einzigem, der alles Nicht-Ich zu seinem Eigentum hat. Dieser Gedanke liegt nahe, wobei allerdings die Einschränkung zu machen ist, daß für Stirner die Anerkennung anderer "Iche", "Einziges", kein Problem ist. Inwieweit es dem jeweiligen Ich, sofern es will, gelingt, über ein anderes Ich zu verfügen und es für eigene Ziele einzuspannen, ist nur eine Frage seiner Macht. Das Fehlen des Du hat in Stirners Denken ganz andere Gründe als bei Fichte, und zwar ethische. Er bestreitet nicht die Realität des Du, es spielt nur in seiner um das Ich kreisenden Philosophie keine Rolle. Ist von zwischenmenschlichen Beziehungen die Rede, dann nur von denen eines Ichs zum anderen Ich - und nie vom Ich zum Du. Bei Fichte handelt es sich dagegen um eine erkenntnistheoretische Schwierigkeit, die sich aus seinem Idealismus ergibt und die mit der ganzen Problematik der Realität der Außenwelt (außerhalb der Vorstellung des Ich) zusammenhängt.

Fichtes System ist für Bulgakov ein Menschgottum, das zwischen dem "universellen Menschgottum" Feuerbachs und dem "individuellen" Stirners schwankt. Vergöttlicht wird nicht die menschliche Natur, das Prädikat, wie bei Feuerbach, sondern das Subjekt, das Ich. Die menschliche Natur geht dabei verloren, übrig bleibt allein das Subjekt, das "durch seine Tätigkeit alle Realität schafft" und so Gott gleich erscheint³¹⁹⁾.

Bulgakov hat sich in seinen Untersuchungen auf den frühen und mittleren Fichte und auf seine Wissenschaftslehre beschränkt, ungeachtet dessen, daß gerade die "Anweisung zum seligen Leben" Anlaß böte zur Frage nach dem Verhältnis der darin vertretenen Lehre der Vergöttlichung zum Menschgottum. Bulgakov geht es indessen, wie andere seiner Schriften zeigen, vor allem um die Auseinandersetzung mit dem Menschgottum der Hegel-Nachfahren Feuerbach, Stirner, auch Marx, und hierfür ist eine so betont religiöse Schrift wie die "Anweisung" wenig relevant. Die Tatsache, daß Denker wie Feuerbach und Stirner aus dem deutschen Idealismus (bzw. Panlogismus) hervorgegangen sind, legt natürlich die Frage nahe, inwieweit sich Ansätze eines Menschgottums schon bei Fichte oder Hegel finden. Allerdings besteht hier die Gefahr, daß rein verbalen Parallelen ein zu großes Gewicht beigemessen wird. Es besteht nämlich

eine entscheidende Differenz: weder für Hegels absoluten Geist noch für Fichtes Ich, für welche beide Denker in gewisser Weise Göttlichkeit beanspruchen, kann das Verhältnis zu Gott – als zu einem Wesen außerhalb ihrer selbst – ein bedrängendes, existentielles Problem sein. Für das atheistische Menschgottum ist dagegen gerade dieses Problem kennzeichnend, es befindet sich in ständiger Auseinandersetzung mit Gott bzw. mit Gottesvorstellungen, mit der Religion. Das gilt vor allem für Feuerbach und Nietzsche, für Stirner noch am wenigsten. Die kategorische Leugnung Gottes ist keine Selbstverständlichkeit, sie zwingt immer wieder dazu, die Religion und ihre Entstehung zu erklären und kritisch zu beleuchten, so daß der Gottesgedanke und die religiöse Thematik im Menschgottum tatsächlich in wesentlich höherem Maße präsent ist als in den Systemen Fichtes oder Hegels.

6.2. Bulgakovs Auseinandersetzung mit Feuerbach

In seinem Artikel "Die Religion des Menschgottums bei L. Feuerbach"³²⁰⁾ diskutiert Bulgakov die Religionskritik Feuerbachs. Dessen Ideen findet Bulgakov durchaus noch lebendig zum Zeitpunkt der Jahrhundertwende, allerdings sei sein Name zu Unrecht in Vergessenheit geraten. Bulgakov erklärt dies damit, daß Feuerbachs Schriften nicht in dem Maße "wissenschaftlich" scheinen wie die anderer Philosophen. Für Feuerbach war die Philosophie nicht eine Theorie, sie betraf unmittelbar das Leben. Das schlägt sich in der Unausgeglichenheit und in den Inkonsequenzen seines Systems nieder. In ihm ist "etwas Nietzscheanisches"³²¹⁾. Die enge, existentielle Verbindung von Philosophie und Leben wirkt sich auf die Wahl der philosophischen Probleme aus: bezeichnenderweise hat Feuerbach keine "speziellen Traktate zur Erkenntnistheorie" verfaßt und, wenn er solche Fragen berührte, einen "hilflosen, kindlichen Sensualismus" vertreten. Die religiöse Thematik war vorherrschend. Man könnte ihn, so Bulgakov, mit Recht einen "atheistischen Theologen" nennen³²²⁾.

6.2.1. Feuerbach als "Ahnherr" humanistischer Forschriftstheorien

Bulgakov sieht in Feuerbach nicht zuletzt den Vorläufer von Marx und damit derjenigen gesellschaftlichen Ideen, die inzwischen in Rußland eine große Rolle spielen und deren Anhänger Bulgakov selbst

zeitweise gewesen ist. Feuerbach sei sogar in größerem Maße Vater des Marxismus als Marx selbst, der nur das "Fleisch" zu den Ideen Feuerbachs geliefert habe. In den letzteren besteht der religionsphilosophische Kern des Marxismus. Dieser ist lediglich ein Spezialfall der Lehre Feuerbachs, neben dem es auch noch andere Varianten gibt. Mehr oder weniger stehen alle antireligiösen humanistischen Bewegungen, jeder "atheistische Humanismus" damit in Zusammenhang³²³⁾

Der atheistische Humanismus ist die Religion der Menschheit, eine Religion "ohne persönlichen Gott, aber mit einem Gott - der Menschheit". Sie ist nach Bulgakov die "bedeutendste religiöse Schöpfung der neuen Zeit". Sein Interesse an Feuerbach gilt denn auch nicht dessen sensualistischem Materialismus, ebensowenig seiner Stellung zu Hegels Philosophie, aber auch nicht der Kritik am Christentum und den christlichen Dogmen. Den Schwerpunkt sieht Bulgakov in seiner positiven Religionslehre, in seiner Umformung der Theologie in Anthropologie. Er zitiert eine Äußerung Feuerbachs, derzufolge dessen erster Gedanke Gott, der zweite die Vernunft und der dritte und letzte der Mensch gewesen sei. Das sind, so Bulgakov, die unterschiedlichen Antworten, die Feuerbach im Laufe seines Lebens auf die Fragen nach Gott gegeben hat - der somit sein erster und letzter Gedanke war³²⁴⁾.

Feuerbach wollte, so Bulgakov, nicht jegliche Religion beseitigen, sondern vielmehr eine neue schaffen, die dem Christentum als Äquivalent entgegengesetzt werden könnte, zumal die Philosophie bislang kein ausreichendes Gegengewicht bieten konnte. Die Anthropologie in der Rolle der Theologie wird zum Anthropotheismus. Dieser kann nach Bulgakov aristokratisch, oligarchisch, egoistisch oder demokratisch sein. je nachdem, ob er sich auf einige Auserwählte, das Individuum oder die gesamte menschliche Gattung bezieht. Da Feuerbach die demokratische Form vertritt, ist seine Formel des Menschgottums "Homo homini deus est" so zu übersetzen, daß die Gattung der Gott des Individuum ist ("homo" steht dann für die Gattung, "homini" für den einzelnen). Auch für Bulgakov sind die Unklarheiten und Widersprüche, die in der Vergottung der Menschheit schlechthin stecken, ein wesentlicher Ansatzpunkt für Kritik. Feuerbach selbst habe geschwankt zwischen einem weiten oder engen Verständnis des Menschgottums: er spricht sowohl von der Göttlichkeit der gesamten Menschheit als auch von der jedes beliebigen Du. Für Bul-

gakov liegt dieses Schwanken im Wesen der Sache, es ergibt sich zwangsläufig aus Feuerbachs Position. Jedenfalls habe er der universalistischen Auffassung zugeneigt und sogar versucht, die Gattung zu personifizieren und in der Idee der Menschheit nicht nur ein abstraktes, sondern ein reales Wesen zu sehen, etwa in Analogie zum Grand-Être Comtes³²⁵⁾.

In der Beschreibung, die Feuerbach für Christus gibt, sieht Bulgakov ein Indiz dafür, wie teuer und nahe die Wahrheiten des Christentums selbst dem sind, der es bekämpft. In diesen Zeilen sei der Gedanke einer nicht nur abstrakten, sondern realen Einheit der menschlichen Gattung klar ausgedrückt³²⁶⁾. Allerdings sah Feuerbach die "mystische Einheit" nicht im Gottmenschen und war daher gezwungen, sie in der Menschheit zu suchen und konkret im "Leviathan", im Staat, bzw. dessen Oberhaupt³²⁷⁾. Damit befand er sich in bestem Einklang mit dem Zeitgeist, verzichteten doch viele inzwischen auf die Jenseits-Hoffnung und strebten danach, das Paradies auf Erden, das "Reich dieser Welt" zu errichten. Ihnen allen wurde die Politik zur Religion³²⁸⁾.

6.2.2. Die Gattung als Maß

Feuerbachs Menschgottum führt zu einem Relativismus, zu dessen Konsequenzen er allerdings nicht steht. An Stelle des "Absoluten Seienden", Gottes, erhebt er "das Werdende", "die sich vergottende Menschheit" zu Gott. Eine seiende Wahrheit, die vor und unabhängig von jeder menschlichen Erkenntnis bestünde, darf er nicht anerkennen - denn das wäre schon die Anerkennung Gottes. So wird die Wahrheit vollends zu einer Funktion der Gattung, von ihr nicht nur erkannt, sondern auch geschaffen³²⁹⁾. Die Gattung wird das Maß des Wahren wie des Guten. Wäre Feuerbach konsequent, so müßte er jeweils die Meinung der Mehrheit als die wahre akzeptieren, um so der Fiktion einer "Gattungswahrheit" wenigstens so nahe wie möglich zu kommen, da der Gedanke der Menschheit schlechthin eine bloße Abstraktion ist. In der Praxis hieße das, daß er nicht Sokrates, sondern seinen Richtern und nicht Kopernikus, sondern dem Tribunal, das ihn verurteilte, Recht geben müßte. Diese Konsequenz vermeidet Feuerbach, indem er sich die Gattung in einem Individuum repräsentiert vorstellt, dessen Kompetenz ihm mehr gilt als die der "zahllosen Menge"³³⁰⁾. Wenn Feuerbach das Bestehen solcher qualitativen Unterschiede unter den Menschen hervorhebt (in Verbindung

mit dem Vorwurf an das Christentum, diese Unterschiede zu nivellieren), dann befindet er sich laut Bulgakov auf dem Wege von der Religion der Menschheit zu der des Übermenschen - aus Feuerbach wird unversehens Nietzsche.

Eine ähnliche Schwierigkeit ergibt sich, wenn Feuerbach für die Gattung das Gute beansprucht. In der Religion der Menschheit ist diese das Absolute, und das Absolute kann nicht nur die Funktion des "gegenständlichen Gewissens", d.h. des "subjektiven Motors des Guten" haben. Es muß das objektive Gute, die "Verkörperung des seienden Guten" sein. Als Absolutes hat es notwendig auch das Attribut der Heiligkeit³³¹⁾. Wie eine Summe aus ihren Teilen, setzt sich die Gattung aus all ihren Individuen zusammen, so daß in die "kollektive Heiligkeit" Menschen wie Caligula, Borgia usw. eingehen. Das ist das entscheidende Problem, mit dem jede Religion der Menschheit konfrontiert ist, da ihnen ja die Lösung, die das Christentum dafür bietet, verschlossen ist. Das Christentum hat die Erklärung für die menschlichen Laster und Verbrechen im Sündenfall, an deren Folgen das ganze Geschlecht trägt, von denen es am Ende aber erlöst wird und sich angesichts dieser Hoffnung mit seinem augenblicklichen Zustand versöhnt. Ohne eine derartige religiöse Lösung muß die Frage nach der Rechtfertigung des neuen Gottes, der Menschheit offenbleiben. Aus dem Problem der Theodizee ist das der Anthropodizee geworden. Die Antwort Feuerbachs hierauf ist für Bulgakov insofern entscheidend, als mit ihr seine ganze Lehre steht und fällt. Nach Feuerbach schafft die Gattung den Ausgleich für die Unvollkommenheit der Individuen, so daß, was der einzelne nicht vermag, ihrer Summe gelingt. Der Mensch in der Gesamtheit ist vollkommen³³²⁾. Diese Aussage ist für Bulgakov die *conditio sine qua non* der Religion der Menschheit. Wer ihr zustimmt, wird auch die übrige Dogmatik dieser Religion akzeptieren, andernfalls jedoch gar nichts. Bulgakov wendet natürlich mit Recht ein, daß die Summe aller Menschen bei einer Addition all ihrer Tugenden und Laster niemals einen "vollkommenen Menschen" ergäbe, bestenfalls einen "wertneutralen"³³³⁾ Feuerbach hat in der Tat das Problem nur von einer Seite her aufgerollt und ist daher in dem Punkt so leicht zu widerlegen. Er behandelt die menschlichen Unvollkommenheiten und Schwächen so, als schlugen sie in der Gattung im Ergebnis nicht zu Buche, als würden sie darin aufgehoben und ausgeglichen. Mit ebensolcher Berechtigung ließe sich jedoch auch der entgegengesetzte Standpunkt vertreten

und das Übergewicht der negativen Eigenschaften des Menschen behaupten, die alle seine Vorzüge verblässen ließen, so daß sich in der Summe statt des "vollkommenen Menschen" sein extremes Gegenteil ergäbe: der Mensch erschiene dann als Inbegriff des Verbrechers.

Bulgakov hat hiermit einen wesentlichen Ansatzpunkt für die Kritik herausgegriffen. Eine Philosophie, die ausdrücklich erklärt, daß sie die Menschheit "vergottet", muß sich dieser Frage stellen. Dadurch allein geht sie schon über die zitierte Aussage Feuerbachs (hinsichtlich der Vollkommenheit des Menschen in der Gesamtheit seiner Gattung) hinaus, die das Problem ja ignoriert. Allerdings ist die Religion der Menschheit nicht, wie Bulgakov meint, damit schon vollends gescheitert. Feuerbach gründet sie auf die Qualitäten des Menschen, die ihn im positiven Sinne auszeichnen, auf seine göttlichen Prädikate. Darin das Höchste zu sehen ist unter der Voraussetzung des Atheismus nur konsequent.

6.2.3. Die Kontroverse zwischen Feuerbach und Stirner bei Bulgakov
 Bulgakov konfrontiert in seinem Aufsatz Feuerbachs Lehre mit der Stirners. Zwischen beiden bestehe einerseits eine "große Nähe", nämlich hinsichtlich ihres Atheismus, andererseits ein unversöhnlicher Gegensatz in der Auslegung dieses Atheismus und des Inhalts, mit dem er ausgefüllt wird. Feuerbachs Atheismus ist ein "positiver, humanistischer, der Gott im Namen des Menschen und der Menschheit negiert", derjenige Stirners dagegen ging weiter bis zum völligen Nihilismus, zur Negation aller Werte. Die Formeln, die jeweils die Quintessenz beider Lehren darstellen, illustrieren gerade im Hinblick auf den gemeinsamen Ausgangspunkt, die Negation Gottes, den unüberbrückbaren Gegensatz. Dem "Homo homini deus est" steht das Wort Stirners "Mir geht nichts über Mich" gegenüber³³⁴).

Bulgakov stellt die Frage, welcher Atheismus nun der eigentliche, radikale sei. Für einen Atheisten gebe es nichts Schlimmeres als den Vorwurf, hierin nicht konsequent zu sein und sich nicht restlos von religiösen Vorstellungen gelöst zu haben. Das erklärt die Reaktion Feuerbachs auf Stirners Angriff, die für Bulgakov nicht nur erstaunliche Schwäche, sondern "völlige Verwirrung" an den Tag legt. Das zeigt sich u.a. bei dem (mehr rhetorischen) Versuch, nun seinerseits Stirner als "frommen Atheisten" zu entlarven, indem er

die gar nicht von Stirner stammende Aussage "Gott ist nichts" als einen Ausspruch des "religiösen Bewußtseins" dertut, der orientalischen Religionen sowie christlicher Mystik entstammt.³³⁵⁾

Bei der Verteidigung seines Standpunktes bezüglich der Rolle der Gattung verwickelt sich Feuerbach Bulgakov zufolge in eine Reihe von Widersprüchen, beispielsweise wenn er einerseits die gesamte Menschheit zum Gegenstand seiner Religion machen will, andererseits wiederum Stirner so weit entgegenkommt, daß er die Gattung nicht mehr als Abstraktum, sondern nur im Du sehen will, oder wenn er die Göttlichkeit des ganzen Menschen "vom Kopfe bis zur Ferse" erst betont und kurz darauf wieder leugnet³³⁶⁾.

Wichtiger ist jedoch, daß Feuerbach es nicht vermag, Stirner ein stichhaltiges, gewichtiges Argument entgegenzuhalten, das geeignet wäre, ihn zu überzeugen, im anderen Menschen nicht nur ein Mittel, sondern einen Selbstzweck zu sehen, seine "Heiligkeit" anzuerkennen. Die wechselseitige Bezogenheit und Angewiesenheit der Individuen aufeinander, besonderes die familiären Bindungen, die Feuerbach als Beleg dafür anführt, können Stirner schwerlich zum Verzicht auf seine "Einzigkeit" bewegen und dazu, "vom Thron seines Nihilismus zu steigen". Eine Entgegnung, die das Wesen der Sache träge, bleibt Feuerbach Stirner schuldig, und zwar aus dem Grunde, weil ihm nichts zu erwidern bleibt - in den Augen Bulgakovs ist Stirner gegenüber Feuerbach vollständig im Recht. Er ist, wie Bulgakov mit Feuerbachs Worten sagt, das "enthüllte Geheimnis Feuerbachs", er ist der eigentliche Atheist³³⁷⁾.

Die Negation Gottes unter Beibehaltung des Göttlichen inclusive der Moral hält Bulgakov für ebenso unmöglich wie Stirner. Für den konsequenten Atheisten ist "alles erlaubt". Dostoevskij habe mit diesem Ausspruch Ivan Karamazovs das Wesen des Atheismus genau getroffen, ohne im übrigen Stirner gekannt zu haben. Stirners Satz "Außer mir gibt es kein Recht" hat in jener Formel ihre russische Entsprechung³³⁸⁾. Atheismus und Nihilismus sind Synonyme. Es ist weder logisch noch sittlich möglich, auf relativen, abgeleiteten Werten zu bestehen, wenn der "absolute Wert", die Quelle aller übrigen, bestritten wird. Stirner hat die Alternative begriffen: erkenne ich nichts Höheres über mir an, so bin ich und nicht "der Mensch" das Höchste, Gott.

Der Sache nach ist für Bulgakov die Auseinandersetzung zwischen

Feuerbach und Stirner jedoch mitnichten ausgestanden. Stirner selbst erfreute sich zwar keines großen Einflusses und wurde schnell vergessen. Er hatte aber einen Nachfolger, der sein nihilistisches Gedankengut umso vehementer und wirkungsvoller vertrat, nämlich in Nietzsche, dessen Lehre vom herausragenden Wert einiger auserwählter "Übermenschen" die Zeitgenossen nachhaltig beeindruckte und die für den "atheistischen Humanismus" eine ernsthafte Krise bedeutet, da sie dessen "demokratisches Hauptdogma" erschüttert. Nietzsches Philosophie richtet sich ebenfalls gegen Feuerbachs Anthropotheismus. Da dieser nach wie vor noch vertreten wird, und zwar von allen Theorien des gesellschaftlichen Fortschritts, ist auch der Konflikt zwischen Feuerbach und Stirner noch aktuell, weit über Leben und Wirken dieser ersten Protagonisten hinaus.

Die unterschiedlichsten Strömungen im Rußland des ausgehenden 19. Jahrhunderts (Bulgakov nennt Liberale, Sozialisten, Marxisten und Narodniki³³⁹) haben bei aller Gegensätzlichkeit ihrer politischen Ziele Bulgakov zufolge eine gemeinsame Basis im Menschgotttum: sie "kommen in einem zusammen: Gott existiert nicht, der Mensch und die Menschheit sind Gott." (wobei Bulgakov im Russischen "Gott" (Бог) nur an der ersten Stelle groß, an der zweiten dagegen klein schreibt). Das gelte selbst da, wo es verbal geleugnet werde. In der Tat gibt es für die Marxisten nichts Höheres als den Menschen. Ihre Ideale einer zukünftigen Gesellschaftsordnung lassen sich leiten vom Prinzip des Menschgotttums. Im Gegensatz zu ihnen stehen Stirner und Nietzsche, die "im Namen des Atheismus den Anthropotheismus verwerfen" und nicht nur den himmlischen Gott leugnen, sondern auch den irdischen ablehnen³⁴⁰).

Diese Darstellung Bulgakovs ist insofern zu stark vereinfacht, als Nietzsche zu sehr in die Nähe Stirners gerückt wird, mit dem er allerdings wenig Gemeinsames hat. Mit seinem "Übermenschen" stellt er ja einen Anspruch an den Menschen, wenn auch keinen moralischen. Das allein schon bringt ihn in krassen Gegensatz zu Stirner. Stirner negiert jegliches Ideal, das der Mensch anstreben sollte. Sein Einziger ist sich selbst, so wie er ist, das Höchste und will nicht anderen, höheren Vorstellungen von sich gerecht werden. Sofern der Übermensch Menschgott ist, ist auch Nietzsches Philosophie eine Form des Menschgotttums, jedoch als Postulat: der

Übermensch ist eben, was der Ausdruck ja auch besagt, noch nicht realisiert. Diese Form des Menschgottums läßt sich keiner der anderen Varianten zuordnen.³⁴¹⁾

6.2.4. Feuerbachs religiöses Menschenbild und seine Gründung auf den Atheismus

Bulgakov verwirft nicht die gesamte Lehre Feuerbachs, die ungeachtet ihrer Widersprüchlichkeit für ihn doch viel höher steht als die Stirners, da sie sich als religiös versteht. Der Religion wirklich entgegengesetzt ist in Bulgakovs Sicht nicht der Atheismus oder "die Negation des persönlichen Gottes", sondern nur die Irreligiosität, die religiöse "Unzurechnungsfähigkeit", d.i. die vollkommene Gleichgültigkeit gegenüber Gut und Böse. Bulgakov will an Feuerbach ähnlich herangehen wie dieser an das Christentum, indem er aus seinem Gedankengut das, was er für berechtigt hält, herauschält.

Feuerbach spricht nach Bulgakov zwei wesentliche Wahrheiten aus. Die eine besagt, daß der Mensch dem Menschen ein religiöses Heiligtum sein muß (das steckt in der Aussage "Homo homini deus"). Die zweite besteht in der Auffassung der Menschheit als lebendigen Organismus', dessen einzelne Teile die Individuen nur sind. Diese beiden Thesen sind "organisch miteinander verbunden" und bilden den positiven Teil von Feuerbachs Lehre. Die negative Seite ist die, daß Feuerbach sie auf die Philosophie des Atheismus gründen will und sie damit in Wirklichkeit jeder Grundlage beraubt. Denn er behauptet für die Teile, was er im ganzen leugnet, er will den Glauben an das Göttliche, das Heiligtum aufrechterhalten bei gleichzeitiger Negation Gottes. Die "innere und notwendige Dialektik des Atheismus" ist es, die "vom Anthropotheismus zum religiösen Nihilismus" führt. Bulgakov will Feuerbachs Lehre von den falschen Prämissen, die zu dieser Konsequenz zwingen, befreien.

6.2.5. Gott und Mensch

Der Irrtum besteht in der falschen Alternative: Gott oder Mensch. Für Bulgakov ist dies kein sich ausschließender Gegensatz, beide Begriffe gehören unlösbar zusammen, sie sind vereint im Begriff des Gottmenschentums. Der Glaube an Gott ist die Voraussetzung des Glaubens an den Menschen. Ohne ihn wird der Mensch zu einem unver-

ständlichen Geschöpf voller Widersprüche. Jeder Versuch einer Religion der Menschheit ohne Gott ist deshalb zum Scheitern verurteilt, er erweist gerade die Unabdingbarkeit des Glaubens an Gott und wird so zu einem Argument zugunsten der religiösen Wahrheit³⁴²⁾.

Im folgenden entwickelt Bulgakov seine Auffassung des Gottmenschtums, die er den Theorien des Menschgotttums, die des gesellschaftlichen Fortschritts eingeschlossen, entgegenhält. Die Menschheit ist die "höhere Offenbarung der Gottheit", um deretwillen die Welt geschaffen ist. Nur im Menschen findet sich Gottes Bild und Gleichnis, nur in ihm hat das Absolute "sein Anderes". Daher hat der Mensch "die Fähigkeit freier und bewußter Aneignung des göttlichen Inhalts" und damit die Option auf unendliche Entwicklung und "wahren Fortschritt". Dieser besteht in der Selbstvervollkommnung des Menschen, in seinem Fortschreiten zur Gotteserkenntnis und zur Gemeinschaft mit Gott, eine Entwicklung, im Laufe derer der Mensch tatsächlich über sich hinauswächst, ohne daß damit die hybride Präzession eines Übermenschentums verbunden wäre: es ist der Weg von der "Tiermenschheit" zur "Gottmenschheit". "Die Menschheit ist in diesem Sinne das werdende Absolute."³⁴³⁾ Die "geistige Verwandtschaft" des Menschen mit Gott, seine Gottesebenenbildlichkeit ist Voraussetzung dieses "gottmenschlichen Prozesses". Deshalb darf die Rolle der Gottheit hierbei nicht so weit reduziert werden, daß ihr nur noch die Bedeutung der Erstursache zukommt wie im Deismus. Denn dadurch würden Gotteserkenntnis und -offenbarung unmöglich. Die Auffassung Gottes als eines Wesens, das "an sich" ist, aber zum Menschen in keinerlei Beziehung steht, ist für Bulgakov nur "eine höfliche Form des Atheismus"³⁴⁴⁾. Die Behauptung, Gott existiere zwar, aber nicht für den Menschen, ist ein absurder Widerspruch. Sowohl theoretisch als auch historisch gehe aus dem Deismus der Atheismus hervor. Wenn Gottes Existenz sich auf das Leben nicht auswirkt, Gott also auch nicht als moralische Instanz in Erscheinung tritt, so hat Bulgakov natürlich recht; das hat zumindest für den ethischen Bereich dieselben Konsequenzen wie der Atheismus. Der in diesem Zusammenhang häufig erhobene Vorwurf des Anthropomorphismus beruht nach Bulgakov auf einem Mißverständnis. Er trifft der Sache nach zu, nur liegt darin kein Vorwurf. Der Anthropomorphismus ist die einzige Form, in der dem Menschen die Gotteserkenntnis überhaupt möglich ist. Wenn wir Gottes Existenz behaupten,

schreiben wir uns damit auch die Fähigkeit zu, Gott wenigstens bis zu einem gewissen Grade zu erkennen. Das setzt eine Gemeinsamkeit der menschlichen Natur mit der göttlichen voraus. Andererseits schließt das Sein Gottes seine Offenbarung ein und damit ein verwandtes Wesen, dem er sich offenbaren kann: "Wenn es Gott gibt, dann ist auch der Mensch göttlich". Der sogenannte "religiöse Anthropomorphismus", die Inanspruchnahme göttlicher Würde für den Menschen, ist daher kein Argument für den Atheismus³⁴⁵⁾.

6.2.6. Die Einheit der Menschheit im "allgemeinmenschlichen Gewissen"

Feuerbach hat ein Phänomen richtig erkannt: das Gefühl der Einheit und Zusammengehörigkeit, das die Menschen füreinander als Mitglieder derselben Gattung empfinden. Das ist eine grundlegende Wahrheit des Christentums: das Bewußtsein von der "höheren Einheit der universalen Menschheit und der Gemeinsamkeit der gottmenschlichen Sache". Unter der Bedingung des Atheismus, wo jeder höhere Anspruch und Maßstab fehlt, setzt sich jedoch eine Tendenz zur Nivellierung, das Streben nach Anpassung an das Mittelmaß durch, so daß selbst in geistigen Fragen das Urteil der Mehrheit maßgeblich wird. Für den "philosophischen Sündenfall", durch den "der Maßstab der Qualität ersetzt wird durch den Maßstab der Quantität", ist auch Feuerbach verantwortlich, der hierin Vorläufer der deutschen Sozialdemokratie ist³⁴⁶⁾.

Die Einheit der Menschheit im christlichen Sinne zeigt sich im Gefühl des "allgemeinmenschlichen Gewissens", besonders eindrucksvoll im Bewußtsein einer gemeinsamen Schuld, selbst wenn keine persönliche vorliegt. Bulgakov zitiert den Gedanken Dostoevskijs, daß "alle für alle schuldig" seien. Die mystische Einheit der Menschheit hat zu ihrem realen individuellen Zentrum Christus, den Gottmenschen, der die Menschheit mit der Gottheit vereint. Auch wer nicht an Christus glaubt, befindet sich "in realer Verbindung mit Ihm" und empfindet den Schmerz, der Christus von der Menschheit zugefügt wurde. Dieses Gefühl der Einheit der gesamten Menschheit in Form dieses "allgemeinmenschlichen Gewissens" ist auch für den Nichtgläubigen "etwas Höheres", ein "Heiligtum". So erklärt sich, daß selbst ein Gegner des Christentums wie Feuerbach Zugang zu einer seiner grundlegenden Wahrheiten haben konnte. Er predigt

die Einheit und Solidarität der Menschheit, allerdings ohne das einigende Zentrum, die "Heiligkeit ohne heiligende Grundlage"³⁴⁷⁾.

6.2.7. Der Humanismus im Verhältnis zum Gottmenschentum und Menschgottum

Bulgakov versteht das Gottmenschentum im christlichen Sinne als "ideale Aufgabe", die sich im historischen Weltlauf erfüllen werde. Er hebt hervor, daß bei dieser "freien Aneignung des göttlichen Gehalts des Lebens" das menschliche Element keineswegs unterdrückt werde. Das "vollendete Gottmenschentum" hat Gott und Mensch gleichermaßen zur unabdingbaren Voraussetzung. Bulgakov folgt hierin Solov'ev, den er in diesem Zusammenhang allerdings nicht ausdrücklich zitiert³⁴⁸⁾. Im Mittelalter legte man den Schwerpunkt allein auf die göttliche Seite des Gottmenschentums und ließ die menschliche Komponente weitgehend außer acht. Dies führte zur Entstehung einer Gegenbewegung im Humanismus. Dieser hat nach Bulgakov auch seine Berechtigung. Durch die Hervorhebung der "selbständigen Bedeutung des menschlichen Elements" trägt er bei zur Weiterentwicklung des "gottmenschlichen Prozesses", zur "vollen Enthüllung der Wahrheit des Gottmenschentums", da er eine neue Seite darin aufdeckt. Allerdings hat der Humanismus noch eine andere Seite, er enthält zwei Möglichkeiten in sich. Als Protest gegen die Einseitigkeit der "mittelalterlichen Weltanschauung" - so bezeichnet sie bereits Solov'ev³⁴⁹⁾ - verfällt er in die entgegengesetzte, er überbetont das Gewicht des Menschen. Seine "Gottlosigkeit" hat zum Ausgangspunkt nicht die Revolte gegen Gott, sondern die Verteidigung der Rechte des Menschen. Dem Wesen nach tritt er dennoch "im Namen Gottes" auf. Daneben gibt es jedoch den ausgesprochen atheistischen Humanismus. Da das Gottmenschentum auf die freie Teilnahme der Menschen an dem Prozeß seiner Realisierung angewiesen ist, muß diese Möglichkeit offen bleiben: der Mensch muß sich gegen diese Teilnahme entscheiden können. Die Freiheit schließt die Freiheit zum Bösen ein.

Den atheistischen Humanismus interpretiert Bulgakov nun als "antichristliche" Bewegung im Sinne der Apokalypse. Der "antichristliche Humanismus" erstrebt keine Höherentwicklung und Vervollkommnung der Menschheit, er sucht das irdische Glück. Er wiederholt die Versuchung durch den Geist in der Wüste, er schlägt vor, "Steine in Brot" zu verwandeln und vollbringt dies auch mit Hilfe der

Technik - für den Preis, daß er - der Mensch - als Gott verehrt wird. Die Religion der Menschheit ist "nur die Maske des Antichristen, sein Pseudonym"³⁵⁰⁾.

Zu Beginn des Humanismus ist es noch schwer, seine beiden Formen auseinanderzuhalten und zu erkennen, wo er von seinem berechtigten Anliegen übergeht zur antichristlichen Usurpation und wo aus dem "Humanismus ohne Gott" der "Humanismus gegen Gott" wird. Im Laufe der Zeit hat sich, so Bulgakov, jedoch das "Verständnis des wahren Gottmenschentums" herausgebildet, das "die ganze Wahrheit des Humanismus einschließt." So haben sich die beiden Alternativen herauskristallisiert: die des "Humanismus mit Christus und in Seinem Namen oder aber gegen Christus und im eigenen Namen"³⁵¹⁾. Das ist die Alternative zwischen Gottmenschentum und Menschgottum. Der Menschgott ist der Antichrist der Apokalypse, die Bulgakov hier auch zitiert. Er will das "Reich Gottes", d.h. einen paradiesischen Zustand auf Erden errichten und darin Gott sein.

Unter dem Etikett des Humanismus werden beide Prinzipien vertreten. Die freie Wahl, vor die der Mensch im Hinblick darauf gestellt ist, impliziert Auseinandersetzung und Kampf. Für diesen "freien Kampf", für die "Errichtung des Reiches Gottes" sind "wir in diese Welt geschickt"³⁵²⁾. Sofern der Humanismus darin eine wichtige Aufgabe erfüllt, nämlich die der Befreiung und Emanzipation des Menschen, billigt Bulgakov auch den "frommen Atheisten" wie Feuerbach einen Anteil an der Verwirklichung des "gottmenschlichen Ziels" zu³⁵³⁾.

Bulgakovs Analyse weist, größtenteils mit Recht, auf eine Reihe von Schwächen von Feuerbachs Lehre hin. Für Bulgakov muß nun allerdings jede Philosophie letztlich scheitern, die nicht die Religion als ihr übergeordnete Instanz anerkennt. Philosophie ist für ihn "stets auch Theologie", sofern sie nämlich die Aufgabe hat, "das Geheimnis Gottes und der Welt...logisch durch die Entwicklung des Gedankens" zu erschließen³⁵⁴⁾. Soweit Bulgakovs Ausführungen von diesem Philosophieverständnis bestimmt sind, ist es daher eine Frage des Glaubens, wie weit man ihnen, über die reine Feuerbach-Kritik hinaus, folgen kann.

7. A. I. Herzen (Gercen) (1812-1870)

Alexander Herzen war einer der bedeutendsten und bekanntesten russischen Denker des vorigen Jahrhunderts. Da er eine atheistische Position vertritt und für ihn die menschliche Persönlichkeit den höchsten Wert darstellt, ist er zu den Vertretern des Menschgotttums zu zählen, wenngleich er sich dieses Begriffs nicht bedient, er spricht auch nicht von "Anthropotheismus".

A. Herzen ist Sohn eines russischen Adligen und einer Deutschen. Noch als Kind kam er in Berührung mit der französischen Aufklärung (Voltaire). Im Jahre 1829 begann er ein naturwissenschaftliches Studium an der Moskauer Universität, wo ihm u.a. durch Pavlov Schelling vermittelt wurde. Zu dieser Zeit verkehrte er mit Ogarev in dem bereits erwähnten studentischen Zirkel. Noch während seiner Zeit in Rußland befaßte sich Herzen intensiv mit Hegel sowie mit den Schriften der Linkshegelianer, nicht zuletzt mit Feuerbach. Aus politischen Gründen mehrmals verhaftet und verbannt, siedelte er 1847 in den Westen über. Die Möglichkeit einer Rückkehr blieb ihm verschlossen. Durch die Herausgabe politischer Zeitschriften im Ausland (besonders von "Kolokol" (Glocke)) nahm er auf das russische Denken auch in Rußland selbst Einfluß, da diese Zeitschriften illegal ins Land eingeschleust wurden³⁵⁵).

Der Aufenthalt im Westen ließ ihn im Zuge der Ereignisse von 1848 schnell seine politischen Illusionen hinsichtlich des historischen Fortschritts und der baldigen Errichtung einer idealen Gesellschaft verlieren - eine für ihn sehr schmerzliche Erfahrung, die seine bisherigen Überzeugungen zutiefst erschütterte und ihn, das Haupt der sogenannten "Westler", zu einer verstärkten Hinwendung zu und Orientierung an Rußland veranlaßte³⁵⁶).

7.1. Die menschliche Persönlichkeit und ihre Autonomie

Im Zentrum von Herzens Denken steht die menschliche Persönlichkeit (личность). Er versteht darunter das konkrete Individuum, nicht eine abstrakte Idee des Menschen schlechthin. Dieses Individuum trägt durchaus Züge des "Menschgotts". Die Persönlichkeit ist der "wirkliche Höhepunkt der historischen Welt...durch sie lebt alles". Sie ist vollkommen frei, keiner höheren Instanz unterworfen, sei

diese nun göttlicher oder menschlicher Provenienz³⁵⁷⁾. "Die Unterordnung der Persönlichkeit unter die Gesellschaft, das Volk, die Menschheit, eine Idee" ist nichts anderes als die Fortsetzung der früher religiös motivierten Menschenopfer, "die Hinschlachtung des Lammes zur Versöhnung Gottes, die Kreuzigung des Unschuldigen für die Schuldigen"³⁵⁸⁾. Es gibt keine überzeitlichen, unwandelbaren sittlichen Prinzipien, denen der Mensch sich unterwerfen müßte: "Der freie Mensch schafft seine Sittlichkeit", und zwar in Anpassung an die jeweiligen Umstände, von denen der sittliche Wert einer Handlung abhängt. Es gibt keine "ewige" Moral, die mehr enthielte als Aussagen so allgemeiner und unbestimmter Natur wie beispielsweise der kategorische Imperativ. Ihre Allgemeingültigkeit macht solche Gesetze im konkreten Fall unverbindlich, da sie zur Beurteilung einer Einzelhandlung im Rahmen ihrer Begleitumstände nicht ausreichen. Eine Handlung kann zu einem Zeitpunkt gut, zu einem anderen verwerflich sein³⁵⁹⁾. Daher ist die freie Persönlichkeit jeweils auf ihre eigene Entscheidung verwiesen.

Auch das Christentum verletzt natürlich in Herzens Augen diese sittliche Autonomie. Es ist widersprüchlich, da es einerseits durchaus die Würde der menschlichen Person anerkennt, sie andererseits jedoch umso "feierlicher vernichtet vor der Erlösung, der Kirche, dem himmlischen Vater". Die christliche Sittenlehre ist ein in sich konsequentes, "ganzes System sittlicher Unfreiheit"³⁶⁰⁾. Wenngleich im Laufe der Geschichte zunehmend "weltliche" Elemente aus nichtreligiösen Bereichen in die christliche Lehre eingedrungen sind und sich mit ihr vermischt haben, so hat sie doch dadurch nicht ihr Wesen verloren. Sie fuhr fort, den Menschen einer abstrakten Idee, einem allgemeinen Begriff, einem beliebigen Banner zu unterwerfen, ohne daß der einzelne hierzu irgendeine Beziehung hätte haben können, der ja nicht einmal danach fragte, welchem Zweck er seine Freiheit opferte. Alle Religionen gründen ihre Moral Herzen zufolge auf Gehorsam und damit auf freiwillige Unterordnung und Versklavung. Dadurch sind sie schädlicher als selbst politische Unterdrückung, denn sie demoralisieren den Willen. Die Eigenständigkeit der Person wird auf "allgemeine, unpersönliche Sphären" übertragen und geht in dieser Unpersönlichkeit unter³⁶¹⁾.

Dem jahrhundertelangen Streben der Menschen nach sittlicher Unabhängigkeit steht auf der anderen Seite die starke Neigung entgegen,

sich an Autoritäten anzulehnen und nach ihnen zu richten, ja sich alles, selbst eine logische Wahrheit, in einen Götzen zu verwandeln³⁶²⁾. Zwar fürchten sie die geistige Unfreiheit, aber die Angst vor eigener sittlicher Verantwortlichkeit ist größer, so daß sie sich mit dem nur verbalen Streben nach Autonomie und deren Erwartung in der Zukunft begnügen³⁶³⁾.

Frei ist für Herzen nur jemand, der ausschließlich das gelten läßt, was mit Vernunftgründen gerechtfertigt werden kann: "Wer nicht alles aus seiner Brust gerissen hat, was nicht durch die Vernunft gerechtfertigt ist, der ist nicht frei und kann sogar so weit kommen, daß er alle Vernunft ablehnt."³⁶⁴⁾ An anderer Stelle sagt Herzen, daß das Ideal der Menschheit bewußt oder unbewußt immer in vernünftiger Selbsterkenntnis - und in der Erhebung des menschlichen Willens zum göttlichen - bestanden habe sowie im Streben nach der sittlich guten, freien Tat. Hierzu bedarf es des Wissens, der vollständigen Erkenntnis des Menschen sowohl seiner selbst als auch seiner Geschichte³⁶⁵⁾.

Herzen ist insofern Rationalist, als er Vernunft und Wissenschaft einen sehr hohen Stellenwert beimißt. Allerdings verabsolutiert er sie nicht. Er ist sich dessen bewußt, daß sie auf die letzten Fragen keine Antwort geben können³⁶⁶⁾. Ohnehin soll das Denken im Leben keine ausschließliche Rolle spielen: "Der Mensch ist nicht allein zur Logik berufen"³⁶⁷⁾. Der Mensch hat nicht nur die Fähigkeit des abstrakten Verstehens, sondern auch den Willen, den man nach Herzen die "positive, schaffende Vernunft" nennen könnte. In seinem Bekenntnis zur Tat, zur Bedeutung des Handelns, der Praxis, ist Herzen einig mit seinen Zeitgenossen wie Belinskij und Bakunin³⁶⁸⁾. Aufgabe des Menschen ist es, "an seinem Platz, in seiner Zeit zu handeln", in der menschlichen Gemeinschaft³⁶⁹⁾. Das ist keine auf ihm lastende Verpflichtung, sondern sein Grundbedürfnis. Ein Mensch, der zum vollen Bewußtsein seiner Würde gekommen ist, wird sich auch "menschlich" verhalten, einfach weil ihm dies selbstverständlich, weil es seine Natur ist und ihm am leichtesten fällt. Daher liegt darin kein Verdienst³⁷⁰⁾.

7.2. Die Berechtigung des Egoismus, des Eigenwillens und der Machtliebe

Herzen betont das Recht des Individuums auf Egoismus, ja sogar auf Machtliebe. Er kritisiert die Moralisten, die von ihrem vermeintlich sittlichen Standpunkt aus diese Eigenschaften als Laster verurteilen. Herzen erscheint hier fast als ein Vorläufer Nietzsches. Allerdings verwirft er eine Machtliebe, die auf die Spitze getrieben wird, wie überhaupt alle Leidenschaften in extremer Form schädlich seien. Aber zunächst ist die Machtliebe nur die Folge des Bewußtseins von der menschlichen Würde. Nur durch sie konnte sich der Mensch gegen die Natur behaupten und in sich die stolze "Unbeugsamkeit" entwickeln. (Das russische Wort "несгибаемость" besagt wörtlich die Eigenschaft bzw. Fähigkeit, sich nicht zusammendrücken zu lassen.) Als wilde Leidenschaft tritt nach Herzen die Machtliebe in einigermaßen geordneten Gesellschaften ohnehin selten auf. Den Moralisten empfiehlt er, statt ihrer vielmehr die Sucht, sich unterzuordnen, zu tadeln³⁷¹).

Undifferenziert und unberechtigt ist auch der moralische Urteilspruch gegen Egoismus und Eigenwillen, ohne zuvor geklärt zu haben, was darunter zu verstehen sei. Herzen stellt die Frage nach dem Verhältnis von Egoismus und Liebe. Sie schließen einander nicht aus, sondern sind geradezu aufeinander bezogen: "Kann ich denn lieben, wenn das nicht mir, gerade mir, Freude bereitet?"³⁷²)

Begriffe wie Egoismus, Eigenwille und Liebe sind zu allgemein, um daraus Aussagen ableiten zu können. Es gibt sowohl eine niederträchtige Liebe und hochstehenden Egoismus als auch umgekehrt. Der Egoismus des denkenden Menschen besteht in der Liebe zur Kunst, Wissenschaft und dergleichen; die Liebe eines geistig beschränkten, zügellosen Menschen, auch die eines Othello, dagegen ist "höherer Egoismus"³⁷³). Ebenso wenig ist der Eigenwille eines Freiheitskämpfers mit dem eines Trinkers auf eine Stufe zu stellen (wobei sich versteht, daß Herzen nur den ersteren im Auge hat). An anderer Stelle erklärt Herzen den Egoismus für die Bedingung eines ausgeprägten Selbstbewußtseins: "Die Menschen sind Egoisten, weil sie Personen sind; wie können sie sie selbst sein ohne ein deutliches Bewußtsein ihrer Persönlichkeit?"³⁷⁴). Der Egoismus, für den Herzen eintritt, ist also gleichbedeutend mit einem ausgebildeten Selbstgefühl, dem Bewußtsein des eigenen Wertes und Gefühl für die eigene

Würde. Daher wirft er den "Moralisten" vor, sich bei ihrem Verdikt gegen den Egoismus nicht gefragt zu haben, wie denn der Mensch nach dem Verlust dieses Gefühls (des lebendigen Gefühls der Persönlichkeit") überhaupt noch Mensch sein könne. Am wenigsten Egoismus hätten die Sklaven³⁷⁵⁾. Die "vernünftige Anerkennung des Eigenwillens" ist für Herzen die "höchste sittliche Anerkennung der menschlichen Würde", das, "wonach alle streben"³⁷⁶⁾. Überhaupt ist bei so grundlegenden Elementen des menschlichen Lebens wie Egoismus und Gemeinschaft, Brüderlichkeit und Liebe das Anlegen moralischer Kriterien fehl am Platz. Sie sind weder Tugenden noch Laster, sondern Grundbedingungen der Geschichte der Menschheit, der Entwicklung des Menschen als solchen. Ohne sie wäre er nicht über das Niveau des Tieres hinausgelangt³⁷⁷⁾. Daher geht es darum, Egoismus und Liebe nicht gegeneinander auszuspielen, sondern miteinander zu versöhnen und "harmonisch zu verbinden"³⁷⁸⁾.

7.3. Herzens Verhältnis zu Feuerbach

Bei Herzens Einstellung zum Menschen, seiner Hochschätzung der menschlichen Persönlichkeit, ihrer Würde und Autonomie, unter Voraussetzung des Atheismus, liegt die Frage nach seinem Verhältnis zu Feuerbach (und auch zu Stirner) nahe. Die Bedeutung, die Feuerbach in Herzens geistigem Entwicklungsgang zukommt, wird sehr unterschiedlich eingeschätzt. Teils wird jeglicher Einfluß Feuerbachs auf Herzen geleugnet, teils wird er auch überbewertet³⁷⁹⁾. Zumindest einige der in diesem Zusammenhang vorgebrachten Argumente sollen hier angesprochen werden.

7.3.1. Ausgang von Hegel

Zunächst ist kurz auf Herzens Einstellung zu Hegel einzugehen, besonders im Hinblick auf sein späteres, distanzierteres Verhältnis zu ihm und auf die Frage, inwieweit das Denken Feuerbachs hierbei eine Rolle spielte³⁸⁰⁾.

Zu Beginn der vierziger Jahre stand für ihn die Beschäftigung mit Hegels Philosophie im Vordergrund³⁸¹⁾. Er sieht in Hegel vor allem den großen Rationalisten, der den Menschen von allen alten, überlieferten, aber nicht durch die Vernunft begründeten Vorstellungen befreit hat. Er nennt Hegels Philosophie "das Algebra der Revolution, sie befreit...den Menschen und läßt von der christlichen

Welt, von der Welt der Überlieferungen, die sich überlebt haben, nicht einen Stein auf dem anderen."³⁸²⁾

Bezeichnend für Herzens Hegelverständnis ist seine Interpretation des Satzes von der Vernünftigkeit der Wirklichkeit. Die verbreitete Ansicht, die darin eine Billigung der bestehenden politischen Zustände sehen zu müssen glaubte, hält er für ein Mißverständnis. Für ihn ist der Satz Hegels nichts anderes als eine andere Formulierung des Satzes vom zureichenden Grunde, er ist einfach die Aussage, daß Tatsachen und Logik miteinander übereinstimmen³⁸³⁾. Diese Interpretation ist ein Beleg für Herzens eigenes rationalistisches Weltbild, das weder im Denken noch im Sein etwas Widervernünftiges zuläßt. Eben deshalb wird die "Zufälligkeit", der das menschliche Schicksal vielfach ausgesetzt ist, für Herzen zu einem nicht zu bewältigenden Problem. Die Zufälligkeit ist das Widervernünftige schlechthin, sie ist weder kausaler noch finaler Begründung zugänglich, sie ist nicht zu erklären und nicht zu rechtfertigen. Für Herzen ist es ein Postulat, daß der Mensch als Vernunftwesen nicht Spielball und Opfer des Widervernünftigen sein darf - ein Postulat, mit dessen Nichterfüllung sich Herzen ständig konfrontiert sieht.

Herzens Faszination durch Hegel war nicht von langer Dauer und ging nie so weit, daß sie ihn gänzlich jeder kritischen Distanz zu ihm beraubt hätte. Er hat ihn weder so blind verehrt noch später so radikal abgelehnt wie beispielsweise Belinskij.

Hegel war in Herzens Augen nicht so konsequent, alle Schlüsse zu ziehen, die sich aus seinen Prämissen und Prinzipien ergaben. Dies erklärt nach Herzen die Unklarheit in seinen praktischen Resultaten³⁸⁴⁾. Auch für Herzen spielte die Praxis eine viel zu große Rolle, als daß er bei Hegels Philosophie hätte stehen bleiben können. Nicht umsonst hält er der deutschen Philosophie vor, der französischen zwar in der Spekulation um zwei Jahrhunderte voraus zu sein, dafür aber um fünf Jahrhunderte zurück in der Anwendung der Rechtsidee auf die Wirklichkeit³⁸⁵⁾. Zwar hätten auch in Deutschland die Philosophen in gewisser Weise erkannt, daß nicht die Wissenschaft, sondern die Tätigkeit (деяние) das Ziel des Menschen sei. Das war bei ihnen jedoch meist eine "geniale, prophetische Inkonsequenz", nach der sie umgehend zu ihren trockenen, logischen Theorien zurückkehrten. Auch Hegel hat, so Herzen, den

Gedanken der Tat mehr angedeutet als durchgeführt. Dies war nicht Sache seiner Epoche, sondern erst der folgenden, durch ihn hervor-gebrachten³⁸⁶⁾. Die Nachfolger Hegels haben daher nur weiterent-wickelt, was in seinem Denken bereits angelegt und implizit ausge-sprochen war. Sie waren konsequenter und ihm als Denker so treuer als er selbst³⁸⁷⁾.

7.3.2. Feuerbach

Mit Feuerbachs "Wesen des Christentums" wurde Herzen durch Ogarev bekannt, der ihm im Juni 1842 das Werk nach Novgorod mitbrachte. Er nahm es laut eigenem Zeugnis mit Begeisterung auf: "Nachdem ich die ersten Seiten gelesen hatte, sprang ich auf vor Freude. Weg mit der Maskerade, ...wir sind freie Menschen..., man muß uns die Wahrheit nicht in Mythen kleiden!"³⁸⁸⁾

Die Tatsache, daß Herzen in seinem Tagebuch in diesen Monaten Feuer-bach mit keinem Wort erwähnt, ist für Špet ein Indiz dafür, daß dessen Eindruck auf Herzen so stark nicht gewesen sein kann³⁸⁹⁾. Špet vertritt die Ansicht, daß sich in Herzens Schriften keine Ge-danken finden, die sich eindeutig auf Feuerbach zurückführen lie-ßen. Nach seiner ursprünglichen Faszination durch Hegel habe sich Herzen den Linkshegelianern zugewandt, aber durchaus nicht Feuer-bach, sondern vielmehr A. Ruge. Für Bulgakov dagegen hat gerade die Lektüre des "Wesens des Christentums" den entscheidenden Anstoß zu Herzens Abkehr von Hegel gegeben, dessen Einfluß sich so als ein nur recht oberflächlicher erwiesen habe³⁹⁰⁾.

Jedenfalls kann hinsichtlich seiner Einstellung zum Christentum natürlich nicht die Rede von einer Beeinflussung durch Feuerbach sein, da er längst kein gläubiger Christ mehr war, als er das "Wesen des Christentums" in die Hände bekam. Dies geht ja auch aus seiner Reaktion darauf hervor. Allerdings folgt er Feuerbach in einigen für diesen wesentlichen Punkten nicht.

Herzen war in seiner Jugend religiös, später nicht mehr, empfand aber nach eigener Aussage vor der Bibel zeitlebens großen Respekt³⁹¹⁾. Die Tatsache, daß er immer wieder religiöse Fragen berührt, wider-legt die Behauptung Špets, demzufolge das philosophische und reli-giöse Interesse Herzens für ihn nur eine Nebensache war, nur Mittel zum Zweck, nämlich für seine politischen und sozialen Ideen. Špet

sieht darin eine Differenz zu Feuerbach³⁹²⁾, für den die religiöse Thematik tatsächlich eine weit größere Bedeutung hatte als für Herzen.

Fest steht, daß es eine wesentliche Gemeinsamkeit zwischen Feuerbach und Herzen gibt, und zwar die Auffassung des Menschen als eines Wesens, das autonom und auf sich selbst verwiesen ist. Das ist die Konsequenz des Atheismus, des Wegfallens jeder höheren Instanz. Die Antwort auf zwei der berühmten drei Kantischen Fragen - auf die Fragen "Was soll ich tun?" und "Was darf ich hoffen?" - hat sich entscheidend verändert. Der Mensch muß den sittlichen Wertmaßstab sowie Sinn und Zweck seines Daseins in sich selbst finden, er ist in keinen höheren Sinnzusammenhang eingebettet, ohne Hoffnung auf ein Jenseits, ohne Transzendenz. Das ist das, was Herzen zufolge Chomjakov in einer Diskussion mit ihm die "grausamste Immanenz" ("свирепейшая имманенция") genannt hat³⁹³⁾. Beide haben ihre philosophischen Überzeugungen im Ausgang von Hegel und in Auseinandersetzung mit ihm gewonnen, so daß Übereinstimmung in ihrer Kritik an Hegel und am deutschen Idealismus insgesamt nicht überrascht. Problematisch bei Hegel ist für beide das Primat der Logik, die Schwierigkeit bzw. Unmöglichkeit der Vermittlung von Abstraktem und Konkretem (d.h. von Denken und Sein)³⁹⁴⁾. Die Hegelsche Philosophie ist für Herzen gewissermaßen die höchste Stufe der Abstraktion, auf die unmittelbar das Umschlagen ins Gegenteil erfolgen und der Empirismus zu seinem Recht kommen muß. Es ist unmöglich, von Hegels Philosophie aus weiterzudenken, ohne den Idealismus hinter sich zu lassen³⁹⁵⁾. Dies geschieht sowohl bei Feuerbach als auch bei Herzen vom Standpunkt des Menschen aus und zwar einer Auffassung, die im Menschen nicht ausschließlich oder primär die geistige Komponente sieht, sondern ihn gleichermaßen als sinnliches und materielles Wesen und als Bestandteil der Natur betrachtet. Ein wesentlicher Unterschied zwischen Herzen und Feuerbach besteht darin, daß es Feuerbach um die Menschheit als Gattung zu tun ist und Herzen um den Menschen als Individuum. Herzen war weit entfernt von einer Religion der Menschheit. Für ihn war der Glaube an letztere nicht weniger lächerlich als der an Gott. Zudem ist die Beschäftigung mit derart allgemeinen Ideen schädlich und verwerflich, da es gegebenenfalls vom Handeln ablenkt: "Wir sind abscheulich vernünftig, ... wir halten alles aus, wir beschäftigen uns lediglich mit dem Allgemeinen, mit der Idee, mit der Menschheit"³⁹⁶⁾.

Die Berechtigung, die Herzen dem Egoismus einräumt, unterscheidet ihn, anders als Špet meint, von Feuerbach mehr verbal als der Sache nach. Sein "Egoismus" hat mit der Lehre Stirners nicht das geringste gemein³⁹⁷). Es handelt sich mit dem Selbstgefühl der menschlichen Persönlichkeit und der Behauptung ihrer Würde (als welche er ja den Egoismus definiert) um eine Auffassung, die auch Feuerbach vertritt der sie nur nicht Egoismus nennen würde. Gegen einen Egoismus, der darüber hinausginge und in unzulässiger Weise die Rechte des Allgemeinen gegenüber dem Besonderen verletzte, ob nun im wissenschaftlichen oder im moralischen Bereich, grenzt sich Herzen deutlich genug ab³⁹⁸).

7.4. Menschgottum

Herzen vertritt ein Menschgottum, sofern für ihn der Mensch der höchste Maßstab ist, das Subjekt der Geschichte, das keiner höheren Bestimmung als ihm selbst dient, sich selbst einziger Zweck ist. Sein Leben hat sein Ziel in sich selbst. Das gilt auch für jeden einzelnen Lebensabschnitt. Dem entspricht Herzens Mahnung, über der Hoffnung auf die Zukunft nicht die Liebe zur Gegenwart zu vergessen: "Im Glauben an sie (die Zukunft, V.A.) sind wir erfüllt von der Liebe zur Gegenwart"³⁹⁹). Nach dem Ziel des Lebens läßt sich nicht mehr fragen, es ist selbst "Ziel, Mittel, Ursache und Wirkung"⁴⁰⁰).

So kommt Herzen zu einem "atheistischen Naturalismus" (Zen'kovskij) indem er das Konkrete, das Leben, das Sein gegen das Abstrakte, die Logik und das Wissen vom Sein nicht nur behaupten, sondern statt ihrer zum Subjekt machen will. Damit vollzieht er die gleiche gedankliche Operation wie Feuerbach⁴⁰¹). Allerdings sieht er sich mit für ihn unüberwindlichen Schwierigkeiten konfrontiert, da er sich weder mit der Menschheitsreligion Feuerbachs und dem Trost, der für diesen angesichts schwerer Einzelschicksale in dem Gedanken an die Zusammengehörigkeit in der menschlichen Gattung liegt, zufriedengibt noch mit der Hoffnung auf den gesellschaftlichen Fortschritt, die sich als so trügerisch erwiesen hat. Der Wert, den die menschliche Persönlichkeit in Herzens Augen hat, steht in unversöhnlichem Widerspruch zu ihrem weitgehend vom Zufall bestimmten Schicksal, ihrer vielfachen Bedingtheit und nicht zuletzt ihrer Sterblichkeit. Letztere ist für ihn kein Einwand gegen die Auffassung, in Menschen

und im menschlichen Leben einen Selbstzweck zu sehen. Sofern darin der einzige Sinn gesehen wird, es also keinen das Leben (der Menschheit insgesamt wie des einzelnen Menschen) übergreifenden Sinn gibt, steht am Ende natürlich die Vernichtung dieses Sinns im Tod. Wahrscheinlich betont Herzen deshalb so sehr den Wert der Gegenwart⁴⁰²).

Der Anspruch, den Herzen für die menschliche Persönlichkeit erhebt, wird durch die Realität nicht eingelöst. Sie kann sich gegen diese nur im Kampf behaupten, im Bestreben, wenigstens "etwas Eigenes aus dem Wirbel der Zufälligkeiten zu retten"⁴⁰³). Dieses Eigenes, das die jeweilige Person auszeichnet, ist heiligzuhalten, es ist höher zu veranschlagen als das Leben. Wer bereit ist, dieses dafür zu opfern, der ist im eigentlichen Sinne Mensch⁴⁰⁴).

Dieser vollkommen autonome, ganz auf sich selbst gestellte Mensch, der sich selbst einziger Maßstab und Zweck ist, entspricht dem Menschgott. Es fragt sich jedoch, ob und wie er diese Existenz aushält und was ihn davor bewahren soll, beispielsweise einer extremen Form der Machtliebe, wie sie auch Herzen verwirft, zu verfallen oder dem Egoismus, den Stirner vertritt. Es soll ja keine sittlichen Schranken geben, es sei denn, das Individuum setzt sie sich selbst in eigener Entscheidung. Es bleibt allerdings offen, weshalb es dies soll. Herzen war im strengen Sinne kein Philosoph, er ließ Fragen, die sich ihm hätten stellen müssen, häufig außer acht und verwickelte sich vor allem in seinen späteren Jahren auch in zahlreiche Widersprüche.

Die Konsequenzen, die der einzelne aus dem Menschgottum ziehen kann, waren nicht Gegenstand von Herzens Erwägungen. Dies wurde eines der Hauptthemen Dostoevskijs.

Bulgakov hebt hervor, daß die Probleme Herzens dieselben seien wie die Ivan Karamazovs, mit dem Unterschied allerdings, daß Ivan Gott noch suche und um den Glauben ringe und daher da noch frage, wo Herzen, als jemand, der den Glauben längst verloren habe, fertige und eindeutige Antworten im Sinne des Atheismus gebe⁴⁰⁵). Nun läßt sich die Frage des religiösen Glaubens nicht ausschließlich in einem philosophischen Diskurs entscheiden - sonst bedürfte es keines Glaubens. Da es letztgültige Antworten und lückenlose rationale Beweise in diesem Bereich nicht gibt, erreicht man irgendwann einen Punkt, von dem aus eine weitere Diskussion nicht mehr möglich ist und nicht-rationale Gesichtspunkte die Entscheidung des einzelnen

bestimmen. Herzen bekennt sich unter Berufung auf Byron dazu, nicht glauben zu können - dies sei eine "unmögliche Aufgabe"⁴⁰⁶⁾.

Allerdings zeigt es sich, daß die atheistische und zumal die anthropotheistische Weltauffassung auf ähnliche Schwierigkeiten stößt wie der Glaube. Wenn der Mensch, als Menschgott, den Anspruch auf göttliche Kompetenz und Verantwortung erhebt, dann betreffen die Fragen und Zweifel, die sich ursprünglich gegen Gott richteten, nun möglicherweise ihn selbst. Zeigt sich der Mensch dieser hohen Stellung gewachsen, legitimiert er sie tatsächlich durch sein sittliches Verhalten? Der Problematik der Theodizee entspricht hier die der Anthropodizee. Herzen ist dem gegenüber nicht blind. Er verwirft mit gutem Grund auch den Glauben an die Menschheit und an ein irdisches Paradies.

Sein zentrales Anliegen ist die Autonomie des Menschen. Gerade darin fühlt er sich Feuerbach nahe. Er läßt allerdings offen, wie sich der Mensch selbst "seine Sittlichkeit schaffen" soll, wenn alle nicht von ihm gesetzten verbindlichen Kriterien und Bindungen wegfallen, weil sie seine Autonomie gefährden. Das Scheitern solcher Versuche hat Dostoevskij in vielen Formen gestaltet. Herzens Gedankengut spielt in seinen Werken durchaus eine Rolle, er sucht darauf zu erwidern und es zum Teil zu widerlegen⁴⁰⁷⁾.

II. Die große Auseinandersetzung um Gottmenschentum und Menschgottum

8. F. M. Dostoevskij (1821-1881)

Dostoevskij ist neben Solov'ev der einzige Denker, der die Alternative zwischen Gottmenschentum und Menschgottum in seinem Werk immer wieder in verschiedenen Formen vor Augen führt. Wichtigstes Anliegen ist ihm dabei, zu zeigen, daß der Verzicht auf die Religion und den Glauben an den Gottmenschen in der Konsequenz unweigerlich zur Absolutsetzung des Menschen und zum Menschgottum führt und daß dieses alle sittlichen Wertmaßstäbe außer Kraft setzt: "Alles ist erlaubt".

Wie Dostoevskij diesen Gedanken in seinen Schriften, vor allem in seinen großen Romanen zum Ausdruck bringt, soll im einzelnen gezeigt werden.

Dostoevskij wurde in Moskau geboren und verbrachte dort seine Kindheit bis 1837. Dann siedelte seine Familie nach Petersburg über. Die vierziger Jahre waren für ihn von entscheidender Bedeutung, nicht nur, was sein äußeres Schicksal, sondern auch, was sein späteres Denken betrifft. In diese Zeit fallen seine Begegnung mit Belinskij - den er 1845 kennenlernte und mit dem er sich zunächst eng verbunden fühlte, um ihn später umso schärfer zu verurteilen - und sein Verkehr in dem Kreis um Petraševskij. Das war ein oppositioneller Zirkel, dessen Mitglieder einschneidende politische und soziale Reformen, zum Teil auch eine Revolution forderten. Sie waren vor allem von den Ideen der französischen utopischen Sozialisten (Proudhon, St. Simon, Fourier) beeinflusst. Im April 1849 wurde Dostoevskij zusammen mit anderen Mitgliedern dieses Kreises verhaftet, weil er den berühmten Brief Belinskijs an Gogol' verlesen hatte⁴⁰⁸). Die Gruppe wurde zum Tode verurteilt. Erst auf dem Schafott teilte man den Gefangenen ihre Begnadigung mit. Dostoevskij wurde nach Sibirien verschickt, wo er vier Jahre Zwangsarbeit verbüßte und danach Militärdienst leisten mußte. 1859 erlaubte man ihm die Rückkehr nach Petersburg.

Die Zeit in Sibirien hat in Dostoevskij einen entscheidenden Umschwung bewirkt. Stand er zuvor den Idealen der utopischen Sozialisten nahe, so wandte er sich nun allmählich von ihnen ab und fand seinen Weg im Christentum als der Religion des Gottmenschentums, in der Orientierung an der Gestalt Christi. Diese eigene Erfahrung spiegelt sich in fast allen seinen nach der Haft geschriebenen Werken wider. Die Tatsache, daß er selbst zeitweise in den

Bann sozialistischen und auch atheistischen Gedankenguts geraten war, macht ihn zu einem berufenen Zeugen, da er es versteht, dieses Denken in seinen verschiedenen Erscheinungsformen und Schattierungen nachzuvollziehen. Die Konsequenzen, zu denen es, folgerichtig weitergedacht, nach Dostoevskijs Auffassung führen muß - unabhängig davon, ob seine Protagonisten selbst sie ziehen oder nicht - , führt er in seinem Werk eindringlich vor Augen.

8.1. Der "Kristallpalast". Die Hybris des totalen Rationalismus

In dem Autor der "Aufzeichnungen aus dem Untergrund"⁴⁰⁹⁾ zeigt Dostoevskij einen Menschen, der eine von der Außenwelt und den anderen Menschen gänzlich abgesonderte Existenz führt, von Haß und Mißgunst gegen sie erfüllt ist und sich völlig in seinen "Winkel", eben den "Untergrund" zurückgezogen hat. In seinen Aufzeichnungen vertraut er seine Gedanken fiktiven Zuhörern und Dialogpartnern (bzw. seinen Lesern) an. Sie sind eine rückhaltlose Selbstenthüllung, auch Selbstbezeichnung, jedoch ohne daß der Autor etwa bereits auf dem Wege einer sittlichen Umkehr wäre. Er ist sich seiner Niedertracht bewußt, aber er kennt keinen moralischen Imperativ, der ihn zu einer Änderung seines Lebens veranlassen könnte. Er ist ein Mensch, der ausschließlich auf sich selbst konzentriert, in sich gefangen ist, und der alles, was von außen an ihn herangetragen werden und in irgendeiner Weise Maßstäbe setzen könnte, verneint: er verwirft sowohl die moralische als auch die mathematisch-logische Erkenntnis⁴¹⁰⁾.

Sein Kerngedanke ist, daß sich das menschliche Leben auf keine rationale Formel bringen läßt. Weder ist es vollständig durch eine wissenschaftliche Theorie zu erklären noch werden sich die Menschen jemals nach einer solchen richten. Eine Theorie, die dem Menschen alle denkbaren Vorteile verspricht, sofern er sich nur zu einem guten und wohltätigen Wesen entwickelte, ist reine Logik (логистика) und wird sein tatsächliches Verhalten schwerlich beeinflussen, ist er infolge der zunehmenden Zivilisation doch auch nicht etwa friedliebender geworden. Der Mensch, wie ihn der "Untergrundmensch" sieht und mit dem er sich weitgehend identifiziert, wehrt sich gegen jede Art von Determination. Er will nicht lediglich ausführendes Organ sein, dem nur funktionale Bedeutung zukommt im Rahmen einer historischen Entwicklung, deren Ausgang von vornherein fest-

steht. Er pocht auf seine Autonomie, darauf, keine "Klaviertaste", kein "Orgelstiftchen" zu sein⁴¹¹).

Der Untergrundmensch wendet sich nicht gegen die Einbettung in einen religiösen Sinnzusammenhang und Heilsplan - dergleichen steht nicht zur Debatte -, sondern gegen den allumfassenden Anspruch der Vernunft und des Rationalismus, der in der Vorstellung liegt, das gesamte menschliche Leben nach rationalen Grundsätzen planen und entsprechend einrichten zu können, wenn die Menschen nur erst begriffen haben, daß dies in ihrem wohlverstandenen Eigeninteresse liegt.

Hierin ist der Untergrundmensch Sprachrohr Dostoevskijs. In seinen "Winteraufzeichnungen über Sommereindrücke" äußert sich Dostoevskij ganz im selben Sinne und bedient sich auch derselben Bilder. Seine Kritik gilt konkret den sozialistischen Utopien, wie sie seinerzeit vor allem in Frankreich vertreten wurden. Die Vernunft hat vor der Wirklichkeit nicht Bestand. Sie ist auf die Menschheit "nicht anwendbar", mehr noch, es gibt gar keine allgemeine, d.h. allen gemeinsame, "reine Vernunft", sondern nur die jeweilige private des einzelnen. Die Verwirklichung abstrakter humaner Prinzipien wie derer der französischen Revolution (Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit) kann Dostoevskij zufolge nur scheitern. Gerade das Ideal der Brüderlichkeit, über das im Westen so viele Worte gemacht würden, sei eine Illusion. Es ließe sich nur hervorbringen, wenn es in der menschlichen Natur ohnehin angelegt wäre, und das ist offensichtlich nicht der Fall. Das Ich, die Einzelpersönlichkeit, steht für Dostoevskij viel zu sehr im Mittelpunkt gerade des westeuropäischen Denkens, als daß daraus Brüderlichkeit hervorgehen könnte. Dazu bedürfte es einer Persönlichkeit, die nicht, wie es die westliche gewohnt ist, ständig ihre Rechte fordert und auf ihre eigene Selbstbestimmung und -erhaltung bedacht ist, sondern einer, die im Gegenteil bereit ist, all dies der Gemeinschaft zu opfern. Dostoevskij sieht darin nicht den Verzicht auf Persönlichkeit (безличность), sondern sogar eine höhere Form derselben als die, welche sich im Westen herausgebildet hat⁴¹²). Eine in diesem Sinne hochentwickelte Persönlichkeit hat in ihrer Natur das Bestreben, sich für die anderen hinzugeben, um auch ihnen dazu zu verhelfen, freie und glückliche Persönlichkeiten zu werden. Allerdings steht dieser natürlichen Veranlagung des Menschen eines im Wege. Der mindeste Gedanke an den eigenen Vorteil dabei macht den Wert dieser

Haltung zunichte. Daher ist eine darauf aufzubauende Gesellschaft eine Utopie. Aber eine lediglich auf Vernunftprinzipien basierende Gesellschaft, die ihren Bürgern "alles garantiert" und von ihnen nur Arbeit und Zustimmung fordert, wird ebenfalls scheitern, da der Mensch nicht bereit sein wird, auch nur den geringsten Teil seiner Freiheit dafür aufzugeben. Er will seine Freiheit in vollem Umfange gewahrt wissen, und sei es unter der Bedingung äußerster Armut. Angesichts dieser unreifen, den eigenen Vorteil verkennenden Haltung kann der Sozialist nur auf das Vorbild der Ameisen verweisen, die sich in ihrem Ameisenhaufen so vortrefflich zu organisieren wüßten, denn "im Ameisenhaufen ist alles so gut, alles ist so vorgezeichnet, alle sind satt, glücklich, jeder kennt seine Aufgabe, mit einem Wort: der Mensch hat es noch weit bis zum Ameisenhaufen!"⁴¹³⁾

Eben diese Gedanken legt Dostoevskij in den "Aufzeichnungen" dem Untergrundmenschen in den Mund. Dieser hebt als hervorstechende Eigenschaft des Menschen das Bestreben hervor, sich in allen Dingen vorrangig nach seinem eigenen Willen zu richten und keineswegs etwa danach, was ihm Erwägungen der Vernunft oder der Nützlichkeit vorschrieben. Man muß nicht notwendig den eigenen Vorteil wollen: "Wollen kann man auch gegen den eigenen Vorteil"⁴¹⁴⁾. Gerade das eigene, unabhängige, freie Wollen ist der "vorteilhafteste Vorteil", der sich jeder Klassifizierung entzieht und alle Theorien und Systeme zunichtemacht, läßt er sich doch nicht im voraus berechnen. Für den Anspruch, alle Fragen und Probleme des menschlichen Zusammenlebens vermittels einer rationalen Theorie sowohl erklären als auch lösen zu können, prägt Dostoevskij (in den "Winteraufzeichnungen" und den "Aufzeichnungen aus dem Untergrund") den Ausdruck "Kristallpalast". Das ist zunächst eine Anspielung auf den Kristallpalast in London, in dem seinerzeit die Weltausstellungen stattfanden. Er gewann Symbolkraft als Schauplatz, an dem alle Errungenschaften der Menschheit dargeboten wurden. Ferner spielt er eine Rolle in Černyševskijs Roman "Was tun". Die Heldin dieses Romans, Vera Pávlovna, hat eine Traumvision von einer vollkommenen Gesellschaft, deren Mitglieder ein glückliches, sinnvoll eingerichtetes Leben führen und in einem Kristallpalast wohnen⁴¹⁵⁾.

Für Dostoevskij hat der Kristallpalast dagegen einen bedrohlichen Charakter. Er verkörpert für ihn eine Schreckensvision. Die zahl-

losen Menschen, die aus aller Welt nach London zu der Weltausstellung strömen, gleichen einer "einzigen Herde". Dostoevskij verwendet bewußt diesen biblischen Ausdruck aus dem Gleichnis vom guten Hirten im Johannes-Evangelium, um zu verdeutlichen, welche Verführung hier dem Menschen droht, der sich allein von den Verheißungen des weltlichen Lebens blenden läßt.

Die Ausstellung und der Palast haben etwas beängstigend Endgültiges. In dem menschlichen Triumph, der sich hier manifestiert, liegt für Dostoevskij eine Hybris, die an diejenige von Babylon erinnert: "Das ist...etwas von Babylon, eine Prophezeiung aus der Apokalypse, die sich...verwirklicht" ⁴¹⁶⁾ Der Mensch des Untergrunds äußert sich in ähnlichem Sinne, allerdings ohne den Hinweis auf die Bibel. Er sieht in dem Kristallpalast weniger eine menschliche Vermessenheit als ein Ziel, das in keiner Weise erstrebenswert ist. Wenn es keine offenen Fragen mehr gibt, da sich alle Antworten mit mathematischer Genauigkeit errechnen lassen ⁴¹⁷⁾, dann bleibt natürlich für das Wollen des Menschen kein Freiraum mehr. Er geht seines "vorteilhaftesten Vorteils" verlustig, seiner Persönlichkeit und Individualität, an der ihm mehr gelegen ist als an Vernunft und Verstand ⁴¹⁸⁾.

Der Untergrundmensch lehnt sich nicht nur gegen die rationalistischen Theorien auf, die die Zukunft der Menschheit zweckmäßig planen und so vollständig determinieren wollen, sondern gegen das Vernunftwissen insgesamt, die Erkenntnisse der Mathematik und Naturwissenschaften, die er mit dem Bild der "steinernen Mauer" und der Formel " $2 \times 2 = 4$ " umschreibt. Dieses unverrückbare Axiom ist (ebenso wie der Kristallpalast) etwas Endgültiges, Feststehendes, es ist bereits "der Anfang des Todes" ⁴¹⁹⁾. Der totale Anspruch der Vernunft, in alle Bereiche des menschlichen Lebens einzudringen und alles rational zu erklären, degradiert den Menschen wiederum zum Orgelstiftchen, weil sein Denken und Handeln demnach einer lückenlosen kausalen Determination unterliegen und lediglich als Resultate chemischer Prozesse im Gehirn erscheinen.

Der Mensch entspricht indessen nicht diesem Bild, das sich das ausschließlich rationale Denken von ihm macht, da es seine irrationale Komponente außer acht läßt. Er hat einen Hang zum Chaos, ja zum Leiden, und es geht ihm, gleich einem Schachspieler, nicht um die Erreichung seines Ziels, sondern um das Streben danach ⁴²⁰⁾

Er taugt nicht zu dem gleichförmigen und stets wohlgeordneten Leben im "Ameisenhaufen".

In diesen Einsichten des Untergrundmenschen kommt Dostoevskij selbst zu Wort, der hier seine Auseinandersetzung mit dem westeuropäischen Gedankengut, das in Rußland zunehmend an Einfluß gewann, fortführte⁴²¹⁾. Allerdings ist gerade der Untergrundmensch auch ein Produkt des Denkens, das Dostoevskij angreift, vor allem in seinem übersteigerten Individualismus und Egozentrismus. Hierin wurden nicht ganz zu Unrecht Parallelen zu dem "Ich" Stirners gesehen⁴²²⁾. Der Untergrundmensch erkennt außerhalb seiner selbst keinerlei Kriterien, auch keine moralischen, an. Die rationalistischen Theorien und Fortschrittsutopien verwirft er nicht aus moralischen oder religiösen Erwägungen, sondern aufgrund seiner psychologischen Kenntnisse. Er sieht, daß sie dem Wesen des Menschen nicht angemessen sind. Sein eigenes Leben in der selbstgewählten Isolation hält er im übrigen für verfehlt, allerdings hat er "keine Kraft, um sich selbst wiederzugebären". (G. Pomeranc⁴²³⁾) Am Ende seiner Aufzeichnungen nennt er als eine Ursache sowohl seines eigenen Scheiterns als auch des Scheiterns seiner fiktiven Gesprächspartner (d.h. der Vertreter rationalistischer Theorien) die Entfernung und Entfremdung vom "lebendigen Leben". Infolge der ausschließlichen Orientierung an Theorien und an Büchern ist die Beziehung zum eigentlichen Leben verlorengegangen. "Wir sind Totgeborene", das konkrete Dasein, die eigene Identität scheint uns eine Last. Wir schämen uns, "Menschen mit wirklichem, eigenem Leib und Blut" zu sein, da wir "irgendwelche, noch nie dagewesenen Allgemeinmensen" sein wollen, und werden uns bald noch einbilden, "irgendwie aus der Idee geboren zu werden"⁴²⁴⁾.

Der Untergrundmensch analysiert also seine geistige Situation und die seiner Adressaten durchaus in Dostoevskijs Sinne und mit Argumenten, die sich in anderen Schriften Dostoevskijs wiederfinden, aber er kommt, soweit die Aufzeichnungen reichen, aus seinem Untergrund nicht heraus. Seine Wandlung müßte für Dostoevskij zweifellos in erster Linie eine religiöse sein, sie müßte mit der Hinwendung zum (christlichen) Glauben beginnen. Allerdings ist hiervon - jedenfalls in der veröffentlichten Fassung der "Aufzeichnungen" - keine Rede. Aus einem Brief Dostoevskijs an seinen Bruder Michail geht jedoch hervor, daß er gerade diesen Gedanken hatte betonen wollen

und daß ausgerechnet dies die Zensur vereitelte: "Da, wo ich über alles gespottet und manchmal zum Schein gotteslästerliche Reden geführt habe, das wurde zugelassen, und wo ich aus all dem die Notwendigkeit des Glaubens und Christi abgeleitet habe, das wurde verboten"⁴²⁵).

In einem unvollendet gebliebenen Artikel aus derselben Zeit (1864), "Sozialismus und Christentum", bezeichnet Dostoevskij den Verlust der "lebendigen Gottesidee" sowie der "Quelle des lebendigen Lebens" als Symptome des krankhaften Zustandes der Zivilisation. Beweis dafür ist, daß der Mensch sich darin "schlecht fühlt", "keine unmittelbaren Empfindungen kennt und alles rational erkennt"⁴²⁶). In dieser Lage wäre der Mensch verloren, wenn er nicht als Ziel und Ideal das Bild Christi vor Augen hätte, dessen Gestalt selbst Atheisten als "Ideal der Menschheit" ansähen⁴²⁷). In diesem Fragment stellt er die Überlegenheit des Christentums gegenüber dem Sozialismus heraus. Das ist der Kontext, in dem die "Aufzeichnungen" zu sehen sind. Dostoevskij hält hier noch nicht, wie später, den atheistischen Lehren des Menschgottums die des Gottmenschtums entgegen. Die religiöse Problematik bleibt ja noch ausgeklammert. Allerdings wird das Scheitern gottloser bzw. gottferner Daseinsformen gezeigt. Abstrakte, rationalistische Utopien, die das diesseitige Glück der Menschheit organisieren wollen und deren einziges Kriterium die ihnen zugrundeliegende abstrakte Vorstellung von der Menschheit ist, versagen schon dadurch, daß sie dem Phänomen des Menschen, seinen tatsächlichen Bedürfnissen und Wünschen, nicht gerecht werden können. Der Untergrundmensch erkennt dies, er negiert alle diese Ideen, ohne jedoch ihnen etwas Gleichgewichtiges entgegensetzen zu können. Er beschränkt sich darauf, alles, auch sich selbst, zu entlarven. Seine eigene weitere Entwicklung bleibt indes offen. Dostoevskij sieht die Wurzel des Übels, seines Lebens im "Untergrund", im fehlenden Glauben. Nur die Hinwendung zu Christus, dem Gottmenschen, kann in seinen Augen den Untergrundmenschen retten.

Die in den "Aufzeichnungen" (und auch den "Winteraufzeichnungen") angesprochenen Probleme kehren in den späteren Werken Dostoevskijs immer wieder. Dostoevskijs Anliegen, die Herausstellung der Gestalt Christi und seiner für das Schicksal der Menschen ausschlaggebenden Bedeutung, tritt dabei immer deutlicher hervor, und der

Gedanke, daß ein sich vor allem auf seine Person konzentrierendes Christentum, als Religion des Gottmenschen, die einzige tragfähige Alternative zu den von Dostoevskij abgelehnten diesseitigen Heilslehren (des utopischen Sozialismus) ist, gewinnt zunehmend an Konturen.

8.2. Die Zweiteilung der Menschheit: "gewöhnliche" Menschen und "Menschgötter"

In fast allen seiner großen folgenden Romane treten Personen auf, die in jeweils spezifischer Form das Menschgottum verkörpern. Sie sind zum Teil ausgesprochene Atheisten oder befinden sich zumindest in Aufruhr gegen Gott (aufgrund des Problems der Theodizee) und lehnen das Christentum entschieden ab. Ihr Menschgottum ist jedoch ein ganz anderes als das eines Feuerbach (und erst recht Stirners). Keiner von ihnen gibt etwa eine theoretische Begründung, eine Genealogie der Entstehung des irrtümlichen Gottesglaubens im Menschen, zumal ihre Ablehnung dieses Glaubens ethisch und nicht theoretisch begründet ist. Vor allem ihre Einstellung zur Menschheit, konkret zu ihren Mitmenschen, ist eine grundlegend andere als bei Feuerbach: sie vertreten keine "Religion" der Menschheit. Allerdings sind sie dieser gegenüber nicht so gleichgültig wie z.B. Stirners "Einziger", der andere Menschen nur hinsichtlich ihrer Nützlichkeit für eigene Ziele und eigenen Lustgewinn betrachtet. Für die meisten von ihnen ist das allgemeine Glück der Menschheit auf Erden das höchste erstrebenswerte Ziel. Gerade hieran zeigt Dostoevskij ihr notwendiges Scheitern. Ein Thema der "Aufzeichnungen" war ja, daß das Wesen des Menschen sich der auf Vernunftprinzipien gründenden Entwicklung und Einrichtung eines paradiesischen Zustandes widersetzt. Das Streben danach führt (wie Dostoevskij in "Verbrechen und Strafe", in den "Dämonen" und in der Legende vom "Großinquisitor" in den "Brüdern Karamazov" zeigt) zur Herausbildung zweier "Klassen" von Menschen, dazu, daß einige Auserwählte, Menschgötter, für sich beanspruchen, allen anderen Menschen das Glück zu bringen. Sie geben vor, als einzige sowohl über dieses Ziel (worin denn dieses Glück überhaupt besteht) als auch über die Mittel und Wege zu seiner Realisierung genau Bescheid zu wissen.

8.2.1. "Verbrechen und Strafe"

Eine der Gestalten, die diese Theorie vertreten, ist Raskol'nikov in dem Roman "Verbrechen und Strafe".⁴²⁸⁾

Bei ihrer ersten Zusammenkunft diskutieren der Untersuchungsrichter Porfirij Petrovič und Raskol'nikov die Thesen, die letzterer in einem Zeitungsartikel entwickelt hat (und an deren Praktizierung er sich bereits durch den Mord an der Pfandleiherin und ihrer Schwester versucht hat)⁴²⁹⁾. Er teilt die Menschen ein in "ungewöhnliche" und "gewöhnliche", d.h. in einige wenige Auserwählte und alle übrigen, die "Masse" der "Niedrigen", das "Material". Die Menschen dieser Kategorie haben nur die biologische Funktion, für den Fortbestand der Menschheit zu sorgen. Sie sind ihrer Natur nach konservativ und ordnen sich bereitwillig jeder vorgegebenen Gesetzgebung und jeder Macht unter. Als "gewöhnliche" Menschen haben sie nach Raskol'nikovs Theorie auch gar nicht das Recht dazu, die Gesetze zu übertreten. Unter letzteren ist hier nicht so sehr das positive Recht zu verstehen (und schon gar nicht das göttliche Gesetz (закон Божий)) wie vielmehr grundlegende moralische Normen überhaupt (beispielsweise das Verbot, zu töten). Die elitäre Minderheit, die aus denen besteht, die im eigentlichen Sinne Menschen sind (собственно на людях), ist hieran nicht gebunden. Raskol'nikov denkt an Menschen von herausragender Begabung, die, sei es durch bahnbrechende wissenschaftliche Entdeckungen, sei es durch umwälzende politische Ideen den Fortschritt der Menschheit entscheidend vorantreiben. Es sind die Menschen der Zukunft, die in jeweils ihrem Bereich ein "neues Wort" zu sagen haben. Für diese Personen ist das Gesetz (im erläuterten Sinne) nicht geschrieben. Sie haben nicht nur das Recht, sondern die Pflicht, es zu übertreten, wenn die Realisierung der Idee, der sie dienen, es erfordert. Hätten einzelne oder beliebig viele Personen versucht, Newton oder Kepler an der Bekanntgabe ihrer Entdeckungen zu hindern, so wären letztere verpflichtet gewesen, all diese Personen zu beseitigen (устранить)⁴³⁰⁾.

Den außergewöhnlichen Menschen ist indes nicht "alles" erlaubt. Die Normüberschreitung muß im Sinne ihrer Idee notwendig und angemessen sein. In diesem Falle können sie nach Abwägung vor ihrem Gewissen sich selbst dazu autorisieren, Blut zu vergießen. Meistens handelt es sich dabei um eine "Zerstörung des Gegenwärtigen im Namen

des Besseren"⁴³¹⁾. Von den übrigen Menschen werden diese Taten als Verbrechen geahndet und bestraft, später allerdings werden die Täter wie Helden verehrt.

Nach Raskol'nikov sind sowohl die Masse der gewöhnlichen Menschen als auch diejenigen im Recht, die deren Gesetze um ihrer Idee willen durchbrechen. Das gilt bis zum Anbruch des "Neuen Jerusalem". Auf die erstaunte Frage Porfirijs bekennt Raskol'nikov, hieran zu glauben. Natürlich meint er nicht das Neue Jerusalem der Apokalypse, sondern die veränderte Sinnggebung, die dieser Begriff bei den Vertretern sozialistischer Gesellschaftsutopien gewonnen hat. Sie bezeichnen damit das irdische Paradies, das von seinen Protagonisten vielfach als Verbesserung des Christentums, als Anpassung desselben an die Bedingungen der Zeit, besonders der Zivilisation verstanden wurde⁴³²⁾. Raskol'nikov läßt sich nicht weiter über die Beschaffenheit des Neuen Jerusalem aus, das dem "ewigen Krieg" ein Ende setzen soll. So bleibt offen, welche Existenz er darin denen zudächte, die er als Menschen gar nicht anerkennt.

Die entscheidende Frage, die Porfirij im Zusammenhang mit dieser Theorie an Raskol'nikov richtet, nämlich die nach dem Kriterium für diese Zweiteilung der Menschen, läßt Raskol'nikov unbeantwortet - er kann sie im Grunde nicht beantworten. Wenn Unberufene, also Menschen der "niederen" Kategorie, sich irrtümlich für ausgewählt und so berechtigt halten, die Normen zu verletzen, dann werden sie durch das Gesetz bestraft oder durch ihr eigenes schlechtes Gewissen. Zudem werden diese Menschen vor größeren Taten ohnehin zurückschrecken. Dieses Problem löst sich für Raskol'nikov also von selbst. Er glaubt an ein noch unbekanntes Naturgesetz, das die Entwicklung des Menschengeschlechts und die Rangordnung der Menschen bestimmt. Um einen selbständigen Geist, ein Genie hervorzubringen, bedarf es unendlich vieler Menschen, die nur "Material" sind. Aufgrund einer bestimmten Konstellation, infolge eines (noch) geheimnisvollen Prozesses, einer "Kreuzung der Geschlechter und Arten" entsteht unter Tausenden gewöhnlicher Menschen endlich ein Genie⁴³³⁾. Dieser Vorgang ist unbedingt gesetzmäßig - das ist für Raskol'nikov ein Postulat -, er kann nicht vom Zufall abhängen. Die rationale "Formel" hierfür ist lediglich noch nicht gefunden.

Bei diesem Menschenbild, das dem Großteil der Menschheit das Menschsein im eigentlichen Sinne nicht zubilligt, ist es nur konsequent, daß Menschen dieser Kategorie, wenn es zweckmäßig scheint, ohne weiteres beseitigt werden dürfen. Dies stellt Raskol'nikov (wie ihn sein Freund Razumichin richtig versteht) allein dem Gewissen der "Genies" anheim. Sie sind Richter über Leben und Tod der anderen, und zwar nicht nach moralischen, sondern nach utilitaristischen Kriterien⁴³⁴). Die Genies, die eigentlichen Menschen, spielen die Rolle von Menschgöttern (ohne daß dieser Ausdruck fiele). Denn wenn ihnen Raskol'nikov das Recht zuspricht, über Leben und Schicksal der übrigen Menschen zu verfügen, gibt er ihnen damit ein dem christlichen Glauben zufolge ausschließlich göttliches Vorrecht. Die wirkliche Berechtigung eines einzelnen dazu kann, so Raskol'nikov, nur durch die Praxis erwiesen werden. Jemand, der sich durch Gewissensskrupel von einer um seiner Idee willen notwendigen Mordtat abschrecken läßt oder nach deren Ausführung zu schwach ist, um damit leben zu können und die Folgen auszuhalten, zeigt gerade dadurch, daß er nicht mehr ist als nur ein gewöhnlicher Mensch (eine "Laus") und somit auch nicht das Recht zur Überschreitung moralischer Normen hat⁴³⁵).

Einer derartigen Prüfung will sich Raskol'nikov mit seiner Mordtat unterziehen. Sie entspricht, wie er meint, seiner Theorie. Das Leben der Pfandleiherin (einer "Laus") wird abgewogen gegen den Gewinn, der aus ihrem Tod und ihrer Beraubung zu ziehen ist. Ihr Vermögen kann sinnvoll verwendet werden, sinnvoller als sie es in ihrem Testament bestimmt hat, da sie alles einem Kloster zukommen lassen will. Raskol'nikov, als "künftiger Napoleon", könnte mit dem Geld seine Familie unterhalten, sein Studium beenden und die Voraussetzungen für seine späteren Wirkungsmöglichkeiten schaffen. Durch seinen dann zu leistenden Beitrag zum Fortschritt und allgemeinen Glück der Menschheit würde im Nachhinein seine Tat gerechtfertigt, ohne die er nie so weit hätte kommen können. Das Leben der geizigen und tyrannischen Alten, die vielleicht "sowieso" bald gestorben wäre, wiegt angesichts dieser Alternative gering. Raskol'nikov ist mit diesen Gedanken, seiner fixen "napoleonischen Idee", von der er besessen ist, keineswegs originell. Sie waren in der Jugend damals durchaus verbreitet. Diese Idee wurde von Napoléon III. in seiner "Geschichte Julius Caesars" vertreten, die

gerade in russischer Übersetzung erschienen war und lebhaft diskutiert wurde. Dostoevskij illustriert dies mit der Szene in dem Wirtshaus, in das Raskol'nikov nach seinem ersten Besuch bei der Pfandleiherin einkehrt und wo er das Gespräch eines Studenten mit einem Offizier zufällig mit anhört. Der Student äußert genau die Gedanken Raskol'nikovs, auch auf die Pfandleiherin bezogen, allerdings ohne die Absicht, sie in die Tat umzusetzen. Das Recht der Alten auf Leben wird zum Gegenstand einer arithmetischen Berechnung und als Ergebnis derselben für null und nichtig erklärt in Anbetracht des Nutzens, den man mit Hilfe ihres Geldes erzielen könnte⁴³¹. Den Einwand, daß die Natur "nun einmal so sei", auch des Lebens unwürdige Personen hervorzubringen, läßt der Student nicht gelten. Die Natur muß korrigiert werden, wie es ja ohnehin ständig geschieht. Andernfalls bliebe man nur in Vorurteilen stecken, und es könnte nie einen herausragenden Menschen geben. Die Begriffe von "Pflicht" und "Gewissen" (долг, совесть) müssen in seinen Augen relativiert werden: "...ich will nichts gegen Pflicht und Gewissen sagen - aber wie verstehen wir sie denn eigentlich?"⁴³⁷⁾

Mit dem Anspruch auf eine Verbesserung der Natur seitens des Menschen (in einem so grundsätzlichen Punkt) greift der Mensch ein in göttliches Recht, er macht sich zum Richter über die Schöpfung. Dieses Motiv kehrt wieder beim "Großinquisitor", der Christus erklärt, es auf sich genommen zu haben, Christi "Tat zu verbessern"⁴³⁸⁾.

Raskol'nikovs Scheitern in der Praxis beginnt schon damit, daß es ihm gar nicht gelingt, seinen Plan in seinem Sinne auszuführen. Er kommt nicht in den Besitz des Vermögens der Alten. Dadurch hat er die Legitimation zum Mord seiner eigenen Theorie zufolge bereits verloren, bringt er ihm doch keinerlei Gewinn. Als die ersten Verdächtigungen gegen ihn laut werden (nach der ersten Unterredung mit Porfirij), erkennt er in seinem Innersten auch, daß er sein Ziel nicht erreicht hat: nämlich eindeutig die Schranke zu überschreiten, sich außerhalb aller Normen zu stellen und allen Konsequenzen, die das nach sich zöge, standzuhalten. Damit hätte er sich selbst bewiesen, daß er der Kategorie der Übermenschen angehöre. "Ich habe zwar ein Prinzip getötet, aber doch nicht die Grenze überschritten, ich bin auf dieser Seite geblieben...Ich habe es nur verstanden, zu töten. Ja nicht einmal das, wie sich zeigt... Ja, ich bin wirklich eine Laus..."⁴³⁹⁾.

Dieses Mißlingen stürzt ihn in schwerste Selbstzweifel, jedoch nicht in Zweifel an seiner Theorie, an der er sogar noch nach seiner Selbstanzeige festhält, wenngleich sich Ansätze zu seiner späteren Wandlung in ihm schon gezeigt haben.

Dostoevskij läßt in dem Roman nur selten Vernunftgründe gegen Raskol'nikovs Idee zu Wort kommen (nur von seiten Porfirij und Razumichins), meistens vielmehr solche aus einem anderen, nichtrationalen Bereich. Ein Traum, den Raskol'nikov noch vor seiner Tat hat, bringt ihn beinahe davon ab. Er träumt von der Mißhandlung und Tötung eines Pferdes, eines wehrlosen Geschöpfs, das seinem Besitzer physisch zu schwach und daher nutzlos erscheint. Beim Aufwachen bezieht Raskol'nikov diesen Traum sofort auf sein eigenes Vorhaben und glaubt, ihm nicht gewachsen zu sein⁴⁴⁰). In diesem Traum zeigt sich ein anderer Teil seines Wesens, sein Mitleid mit einer gequälten Kreatur, was zu der unerbittlichen Haltung "nutzlosen" Menschen gegenüber, die er theoretisch vertritt, natürlich nicht paßt.

Entscheidend für Raskol'nikov wird seine Begegnung mit Sonja. Er sieht in ihr eine Person, die als Opfer ihrer Lebensumstände gezwungen war, auch eine Schranke zu überschreiten, Normen zu verletzen. Da sie durch ihre Lebensweise ebenso wie Raskol'nikov außerhalb der menschlichen Gesellschaft steht, sucht er ihre Nähe und schlägt ihr vor, den vor ihnen liegenden Weg gemeinsam zu gehen. Er schätzt ihre Handlung natürlich völlig anders ein als sie selbst. In seinen Augen besteht ihr einziges Vergehen in der Vergeblichkeit ihrer Aufopferung, da diese niemandem wirklich helfe. Er erfährt, daß Sonjas einziger Halt in dieser auswegslosen Situation die Religion ist, ihr unerschütterlicher Glaube an Gott. Er läßt sich von ihr die Geschichte der Auferstehung des Lazarus aus dem Johannes-Evangelium vorlesen. Porfirij hat ihn in ihrer ersten Unterredung speziell danach gefragt, ob er daran glaube. Diese Erzählung ist deshalb so bedeutsam für Raskol'nikov, weil sie die Bekehrung Ungläubiger beschreibt sowie die im Glauben an Christus liegende Kraft und Verheißung⁴⁴¹). Erfüllt sich auch Sonjas Hoffnung nicht, daß Raskol'nikov allein durch diese Geschichte während ihres Vorlesens ebenfalls vom Glauben überzeugt werde, so hinterläßt sie bei ihm doch einen tiefen Eindruck, und er kommt in seiner sibirischen Haft auf sie zurück.

Sonja gegenüber gesteht er zum ersten Mal seine Tat. In ihrem ersten Gespräch hat er ihr als sein "Geleitwort" an sie gesagt, es komme darauf an, zu zerschlagen, was zerschlagen werden müsse, sich die Freiheit zu erringen und vor allem die Macht an sich zu reißen, die Macht "über die gesamte zitternde Kreatur und über den ganzen Ameisenhaufen"⁴⁴²). Bei seinem Geständnis legt er ihr seine Theorie dar, die hier allerdings in einem anderen Licht erscheint als in seiner Diskussion mit Porfirij: er ist mehr ihr Opfer als der Täter. Für Sonja ist dies die Folge seiner Abkehr von Gott: "Sie haben sich von Gott abgewandt, und Gott hat Sie geschlagen und dem Teufel überantwortet!" Raskol'nikov gibt ihr dies zu: "Ich weiß ja selbst, daß mich der Teufel verführt hat"⁴⁴³). Er schildert ihr, wie die Idee, von der er sich noch nicht lossagt, zunehmend von ihm Besitz ergriffen hat, vor allem in der Zeit seiner selbst gewählten Isolation nach Abbruch des Studiums. Wie der Untergrundmensch hat auch er in einem "Winkel", fast ohne Kontakt zu anderen Menschen gelebt und ist so vollends "böse geworden" (озлился)⁴⁴⁴). Seine Tat war schon von Anfang an nicht ein Mittel zu einem höheren Zweck. Raskol'nikov räumt ein, daß sie lediglich seiner Selbstbestätigung dienen sollte, den Beweis, zu der höheren Kategorie der Menschheit (den Menschgöttern) zu gehören. Wäre er zum kaltblütigen Morden erst fähig, so hätte er auch das Recht dazu. Jedoch hat sich das Gegenteil herausgestellt⁴⁴⁵).

Von wesentlicher Bedeutung für Raskol'nikov sind die Offenherzigkeit und Liebe, die ihm von Menschen entgegengebracht werden (Dunja, Sonja), die auch er liebt und achtet. Sie widerlegen seine Theorie durch die Kraft ihres Beispiels (Beispiele dieser Art kehren in Dostoevskijs Romanen immer wieder). Gerade im Zusammensein mit ihnen regt sich in Raskol'nikov die Einsicht, daß seine Idee eine Verblendung sei und nach einem Einschnitt vielleicht ein Neubeginn möglich werden könnte. Mit seiner Selbstanzeige folgt er weniger der Empfehlung Porfirij's als dem Rat Sonjas: "...sag allen laut: 'Ich habe getötet!' Dann wird Gott dir wieder Leben schenken"⁴⁴⁶). Die Geschichte seiner vollständigen Wandlung ist nicht mehr Thema des Romans. Nur ihr Beginn während der Haftzeit wird angedeutet: "An Stelle der Dialektik begann das Leben, und in seinem Bewußtsein mußte sich etwas vollkommen anderes herausarbeiten"⁴⁴⁷).

Das Scheitern Raskol'nikovs ist, anders als er selbst zunächst glaubt, vor allem das Scheitern seiner Idee. Sein Übermenschentum bzw. Menschgottum, das er für sich beansprucht, geht auf Kosten des Menschlichen in ihm und erkennt es in den anderen Menschen nicht an. "Das Übermenschentum entmenschet", wie Berdjaev schreibt, die "falsche Idee des Übermenschentums vernichtet den Menschen"⁴⁴⁸). Darin, daß Raskol'nikov nach seiner Tat nicht durchhält, durch zahlreiche Fehler den Verdacht auf sich lenkt und sich schließlich stellt, liegt nicht seine Schwäche, sondern vielmehr sein Vorzug: er ist seiner Idee nicht in dem Maße verfallen, daß er so kaltblütig und skrupellos zu Werke ginge wie etwa Verchovénskij (in den "Dämonen"). Deshalb besteht bei ihm die Möglichkeit zur Umkehr, zur Hinwendung zu dem, was für Dostoevskij die Alternative ist, zum Glauben an Christus und die Religion des Gottmenschentums.

8.2.2. Die Šigalëvščina

Der Gedanke einer Aufspaltung der Menschheit in einige Auserwählte und alle übrigen, die "gewöhnlichen" Menschen kehrt unter veränderten Aspekten und in anderen Kontexten in Dostoevskijs späteren Romanen wieder, und zwar in den "Dämonen" und in den "Brüdern Karamazov". Er ist - paradoxerweise, wie es scheinen könnte - stets mit der Zielvorstellung eines auf Erden zu errichtenden Paradieses im Sinne sozialistischer Utopien verbunden, wobei der Glaube an ein Jenseits fehlt und der Atheismus eine zumindest stillschweigende, jedoch selbstverständliche Voraussetzung ist.

Eine solche Theorie vertritt in den "Dämonen" Šigalëv (sie heißt nach ihm "Šigalëvščina"). Er erläutert sie auf einem konspirativen Treffen einer recht heterogenen revolutionären Gruppe, deren eigentlicher Drahtzieher Petr Verchovenskij ist. Šigalev will einen genauen Plan für die anzustrebende künftige Gesellschaftsordnung entwerfen. Zu diesem Zweck hat er die bisher vorliegenden Modelle und Konzepte studiert. Er führt namentlich Platon, Rousseau, Fourier und die "Aluminiumsäulen" des Kristallpalastes aus dem Traum Vera Pavlovnas in Černyševskijs "Was tun" an⁴⁴⁹). All diese Theoretiker sind in seinen Augen Träumer und Märchenerzähler gewesen, die sich in Widersprüche verwickelt haben. Ihre Gesellschaftssysteme taugten allenfalls für Spatzen, nicht für Menschen. Ihnen liege ein völlig falsches Menschenbild zugrunde, die Folge der Unkenntnis ihrer

Autoren vom Wesen des Menschen überhaupt. Šigalev beansprucht, mit seiner Theorie der künftigen Weltordnung die einzige mögliche Lösung gefunden zu haben. Eine andere könne es nicht geben: "Außer meiner Lösung der gesellschaftlichen Formel kann es überhaupt keine geben"⁴⁵⁰). Sein System sei noch nicht abgeschlossen. Er habe sich in seinen eigenen Voraussetzungen "verirrt" und sei zu einem Ergebnis gekommen, das ihnen diametral entgegengesetzt sei: "Ausgehend von unbegrenzter Freiheit ende ich mit unbegrenztem Despotismus"⁴⁵¹. Die Menschheit soll in zwei ungleiche Teile geteilt werden. Ein Zehntel erhält die Freiheit sowie die unbeschränkte Verfügungsgewalt über die restlichen neun Zehntel. Diese verlieren ihre Persönlichkeit und haben sich, einer Herde gleich, ihren Herrschern bedingungslos unterzuordnen. Durch eine Reihe von Wandlungen werden sie nach einigen Generationen ihre "ursprüngliche", gleichsam paradiesische Unschuld erlangen. Šigalev hat (nach den Worten seines Interpreten, des lahmen Lehrers) auf der Grundlage naturwissenschaftlicher Daten Maßnahmen ausgearbeitet, die der Umerziehung dieser neun Zehntel dienen sollen, mit dem Ziel ihrer endgültigen Verwandlung in eine jeglichen Willens beraubte Herde. Dem Einwand, eine derartige Unterordnung unter einige Aristokraten, als wären sie Götter, sei schändlich, entgegnet Šigalev, eben dies sei die einzig mögliche Form eines irdischen Paradieses: "Ein anderes kann es auf der Erde nicht geben"⁴⁵²).

Dies ist genau der Ameisenhaufen, der Dostoevskij als Alptraum vor-schwebt. Verchovenskij ergänzt im folgenden Kapitel die Beschreibung der Šigalevščina noch um einige Züge. Der wichtigste Grundsatz für das Leben der "Herde" ist die Gleichheit (vor allem um dieses Gedankens willen rühmt er Šigalev). Deshalb darf den "Herdenmenschen" keinerlei höhere Bildung zuteil werden, da sich andernfalls die Begabteren unter ihnen auszeichnen und von der übrigen Masse abheben könnten. Alle sind verpflichtet, sich gegenseitig zu bewachen und gegebenenfalls zu denunzieren: "Jeder gehört allen und alle gehören jedem"⁴⁵³). Regiert werden sie von denen, die dem restlichen Zehntel zugehören und die allein das Recht auf Menschsein (Freiheit, Wille) erhalten sollen. Es handelt sich hierbei jedoch nicht etwa um eine geistige Elite, wie es sich Raskol'nikov vorgestellt hätte. Hohe Begabungen und Genies sähe Verchovenskij am liebsten ausgerottet. Die Herrschenden sind "Übermenschen" nur

hinsichtlich ihrer unumschränkten Macht, die Verchovenskiĭ für sich und seinesgleichen anstrebt. Die Theorie ist für ihn ein reines Machtinstrument. Stavrogin möchte er in seine Machtpläne mit einbeziehen. Er soll Gegenstand der Verehrung des Volkes werden, das seine alten Götter verloren hat, und zwar auf der Grundlage einer "Legende", die besser sein soll als "bei den Skopzen". Bei diesen wie der ihnen verwandten Sekte der Chlysten traten hin und wieder legendenumwobene Gestalten auf, die sich als Gott oder Christus ausgaben⁴⁵⁴). Eine ähnliche Legende wie die um Daniil Filippov (den angeblichen Gründer der Chlystensekte, der offenbar gemeint ist, wenn Verchovenskiĭ von "Ivan Filippov" spricht) will Verchovenskiĭ um Stavrogin schaffen. Darin sieht er die Garantie ihres Sieges. Nach dem allgemeinen Aufruhr "werden wir überlegen, wie wir den steinernen Bau errichten...Wir werden ihn erbauen, nur wir allein!"⁴⁵⁵)

Verchovenskiĭ vertritt im Grunde genommen keine philosophische oder politische Theorie. Er erstrebt einfach für sich die Macht, ohne sich dabei lange mit einer theoretischen Rechtfertigung seiner Mittel aufzuhalten. Šigalev, der für sein System einen ausschließlichen Anspruch erhebt, räumt gleichzeitig ein, daß ihn die exakte, logische Entwicklung dieses Systems am Ende zur Aufgabe seiner Voraussetzung gezwungen hat. Welche Gedankenschritte im einzelnen zu diesem Ergebnis, der Ableitung der Despotie aus der Freiheit, geführt haben, läßt er offen. G. Pomeranc sieht hierin die notwendige Konsequenz aus der "euklidischen Vernunft", die hinter den Systemen Šigalevs wie des Großinquisitors steht: "Aber die euklidische Vernunft, sogar wenn sie die Freiheit verkündet, muß sie am Ende doch noch vernichten."⁴⁵⁶)

Wenn Šigalev sein Konzept des irdischen Paradieses als das einzig mögliche hinstellt, dessen Alternative nur der völlige Verzicht auf diese Hoffnung wäre, so entspricht dies Dostoevskijs Auffassung. Das irdische Paradies soll immer das jenseitige ersetzen (und den verlorenen Unsterblichkeitsglauben kompensieren), ebenso wie der Menschgott an die Stelle des Gottmenschen (und Gottes) tritt. An diesem Anspruch muß der Mensch scheitern ebenso wie das von ihm entworfene System, das in sein Gegenteil umschlägt und sich in eine Schreckensvision verwandelt. Vom Standpunkt der Logik aus mag Šigalev recht haben. Allerdings begeht er den Fehler, den er seinen

"Vorgängern" vorwirft und den schon der Untergrundmensch durchschaut hat: er wird dem Wesen des Menschen nicht gerecht. Bei dem größten Teil der Menschen will er es sogar zerstören, indem er ihnen die spezifisch menschlichen Eigenschaften nehmen, sie ihnen "aberziehen" will.

8.2.3. Der Großinquisitor

Ein Modell, das auf den Prinzipien der Šigalevščina basiert und bereits realisiert ist, führt Dostoevskij unter einem anderen Namen vor (in den "Brüdern Karamazov"). Es ist das Reich des Großinquisitors⁴⁵⁷).

Im "Großinquisitor" steht das Prinzip des Menschgottums, vertreten durch den Großinquisitor, unmittelbar dem Gottmenschen - in der Gestalt des erscheinenden Christus - gegenüber. In dem Gespräch, in das diese Erzählung eingebettet ist, herrscht ein analoges Verhältnis zwischen Ivan und Alëša.

Der Großinquisitor legt Christus, den er gefangengenommen hat und der die ganze Zeit über schweigt, sein Bekenntnis ab - ein Bekenntnis zu dem Reich, das er in Christi Namen auf Erden errichtet hat. Mehr als dieser Name zur Legitimation ist nicht geblieben, den eigentlichen Gehalt, die Essenz der Lehre Christi hat der Großinquisitor bewußt verworfen. Christus wollte, nach den Worten des Großinquisitors, den freien Menschen, der sich souverän, ohne durch äußere Anreize materieller oder mystischer Natur fasziniert worden zu sein, für ihn entscheidet. Mit diesem Anspruch ist der Mensch indes überfordert, diese Freiheit ist für ihn eine zu schwere Bürde. Daher haben diejenigen, die das erkannt haben und denen Christus sein Erbe anvertraut hatte (d.h. die katholische Kirche), obzwar unter Berufung auf ihn, einen entgegengesetzten Weg eingeschlagen, und zwar den, den Christus bei seiner Versuchung durch den Geist in der Wüste von sich gewiesen hatte. Es ist der des Menschgottums an Stelle des Gottmenschentums.

8.2.3.1. Die drei Versuchungen

Die drei Versuchungen in der Wüste enthalten die Quintessenz der künftigen Menschheitsgeschichte, den Schlüssel zu ihrem Verständnis. Der Großinquisitor sieht im Erscheinen dieser drei Fragen ein wirkliches Wunder, wenn es überhaupt je eines gegeben hat⁴⁵⁸).

Die erste dieser Fragen war die Aufforderung Christi durch den Geist, Steine in Brot zu verwandeln. Für den Großinquisitor steht dahinter die Alternative zwischen Freiheit und Glück, die sich für ihn gegenseitig ausschließen. Mit Hilfe des Brotes wären die materiellen Bedürfnisse der Menschen sichergestellt, und sie würden Christus in Dankbarkeit folgen. Aber Christus dachte höher von ihnen ("Der Mensch lebt nicht von Brot allein...") und wies das Ansinnen des Geistes zurück. Das gleiche gilt für die zweite Versuchung (nach dem Matthäus-Evangelium). Nicht durch die augenfällige Demonstration eines Wunders wollte Christus seine Gottessohnschaft kundtun (durch den Sturz von den Zinnen eines Tempels). Auch das dritte, letzte Angebot des Geistes, das "Schwert des Kaisers", d. i. die Herrschaft auf Erden schlug Christus aus⁴⁵⁹).

All dies tat er um der Freiheit des Menschen willen. In den Augen des Großinquisitors wurde er damit dem Wesen des Menschen nicht gerecht. Er stattete ihn mit der Gabe aus, die ihm am schwersten zu tragen ist, der Freiheit, ohne ihm das zu geben, dessen er bedarf und wonach er strebt. Sind die Menschen auch einerseits zu Empörern geboren, so ersehnen sie andererseits doch nichts so sehr wie einen ihnen allen gemeinsamen Gegenstand der Verehrung, ein Idol, das sie "alle zusammen" anbeten können. Ihr eigentliches Bedürfnis ist das Leben in einem "einträchtigen Ameisenhaufen"⁴⁶⁰). Nur ein geringer Teil der Menschheit ist fähig, die hohe Anforderung Christi zu erfüllen und ihm zu folgen. Als Christus mit der zweiten Versuchung die Möglichkeit zurückwies, die Menschen durch ein Wunder zu überzeugen, so handelte er nach den Worten des Großinquisitors "stolz" und "wie ein Gott"⁴⁶¹), aber er verlangte damit von den Menschen, daß sie seinesgleichen seien und der Wunder nicht bedürften. Gerade diese machen jedoch den entscheidenden Teil ihres Glaubens an Gott aus, ohne sie bricht er zusammen. Eher schaffen die Menschen sich eigene Wunder (Zaubereien u.ä.), als daß sie darauf verzichteten. Christi Lehre ist also dem Wesen des Menschen nicht angemessen. Sie bleibt einigen wenigen vorbehalten, die ihr gewachsen sind. Christus hat die Menschen zu sehr geachtet, um sie wirklich zu lieben und Mitleid mit ihnen zu haben. Die Auserwählten, die so stark sind, wie Christus bei allen voraussetzt, sind eigentlich keine Menschen mehr, sondern Götter. Sollte Christus nur um ihretwillen gekommen sein, so fragt der Großinquisitor ungläubig, so wäre damit ein Ge-

heimnis verknüpft, das unergründlich bleiben müßte. Indessen hat es sich der Großinquisitor zur Aufgabe gemacht, sich der übrigen Menschheit anzunehmen. Trifft diese Menschen doch keine Schuld dafür, daß sie nicht die Kraft haben, die übermäßige Last des Anspruchs Christi und des damit verbundenen Lebens zu tragen. Der Großinquisitor und seinesgleichen (er spricht immer im Plural) haben sie von dieser Last befreit. Sie haben eben die Elemente in die kirchliche Lehre eingeführt, die Christus verworfen hatte. Gestützt auf die "drei Kräfte", die allein die empörerische Natur des Menschen im Zaum halten können - das Wunder, das Geheimnis und die Autorität - entheben sie die Menschen der Last der eigenen, bewußten und verantwortlichen Entscheidung. Sie sollen sich blind dem Geheimnis unterordnen, das die Kirche lehrt, ohne Ansehen ihres Gewissens⁴⁶²).

Der Großinquisitor versteht diese Handlungsweise als Ausdruck seiner Humanität und Menschenliebe. Aufgrund seiner Kenntnis der Menschen und ihrer Schwächen konnte er nicht anders, als sie von der Bürde zu entlasten, die sie bedrückt, und ihnen das Dasein zu ermöglichen, das ihrem Wesen entspricht und das sie sich im Grunde auch wünschen - das in einer Herde. In diesem Sinne wurde die "Tat Christi verbessert", die Versuchungen des klugen Geistes wurden angenommen: "Wir sind nicht mit dir, sondern mit ihm, das ist unser Geheimnis! Wir sind schon seit langem nicht mehr mit dir, sondern mit ihm"⁴⁶³). Vor acht Jahrhunderten habe die Kirche die "letzte Gabe" des Geistes akzeptiert, nämlich die weltliche Macht. Historisch ist damit die Entstehung des Kirchenstaates gemeint. Die kirchlichen Herrscher haben "Rom und das Schwert des Kaisers" aus den Händen des Geistes übernommen und sich zu den einzigen irdischen Herrschern erklärt⁴⁶⁴).

8.2.3.2. Die Zerstörung des Menschenbildes. Entmenschlichung und Vergottung

Das Ziel des Großinquisitors ist noch nicht erreicht. Er steht erst am Anfang eines Prozesses, der noch viele Opfer und Leiden kosten, aber unbedingt abgeschlossen werden wird. Jeder Versuch der Menschen, selbständig, auf der Grundlage des "freien Geistes" und der Wissenschaft den Babylonischen Turm zu erbauen, wird nicht nur scheitern, sondern in Anthropophagie enden. Die Menschen werden

sich schließlich freiwillig ihrer Freiheit begeben und der Diktatur des Großinquisitors unterwerfen, in der Einsicht, ohne Anleitung das Werk nicht vollbringen, d.h. eine dauerhafte Ordnung des menschlichen Zusammenlebens ohne Anthropophagie nicht bewerkstelligen zu können.

Erst zu diesem Zeitpunkt läßt sich an das Glück der gesamten Menschheit denken, dessen Voraussetzung der Verzicht auf die Freiheit ist. Das Reich des Großinquisitors entspricht hier genau dem System Šigalevs. Es soll das universale Menschheitsglück gewährleisten und nicht nur das einiger Auserwählter, die sich zuvor bewährt haben. Das wirft er ja gerade dem Christentum vor. Es wird ein Glück sein, das der Schwäche der Menschen angemessen ist, das Glück unschuldiger Kinder. Nichts bleibt ihrer Verfügungsgewalt überlassen. Das materielle sowie das geistige Leben wird geleitet von "hunderttausend Persönlichkeiten", die allein die Last der Freiheit und Erkenntnis tragen. Um des Glückes der Menschen willen erhalten jene in ihnen den religiösen Glauben an die Unsterblichkeit aufrecht, der für sie selbst nichts als eine Illusion ist. In dieser Zuversicht werden die Menschen friedlich sterben, "still verlöschen in deinem Namen und jenseits des Grabes nichts als den Tod finden"⁴⁶⁵⁾

Der Großinquisitor und die Seinen befreien die Menschen zudem noch von der Last des Gewissens. Sie erlauben ihnen die Sünde und erteilen ihnen eine Art Generalabsolution, unter der Voraussetzung, daß die Kirche die Sünden zuvor sanktioniert hat. Die Strafe dafür nehmen sie auf sich. Hier tritt der Großinquisitor offen an die Stelle Christi. Seine Usurpation ist nicht frei von Zynismus. Er fürchtet ja nicht, einst für diese Sünden zur Rechenschaft gezogen zu werden, da er nicht an ein Weiterleben nach dem Tode glaubt⁴⁶⁶⁾. Die Menschen sehen aber so in ihm und den anderen Kirchenfürsten ihre Wohltäter und verehren sie. Diese geistlichen Herrscher, das Äquivalent zu dem oberen Zehntel der Menschheit bei Šigalev, sind die einzigen, die von dem allgemeinen Glück in dem künftigen irdischen Paradies, das der Großinquisitor anvisiert, ausgeschlossen sein werden. Der Großteil der Menschheit wird im Stand kindlicher Unschuld leben (wie bei Šigalev auch) und nicht von Gut und Böse wissen. Sie aber haben diese Erkenntnis und wissen dazu noch um den Trug, auf dem ihr ganzes System aufgebaut ist.

Die Rechtfertigung des Großinquisitors gegenüber Christus, falls

sich die Prophezeiung seiner Wiederkunft und seines Sieges bewahrheiten sollte, wird sein Verweis auf das Glück von "Millionen unschuldiger Kinder" sein. In seinem langen Monolog, seiner Beichte, nimmt er diese Situation vorweg.

Der Großinquisitor ist der Prototyp des Menschgottes, der an die Stelle des Gottmenschen getreten ist und in dessen Namen, jedoch in entgegengesetztem Sinne handelt. Seine Liebe zu den Menschen besteht darin, daß er kategorisch und leidenschaftlich für sie das Glück fordert, jedenfalls für ihren größten Teil. Diejenigen, die davon ausgeschlossen sind, sind ohnehin die Stärkeren, die diese Last tragen und auch aushalten. Freiheit und Glück sind für ihn unversöhnliche Gegensätze⁴⁶⁷⁾. Daher verwirft er die Freiheit, oh erst nach der Qualität des so erkaufte Glückes zu fragen. Der Untergrundmensch besitzt in dieser Hinsicht mehr Menschenkenntnis als er⁴⁶⁸⁾. Der von ihm angeprangerten Überforderung der Menschen durch Christi setzt er eine Unterforderung entgegen. Er will sie auf das Niveau von Kindern, ja von Tieren hinunterdrücken⁴⁶⁹⁾. Erst wenn er das geschafft hat, kann er sie, wie er es verspricht, glücklich machen. Natürlich kann es sich dann nur noch um das Glück materielle Sicherstellung und oberflächlicher Zerstreungen handeln, nicht um ein tieferes, geistiges Glück. Dieses kennt nicht einmal er selbst, denn die wissende Elite der Übermenschen, der Menschgötter, ist ja gerade in ihrem Wissen unglücklich⁴⁷⁰⁾.

Der Preis, den der Großinquisitor für das ihm so wichtige Glück der Menschheit zahlt, ist, daß er die Menschen der Qualität des Glückes anzupassen bestrebt ist, das er ihnen geben kann, ein Glück das planbar, organisierbar ist. Damit beraubt er sie allerdings ihres Menschseins⁴⁷¹⁾. Mit der Freiheit und der Fähigkeit zur Erkenntnis nimmt er ihnen die Möglichkeit einer Weiterentwicklung und Vervollkommnung. Er schneidet bewußt den Weg ab, der die Alternative im Sinne Christi wäre, den der Vergöttlichung, des Gottmenschentums, indem er dem Menschen nur als Naturwesen Rechnung trägt: "Er führt den Menschen zur Vernatürlichung und Vertierung, weshalb er keine solchen Mittel brauchen kann, die den Menschen vergeistigen und vergöttlichen."⁴⁷²⁾

Der Großinquisitor selbst steht bzw. stand seinerzeit vor einer anderen Alternative. Fähig und stark genug, um zu den Auservählten

Christi zu gehören, hat er sich, zunächst durchaus in dem Bestreben, "die Zahl vollzumachen", nach seinem Aufenthalt in der Wüste schließlich gegen das Gottmenschentum zugunsten des Menschgottums entschieden⁴⁷³⁾.

Er und die mit ihm Herrschenden treten an die Stelle Christi und handeln in seinem Namen, übernehmen seine Rolle - nicht nur dadurch, daß sie die Strafe für die Sünden der Menschen tragen wollen, sondern auch durch die Anmaßung, mit der sie sich zu Richtern über sie aufwerfen. Der Mensch ist in diesem System auf zweifache Weise deformiert, "entartet, hin nach der dumpfen 'seligen' Unmündigkeit und hin nach dem gefährlichen diktatorischen Menschgotttum."⁴⁷⁴⁾

8.2.3.3. Die Verwandlung der Steine in Brot. Katholizismus und Sozialismus

Die Entscheidung zwischen den Wegen des Gottmenschentums oder des Menschgottums fällt mit der Antwort auf die dritte Versuchung des klugen Geistes, mit deren Zurückweisung oder Annahme. Eben hier hat der Großinquisitor, an Christi Stelle, die andere Wahl getroffen und damit "Christi Tat verbessert". Für Dostoevskij sind diese Fragen, besonders die der ersten Versuchung, von brennender Aktualität. Die letztere steckt hinter der verbreiteten Auffassung, man solle die Menschen erst vom Hunger befreien, bevor man ihnen Tugend predige⁴⁷⁵⁾. Rechenschaft für ihre Sünden könne man von ihnen erst fordern, wenn sie in materieller Sicherheit lebten. Dann wäre die Sünde eine Undankbarkeit. Zum gegenwärtigen Zeitpunkt aber sündigten sie "aus Hunger"⁴⁷⁶⁾.

Für Dostoevskij ist diese Haltung, die dem Materiellen eine so wesentliche Bedeutung beimißt, eben das Eingehen auf die teuflische Versuchung. "Diese Wichtigkeit, die dem Geld beigemessen wird, ist vielleicht die letzte Antwort auf das Hauptvorurteil des ganzen Lebens 'über die in Brot verwandelten Steine'."⁴⁷⁷⁾ Diese Bemerkung bezieht sich auf das Abschiedsschreiben einer Selbstmörderin, deren Selbstmord Dostoevskij gerade die Bestätigung dessen gibt, was er hier unterstreichen will, nämlich die Aussage Christi: "Der Mensch lebt nicht von Brot allein". Den Menschen, die im Inneren das Bedürfnis haben, "geistig zu leben", reicht ein ausschließlich an utilitaristischen Prinzipien ausgerichtetes Leben nicht aus, ungeachtet

der verbreiteten Ansicht, die jegliches "geistige Leben" leugnet. Die Konsequenz daraus ist der Selbstmord einer Person, die dieses geistlosen Lebens müde geworden ist, eine Folge des "vollständigen Verlust(es) eines höheren Daseinsideals"⁴⁷⁸).

An anderer Stelle entwirft Dostoevskij das Bild einer Gesellschaft, in der die "Steine Brot geworden sind", d.h. alle wesentlichen wissenschaftlichen Entdeckungen gemacht sind und für das materielle Wohl aller gesorgt ist (und zwar mit Hilfe der Teufel)⁴⁷⁹). Die anfängliche Euphorie und Zuversicht, daß sich der Mensch nun endlich voll entwickeln und entfalten könne, verflöge bald. Die Menschen würden mit einem Male entdecken, daß sie das Leben im eigentlichen Sinne verloren hätten - nämlich Freiheit, Willen und Persönlichkeit -, daß sie zu "Vieh" geworden seien, jedoch, im Unterschied zum Vieh, im vollen Bewußtsein dieser Tatsache. Sie würden erkennen, daß ihnen das Leben fortgenommen worden sei für die "in Brot verwandelten Steine". Es würde ihnen klar, daß "das Glück nicht im Glück, sondern nur im Erringen desselben liegt"⁴⁸⁰). Die anbrechende Zeit der "Langeweile und Schwermut", als Folge des Nichtstuns, des Fehlens jeglicher Aufgabe, müßte schließlich in Serien von Selbstmorden und Morden enden. Die übriggebliebene Menschheit würde sich dann vielleicht Gott zuwenden und die Berechtigung der Worte Christi vom Brot begreifen⁴⁸¹).

Für Versilov (im "Jüngling") ist die Verwandlung der Steine in Brot ein "großer Gedanke", jedoch nur ein "zweitrangiger", weil bloß von ephemerer Bedeutung, denn der Mensch, einmal gesättigt, wird sich sofort eine neue Beschäftigung und Aufgabe suchen: "Die Frage bleibt ewig offen"⁴⁸²).

Die in Brot verwandelten (oder zu verwandelnden) Steine sind für Dostoevskij eine weitere Metapher für ein gottfernes oder gottfeindliches Leben, das sich ausschließlich an materiellen Bedürfnissen orientiert und den Anspruch erhebt, aller Probleme Herr zu werden und auf Erden ein Paradies zu errichten, dessen Herrscher jedenfalls davon überzeugt sind, daß es nach dem Tode kein weiteres geben wird. Sigalev und der Großinquisitor unterscheiden sich darin, daß ersterer den Atheismus offen, letzterer insgeheim vertritt und gleichwohl im Namen Gottes handelt. Die Ideen, deren Repräsentanten sie sind, der Sozialismus wie der Katholizismus, sind für Dostoevskij Formen des Menschgottums. Der Sozialismus ist in seinen Augen aus

dem Katholizismus hervorgegangen⁴⁸³⁾. Der Papst verkörpert die "größte Idee der Welt", eben die des Teufels bei den Versuchungen Christi. Ihm geht es um die weltliche Herrschaft, nicht um Christus⁴⁸⁴⁾. Darum kann er sich ohne weiteres mit den Sozialisten einigen und mit ihnen statt an Christus an den "Ameisenhaufen" glauben, wenn dies machtpolitisch geboten erscheint. Der römische Katholizismus hat ein für allemal "Christus für die irdische Herrschaft verkauft". Das erst kürzlich verkündete Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes zu einem Zeitpunkt, als er der weltlichen Macht verlustig ging, belegt für Dostoevskij, daß er seinen Machtanspruch aufrechterhält. Die Idee der Weltbeherrschung des alten Rom fand im katholischen Rom ihre Fortsetzung und ist nach wie vor lebendig⁴⁸⁵⁾. Die Konfrontation des alten römischen Imperiums mit dem aufkommenden Christentum war bereits ein Aufeinanderstoßen von Menschgottum und Gottmenschentum. Das römische Reich hatte die Form einer religiösen Idee angenommen, in welcher sich das gesamte sittliche Streben der alten Welt ausdrückte. Dies war schon ein Versuch, die Ordnung des Menschgottes, den "Ameisenbau" zu errichten, eine weltliche Macht mit religiösem Anspruch. Er wurde zunächst vereitelt durch die Bewegung des Christentums, als Religion des Gottmenschen, um dann erneut zu erstehen. Die Kirche wurde völlig vom römischen Staat absorbiert, der das Christentum angenommen hatte⁴⁸⁶⁾. Seine schärfste Kritik am Katholizismus, vom "Großinquisitor" abgesehen, äußert Dostoevskij im "Idiot", er legt sie Fürst Myškin in den Mund. Der Katholizismus ist für diesen ein "unchristlicher Glaube", schlimmer sogar als der Atheismus, da er einen verfälschten Christus, ja den Antichrist predigt. Durch die Macht ist die Kirche korrumpiert worden und allen erdenklichen Lastern verfallen. Um des Geldes und der Macht willen gab sie alles hin: "Und das sollte nicht die Lehre des Antichrist sein?"⁴⁸⁷⁾. Der Atheismus ist unmittelbar aus ihr hervorgegangen. Er ist die Folge ihrer Verlogenheit und ihres geistigen Unvermögens. Atheismus und Sozialismus sind beide Resultate der Verzweiflung am Katholizismus. Sie wollen ein Äquivalent schaffen für die inzwischen verlorengegangene sittliche Kraft der Religion, um das geistige Verlangen der Menschen zu befriedigen. Jedoch suchen auch sie die Erlösung der Menschen nicht "durch Christus, sondern durch Gewalt"⁴⁸⁸⁾. Hat doch der Sozialismus nach Dostoevskij dieselben Ziele wie der Katholizismus.

materiellen Wohlstand und Macht⁴⁸⁹). Wenn hier Christus als Ideal gepriesen wird, verfälscht das ebenso den authentischen Christus. Katholizismus und Sozialismus gemeinsam ist nach Dostoevskijs Meinung die Anmaßung, ohne Christus auszukommen und die Errichtung des von ihm verheißenen Reiches (des "Neuen Jerusalem") selbst in Angriff zu nehmen. Die Person Christi wird dabei nur als störend empfunden⁴⁹⁰). Im Wesen besteht daher für Dostoevskij zwischen beiden Lehren kein Unterschied, und wenn, dann fällt er zuungunsten des Katholizismus aus, da dieser in Christi Namen auftritt, obwohl er, d.h. die herrschende Geistlichkeit, an den Gottmenschen Christus nicht glaubt⁴⁹¹).

In der Gestalt des Großinquisitors hat Dostoevskij wohl das eindrucksvollste Beispiel für die Absurdität, zu der der hybride Anspruch des menschgöttlichen Usurpators führen muß, und für die darin liegende Tragik gegeben. Der Großinquisitor räumt selbst ein, daß diejenigen, die in seinem Reich herrschen werden, dazu verurteilt sind, als Sachwalter des Geheimnisses und einzige Wissende ein unglückliches Leben zu führen. Er ist einsam, besessen von seiner Idee, und wurde um ihretwillen zum vielfachen Mörder, ohne sich je darüber aussprechen zu können. Das Erscheinen Christi, des einzigen, der um seine Not ohnehin weiß, gibt ihm den Anstoß für seine Selbstoffenbarung und -rechtfertigung. Das Ziel, das alle seine Taten heiligen soll, nimmt sich selbst in seiner eigenen Beschreibung düster aus, da es das Glück eines geistig erfüllten Lebens nicht geben wird. Das ist das Resultat seines Menschenbildes (das mit ihm alle Vertreter des Menschgottums bei Dostoevskij teilen). Mit dem Verlust des Glaubens an den Gottmenschen und der sich hieraus ergebenden Vergottung des Menschen bzw. einzelner Menschen geht für Dostoevskij die Zerstörung des Bildes des Menschen als solchen einher. Die mit der Gottesebenenbildlichkeit im Menschen angelegte gottmenschliche Komponente prädestiniert ihn zu einer Entscheidung gegen die in Brot verwandelten Steine, gegen das mit der Freiheit zu erkaufende Glück, das "traurige Paradies". (L. Zander)⁴⁹²)

8.2.4. Visionen des "Paradieses"

Immer wieder taucht in Dostoevskijs Werken die Vision einer Menschheit auf, die den Glauben an Gott und damit an die Unsterblichkeit verloren hat und ganz auf sich selbst gestellt ist. Das ist nicht

immer das Schreckensbild einer Welt, in der keinerlei moralische Kriterien mehr geachtet werden und "alles erlaubt" ist", eine Welt der Morde und Selbstmorde⁴⁹³). Versilov ("Der Jüngling") versucht, sich in das Leben der Menschen hineinzudenken, für die die Glaubensfragen endgültig im negativen Sinne entschieden sind und in denen auch die "große Idee der Unsterblichkeit" erloschen ist. Mit dieser Idee wäre die große "Kraftquelle" verschwunden, die sie früher "genährt und gewärmt" hat, sie wären allein geblieben, wie sie es sich immer gewünscht hätten. Versilov stellt sich vor, daß sie sich eines Tages schlagartig dessen bewußt würden, daß sie plötzlich ihrer Verlorrenheit, ihrer Verwaisung in vollem Ausmaß inne würden, vor allem im Hinblick auf ihre Sterblichkeit. Das Bewußtsein der Einmaligkeit und Unwiederbringlichkeit ihres Lebens bestimmte all ihr Denken und Handeln. Die vormals Gott entgegengebrachte Liebe übertrügen sie auf ihre Mitmenschen sowie auf die ganze Natur, in der sie früher nie bemerkte "Erscheinungen und Geheimnisse" entdeckten. Mit dem Gedanken an das Leben ihrer Nachkommen trösteten sie sich über ihren eigenen Tod und ersetzten damit die Hoffnung auf ein Wiedersehen im Jenseits. Angesichts ihrer begrenzten Lebensfrist liebten sie einander umso intensiver und wären bestrebt, einander Gutes zu tun, um sich mit dieser Liebe über ihre Schwermut hinwegzuhelfen, die ihr ganzes Leben zeichnen würde⁴⁹⁴).

In dieser Vision erscheinen die Menschen ungeachtet ihres Unglaubens als gute Menschen, ähnlich denen des "Goldenen Zeitalters" vor dem "Sündenfall". Beide Vorstellungen assoziiert Versilov ja mit dem Bild "Acis und Galathea" von Claude Lorrain. Die aufgeklärten Menschen des "letzten Menschheitstages" unterscheiden sich von den zuvor genannten nur durch das Bewußtsein ihrer Sterblichkeit und die damit verbundene Trauer⁴⁹⁵). Da sie nicht an die Existenz eines höheren Wesens glauben, tritt an die Stelle der Gottesliebe die verstärkte Nächstenliebe. Sie machen sich den Mitmenschen zum Gott. Dies ist indessen kein Menschgottum im eigentlichen Sinne, denn diese Haltung ist Ausdruck und Ergebnis einer inneren Not und nicht ein Anspruch. Mit der Beschreibung seiner Vision illustriert Versilov vielmehr die Unhaltbarkeit eines solchen Anspruchs und belegt damit die von ihm zuvor geäußerte Überzeugung seines Herzens, daß der Mensch nicht leben könne ohne Gott⁴⁹⁶). Den Verlust

dieser Idee (mit der unlösbar auch die der Unsterblichkeit zusammenhängt) kann er in Versilovs Augen nicht verkraften, er kann dann allenfalls ein so trauriges Dasein fristen wie in der geschilderten Vision.

Diese Trauer (грусть) ist nach Lev Zander das "letzte Wort des irdischen Paradieses". Selbst die Liebe der Menschen zueinander soll ja nur diese Trauer lindern. In diesem Paradies ist alles schon "verwirklicht", "erreicht", es gibt kein Ziel, kein Ideal mehr, es bleibt nur die "hoffnungslose Trauer der ewigen Gleichförmigkeit"⁴⁹⁷).

Versilov vertritt kein Menschgottum, sondern gerade die Abhängigkeit des Menschen von seinem Glauben an Gott, obwohl - oder weil - er selbst kein fest Glaubender ist, sondern ein Suchender. Er bezeichnet sich selbst als Deist. Er kann jedoch nicht umhin, sein Bild zu beschließen mit dem Erscheinen Christi unter den ungläubigen Menschen, der ihnen die Hände reicht und fragt: "Wie konntet ihr ihn vergessen?" Hier fällt gleichsam der Schleier von ihren Augen, und der "letzte Menschheitstag" geht über in die "Hymne der neuen und letzten Auferstehung"⁴⁹⁸).

Der atheistischen Vergottung des Menschen, der Verabsolutierung des irdischen Daseins und dem damit verknüpften Anspruch, auf Erden ein Paradies in Form einer vollkommenen Gesellschaft zu errichten, setzt Dostoevskij keine rationale Argumentation entgegen. Er wählt einen eindrucksvolleren Weg: er führt solche "Paradiese" in verschiedenen Ausgestaltungen und unter verschiedenen Aspekten vor Augen. Selbst wo er nicht das Bild einer totalitären Gesellschaft entwirft, in der einige Menschgötter die übrige Menschheit beherrschen, wo also die abschreckende Natur der beschriebenen Utopie nicht Folge menschlichen Verhaltens ist, auch da vermittelt Dostoevskij nur eine traurige, düstere Vorstellung. In Versilovs Version sind die Menschen unglücklich, obwohl sie in Eintracht leben. Ohne den Glauben an die Unsterblichkeit läßt sich für Dostoevskij kein glückliches Leben denken⁴⁹⁹).

Der Atheismus, gerade der philanthropische, ist immer mit Trauer verbunden. In seinen Notizen nennt Dostoevskij wiederholt Atheismus, Liebe und Trauer als zusammengehörig⁵⁰⁰). Mit der Beschreibung eines Daseins ohne den zuversichtlichen Glauben an Gott und die Unsterblichkeit⁵⁰¹) demonstriert Dostoevskij, daß der Mensch

seelisch die Hybris des Menschgottums nicht aushält. Er ist nicht autark. Ein Leben, von dem er weiß, daß es nach einer befristeten Dauer unwiderruflich zu Ende ist und in dem er ausschließlich auf sich selbst verwiesen, sein einziger Maßstab und Richter ist, überfordert ihn, es widerspricht seinem Wesen. Ohne jede logische Argumentation, durch das psychologische Nachempfinden und Nachzeichnen des Innenlebens der Menschen in einer solchen fiktiven Situation sucht Dostoevskij hier das Menschgottum ad absurdum zu führen, indem er ganz unabhängig von der Existenz oder Nichtexistenz Gottes zeigt, daß der Mensch am Menschgottum scheitern, zerbrechen muß.

8.3. Empörung

Dostoevskij zeigt in seinen Romanen noch eine andere Form des Menschgottums, die individuelle, die es sich nicht zum Ziel setzt, ein irdisches Paradies zu errichten. Sie besteht in dem Aufbegehren des einzelnen gegen Gott, Gottes Welt oder sein persönliches Schicksal, darin, daß der einzelne sein Denken, den Maßstab seines Verstandes zum absoluten Maßstab erhebt, dem er auch Gott unterwirft. Bei all diesen Gestalten Dostoevskijs führt die beanspruchte vollständige sittliche Autonomie zum Zusammenbruch der Moral und zur Legitimation von Verbrechen einschließlich des Mordes oder, wie bei Kirillov (in den "Dämonen") zum Postulat des Selbstmords.

8.3.1. Ippolit

Ein Beispiel für dieses individuelle Aufbegehren ist Ippolit im "Idiot". Unheilbar an Schwindsucht erkrankt, weiß Ippolit, daß er nur noch wenige Wochen zu leben hat. Auf Einladung von Fürst Myškin verbringt er seine letzte Zeit in dessen Nähe auf dem Land, allerdings mit dem Vorhaben, seinen Tod nicht abzuwarten, sondern selbst herbeizuführen. Seine Beweggründe legt er in seiner "notwendigen Erklärung"⁵⁰²⁾, in einer Art Lebensbeichte, dar, die er vor seinem geplanten Selbstmord (der jedoch mißlingt) verliest.

Ippolit läßt in seiner Erklärung seine letzten Monate, die er schon unter dem "Todesurteil" verbracht hat, Revue passieren. Während er in der ersten Zeit, wider besseres Wissen - d.i. dem Wissen, daß er nichts mehr zu beginnen hätte - von leidenschaftlichem Lebens-

durst erfüllt war, ist er nunmehr zu der Überzeugung gekommen, daß es sich für die ihm verbleibende Frist nicht mehr zu leben lohne⁵⁰³). Ippolit nimmt sein Schicksal nicht demütig hin, er lehnt sich dagegen - und darüber hinaus gegen die gesamte Naturordnung - auf. Die Konfrontation mit seiner eigenen, aufgrund seiner Krankheit hoffnungslosen Lage ist für Ippolit zwar der Stein des Anstoßes für seine innere Auflehnung, er betont aber die Unabhängigkeit seiner Auffassungen von seinem "Todesurteil"⁵⁰⁴). Er revoltiert gegen den Tod als allgemeines Los der Menschen, der selbst das "höchste Wesen", Christus, nicht verschont hat⁵⁰⁵). Ippolit ist (wie auch Furst Myškin) tief beeindruckt von dem Gemälde Holbeins, das den toten Christus nach seiner Kreuzabnahme zeigt. Er gibt eine detaillierte Beschreibung des Bildes: es ist eine naturgetreue, schonungslos realistische Darstellung, der Leichnam eines Menschen, der unendliche Qualen erlitten hat und auf dessen Gesicht ihre Spuren noch so lebendig sind, als empfände er sie immer noch. Selbst Myškin hat beim Anblick dieses Bildes gesagt, daß man dadurch den Glauben verlieren könnte. Ippolits Eindruck ist ganz ähnlich. Für ihn drückt sich darin die ganze Erbarmungslosigkeit der Natur (im Tode) aus, die unbesiegbar erscheint, wenn sogar Christus, der sie zu seinen Lebzeiten beherrschte, ihr in diesem Maße unterworfen und ausgeliefert war⁵⁰⁶). Unwillkürlich dränge sich der Gedanke einer "dunklen, frechen, sinnlos-ewigen Macht" auf, der sich niemand entziehen kann. Ippolits "letzte Überzeugung" besteht in seinem Willen, sich dieser Macht nicht vollständig und bedingungslos unterzuordnen, seinem Tod durch Selbstmord zuvorzukommen. Diese Idee keimt in ihm auf, als er sich des geringen Handlungsspielraums bewußt wird, der ihm infolge seiner kurzen Lebensdauer noch verbleibt. Er erkennt, daß er bei allen Absichten und Plänen den Zeitaufwand ihrer Ausführung berücksichtigen muß. Diese Überlegung bringt ihn zu der Auffassung, die restlichen Wochen seines Lebens "lohnten" sich nicht mehr. Als die Krankheit für ihn "beleidigende"⁵⁰⁷) Formen annimmt und ihn quälenden Träumen und Visionen aussetzt, beschließt er, diesen Gedanken in die Tat umzusetzen. Er erkennt keinen Richter über sich an⁵⁰⁸). Seine "Erklärung" soll keine Rechtfertigung sein, sondern eine Antwort an diejenigen, die nach seinem Tod ja doch ein Urteil fällen werden. Sie ist indessen, Ippolits Aussage zum Trotz, dennoch eine Auseinandersetzung mit den Argumenten und Einwänden, die er vor allem auf seiten des Fürsten voraussetzt, und eine weit

ausholende Beweisführung zur Unterstützung seines Standpunktes, daß niemand über ihn zu richten habe.

Ippolit betont sein Recht, über seine letzten Wochen selbst zu verfügen. Wäre er gesund, so könnte man ihm vorwerfen, er beende sein Leben ohne Not vor der Zeit, während es seinem Nächsten vielleicht nützlich sein könnte. Seine Lage ist nun eine andere, und er ist von vornherein als einziger vom Leben ausgeschlossen, an dem selbst eine Fliege teilhat und "ihren Platz kennt". Er lehnt es ab, sich mit dieser Tatsache, die er nicht bestreiten kann, auszusöhnen oder ihr gar noch einen positiven Sinn abzugewinnen, wie er es dem Fürsten unterstellt, der unweigerlich "in seinen christlichen Beweisen auf den glücklichen Gedanken" kommen werde, es sei "sogar besser, daß Sie sterben. Solche Christen wie er kommen immer auf diese Idee: das ist ihr liebstes Steckenpferd."⁵⁰⁹⁾

Gerade diese Einstellung, hinter der sich natürlich die Theodizee verbirgt, weist Ippolit zurück. Dostoevskij legt ihm bereits einen Grundgedanken Ivan Karamazovs in den Mund. Ippolit räumt ein, daß es vielleicht ein ewiges Leben gibt und eine höhere Macht, die das menschliche Bewußtsein geschaffen hat und die es nach Belieben der Vernichtung aussetzen kann, wenn das um irgendeines Zieles willen, oder auch ohne ein solches, notwendig ist. Einer solchen willkürlichen Fügung, wenn er sie schon nicht leugnen kann, will Ippolit nicht mit Demut oder gar mit Lob begegnen: "Kann man mich nicht einfach auffressen, ohne mir ein Lob dafür abzuverlangen, daß man mich gefressen hat?"⁵¹⁰⁾

Ippolit gibt zu, nichts zu verstehen in einer Welt, die so fehlerhaft eingerichtet ist, daß um ihres Fortbestehens willen jeden Tag viele Wesen ihr Leben lassen müssen, wie auch er selbst, für "irgend eine allgemeine Harmonie im Ganzen"⁵¹¹⁾. Sofern ihm jedoch Selbstbewußtsein und -erkenntnis gegeben wurden ("zu erkennen, daß 'ich bin'"⁵¹²⁾), will er mit dieser Ordnung nichts zu tun haben. Er sagt sich von der in ihr geltenden Moral los. Nach seinen Worten kann er entgegen seinem Wunsch nicht umhin, an ein künftiges Leben und an die Vorsehung zu glauben, all dies müsse dem Menschen jedoch unverständlich und unerforschlich bleiben. Folglich kann er auch nicht dafür zur Verantwortung gezogen werden, daß er dieses Unbegreifliche nicht erfaßt, keinen Sinn in ihm zu finden weiß. Die Einsicht in die zum menschlichen Schicksal gehörenden Grenzen der Erkennt-

nistfähigkeit ist für Ippolit kein Grund, sich dieser Situation in bescheidener Demut zu fügen und sein Geschick in Gehorsam zu ertragen. Für eine solche demutsvolle Haltung dereinst eine Belohnung im Jenseits zu erwarten, heißt für ihn, der Vorsehung menschliche Begriffe zuzuschreiben und sie damit zu erniedrigen⁵¹³).

Ippolit besteht auf seinem Recht, sein Leben nicht anzunehmen, das er, hätte es in seiner Macht gestanden, nicht geboren zu werden, angesichts solch lächerlicher Bedingungen schon zu Beginn zurückgewiesen hätte. Es steht ihm noch frei, es aus eigenem Entschluß zu beenden und so die vielleicht "letzte Möglichkeit einer Tat" zu nützen. Es geht ihm dabei nicht um die Abkürzung seiner Leiden, sondern darum, durch diese Tat seine Einstellung zu manifestieren. "Es ist keine große Auflehnung", da er nur seine letzte Frist ("schon Abgezähltes") hingibt, aber immerhin ein Protest, und ein solcher ist oft "eine nicht geringe Tat"⁵¹⁴).

Diese Tat wäre eine letzte und endgültige Bekräftigung von Ippolits Absage an eine Weltordnung, die willkürlich und gnadenlos einen Teil der Menschen von ihrem Fortbestand ausschließt. Das ist für ihn das zentrale Problem. Alle anderen scheinen ihm irgendwie lösbar. Er sieht sie meist in dem Unvermögen der betroffenen Menschen selbst begründet (beispielsweise sei der notleidende Surikov selbst schuld daran, kein Rothschild zu sein). Dementsprechend vertritt Ippolit keine politische Heilslehre. Sein Problem ist das der Theodizee, der Rechtfertigung einer Vorsehung, die, und sei es um einer künftigen allgemeinen Harmonie willen, Opfer von Wesen fordert, die dessen Sinn und Ziel nicht begreifen können. Ippolit findet sich nicht ab mit der Begrenztheit der menschlichen Erkenntnis und hält sich für berechtigt, seinen eigenen Maßstab an die Stelle einer Wertordnung zu setzen, die ihm verschlossen bleiben muß. In dieser Verabsolutierung seines Wertmaßstabes besteht sein Menschgottum, denn einen höheren erkennt er nicht an. Er betont wiederholt, niemand dürfe ihn richten und zur Verantwortung ziehen, auch nicht etwa für seinen Selbstmord im Jenseits. Seine Erklärung soll sein Menschgottum bezeugen, nämlich daß er sein alleiniger Herr und Richter ist, als der er theoretisch über die Naturordnung einschließlich seines eigenen Lebens das Urteil fällt, welches er in letzterem Fall auch praktisch zu vollziehen gedenkt. Sein Selbstmord soll sein Menschgottum besiegeln.

Ippolits einziger Gegenspieler ist Myškin, den er auch als solchen anerkennt und zu dem er sich in eigenartiger Haßliebe hingezogen fühlt⁵¹⁵). In Myškin zeigt Dostoevskij eine Alternative zu Ippolits Haltung. Sie wird nicht mit logischen Argumenten vorgetragen, sondern nur durch die Kraft seines Beispiels. Myškin und Ippolit gemeinsam ist das Schicksal einer Krankheit, die mehr oder weniger von der Teilnahme an der menschlichen Gemeinschaft ausschließt. Myškin erinnert sich, dieses Ausgeschlossenensein seinerzeit in der Schweiz ähnlich wie Ippolit erfahren und empfunden zu haben⁵¹⁶), ohne daß er das damals hätte artikulieren können. Zudem hat Myškin sich intensiv mit dem Problem des Todes im Zusammenhang mit der Todesstrafe befaßt und dabei versucht, sich in die Gedanken und Gefühle eines zum Tode Verurteilten hineinzusetzen⁵¹⁷). Er hat daher zum Tod und zum Sterben ein besonderes, bewußtes Verhältnis und ist dadurch Ippolit näher als andere.

Ippolit weiß, daß der Fürst (den er fast nur aus Erzählungen kennt) gerade die duldsame, demütige Einstellung vertritt, die er vor allem ablehnt. Deshalb richtet er seine "Erklärung" mit besonderem Nachdruck an ihn. Er wendet sich auch sonst, ungeachtet seiner gehässigen Ausfälle, in für ihn wichtigen Augenblicken und mit wesentlichen Fragen mit auffallender Bevorzugung an ihn. Vor seinem Selbstmordversuch nimmt er von ihm Abschied, und zwar mit den Worten: "Ich verabschiede mich von einem Menschen" (wobei im Russischen "Mensch" großgeschrieben ist)⁵¹⁸). Später (nachdem der Versuch ja fehlgeschlagen ist) fragt er Myškin ironisch, wie er denn sterben sollte, damit es sich möglichst "tugendhaft" ausnehme. Myškin antwortet ihm: "Gehen Sie an uns vorüber und verzeihen Sie uns unser Glück".⁵¹⁹)

Bezeichnend ist der frappierende und erschütternde Eindruck, den das Holbeinsche Christus-Gemälde bei beiden hinterläßt. Sie empfinden es beide als Anfechtung des Glaubens⁵²⁰). Bei Myškin führt das natürlich zu keinem ernsthaften Zweifel. Es ist indessen ein Beleg dafür, daß im Denken Ippolits trotz seines Unglaubens Christus durchaus eine Bedeutung hat. Das kehrt bei fast allen Gestalten Dostoevskijs, die das Menschgottum vertreten, wieder, zum Teil in noch ausgeprägterer Form.

8.3.2. Ivan Karamazov

8.3.2.1. Der "euklidische" Verstand gegen die Theodizee

Die Auflehnung Ippolits gegen die Weltordnung und die Absage an eine ewige Harmonie, die mit Leiden erkaufte wird, kehrt wieder bei Ivan Karamazov. Ivan ist die Gestalt Dostoevskijs, die diese mit der Theodizee verknüpften Probleme am gründlichsten durchdenkt, mit unerbittlicher Konsequenz, und für dessen Leben die Resultate seines Denkens existentielle Bedeutung gewinnen.

Ivan legt seine Auffassung ausführlich dar in seinem langen Gespräch mit seinem gläubigen Bruder Alëša. Hat er sich in vorangegangenen Diskussionen lediglich als Atheist gezeigt, also Gott und die Unsterblichkeit negiert, so erläutert er nun vor Aleša, worin sein Atheismus besteht, sofern es einer ist, und worin er begründet ist.

Ivan schließt die Existenz Gottes hier nicht kategorisch aus⁵²¹⁾. Die Gottesidee, der Gedanke der Notwendigkeit Gottes, scheint ihm so "heilig", "rührend" und "weise", daß es ein Wunder ist, daß er in einem so "wildem und bösen Tier", wie es der Mensch ist, hat entstehen können. Um zum Kern seiner Anschauungen und Probleme zu kommen, kann Ivan die Gottesfrage - ob Gott den Menschen oder der Mensch Gott erschaffen hat - ausklammern, er muß es sogar, da er sie ja nicht definitiv beantworten kann.

Ivan geht aus von der Voraussetzung seines "euklidischen" Verstandes. Seine euklidische Beschaffenheit ist eine Tatsache, hinter die er nicht zurückgehen kann. Die ganze Welt ruht auf den Prinzipien der euklidischen Geometrie, und wo dies nicht der Fall wäre, wäre auch die Grenze menschlichen Fassungsvermögens erreicht. Umso weniger kann Ivan Fragen der Existenz und des Wesens Gottes entscheiden, Fragen, die dem "dreidimensionalen" Verstand des Menschen einfach unangemessen sind. Ivan ist bereit, nicht nur die Existenz, sondern auch die Allweisheit Gottes einzuräumen und ebenso eine sinnvolle Weltordnung und die ewige Harmonie, aber er verweigert dieser "göttlichen Welt" seine Zustimmung. "Nicht Gott nehme ich nicht an, ... ich nehme die von ihm geschaffene Welt, die göttliche Welt nicht an und kann mich nicht bereiterklären, sie anzunehmen."⁵²²⁾ Selbst unter der Annahme eines zu erwartenden Weltfinales, das in

einer Harmonie endete, die alle Leiden aufwöge, alle Widersprüche und Rätsel auflöste und im Nachhinein alle Übel gerechtfertigt erscheinen ließe, weist Ivan die Welt zurück: auch das ewige Paradies vermöchte nicht, ihn zu versöhnen mit den zuvor erduldeten Leiden der Menschheit.

Er stellt die Leiden der Kinder heraus, nicht nur, um seine Argumentation abzukürzen, sondern vor allem, um sie eindeutig und unwiderlegbar zu machen⁵²³). Er will die Leiden Unschuldiger anführen, bei denen es sich daher verbietet, etwa von Sühne und Läuterung zu sprechen. Hierbei kommen nur Kinder in Frage (etwa im Alter von bis zu sieben Jahren). Sie sind noch rein und frei von Sünde, sie wissen davon noch gar nicht, sie haben nicht, wie die Erwachsenen, vom "Apfel gegessen und Gut und Böse erkannt"⁵²⁴). Ihre Leiden sind also unverdient. Sie anzusehen als Sühne für die Schuld der Väter ist für Ivan ein Gedanke, der "nicht von dieser Welt" ist und daher dem menschlichen Herz unverständlich bleiben muß. Es ist nicht zuzulassen, daß ein Unschuldiger für einen anderen leidet⁵²⁵). Ivan schildert eine Reihe grausamster Kindesmißhandlungen anhand seiner Sammlung diesbezüglicher Zeitungsmeldungen. Mag man im Hinblick auf einen sich ständig wiederholenden Sündenfall (das Essen des Apfels, das Rauben des Feuers vom Himmel) eine Erklärung der Leiden der Erwachsenen darin finden, daß sie selbst verschuldet seien⁵²⁶), so gilt dies mitnichten für die Kinder. Selbst eine allumfassende, ewige Harmonie, die eine Versöhnung aller Menschen und die Erkenntnis des Sinnes all dieser Leiden in sich begriffe und die die Hoffnung aller Religionen ist, könnte die Leiden der Kinder nicht wiedergutmachen. Ivan will sich nicht abfinden mit dem Bild, das ihm sein "euklidischer" Verstand vom Leben vermittelt. Er kann nicht einfach als Tatsache hinnehmen, daß es "das Leiden gibt, daß es keine Schuldigen gibt, daß alles auseinander unmittelbar und einfach hervorgeht, daß alles fließt und sich ausgleichen wird"⁵²⁷).

Ivan will Zeuge der "Vergeltung" noch auf Erden werden. Für die Leiden der Kinder gibt es jedoch überhaupt keine denkbare Lösung. Sie können nicht gesühnt werden, denn keinerlei Bestrafung oder Rache kann sie ungeschehen machen. Die Frage, weshalb sie erforderlich sein sollten, um die ewige Harmonie zu erkaufen, kann nie eine befriedigende Antwort finden. Ivan verweigert dieser Harmonie,

selbst wenn sie den verborgenen Sinn all dessen offenbaren sollte, im voraus seine Zustimmung. Er verbietet es sich, mit einzufallen in den Ruf: "Gerecht bist Du Herr, denn geoffenbart haben sich Deine Wege!"⁵²⁸⁾ Denn selbst dieses Paradies ist nicht die unge-, sühnten und nicht zu sühnenden Tränen eines Kindes wert, die zu verzeihen niemand das Recht hat⁵²⁹⁾. Die Bestrafung seiner Peiniger vertrüge sich ohnehin nicht mit der Harmonie, die doch das Ende aller Leiden bedeuten sollte. Ivan verwirft sie "aus Liebe zur Menschheit". Die Harmonie rechtfertigt nicht die unermesslichen Leiden, mit denen sie erkaufte werden soll. Der Eintritt ist zu teuer bezahlt. Ivan lehnt, wie er sagt, nicht Gott ab, sondern gibt ihm nur die "Eintrittskarte" zurück⁵³⁰⁾.

Mit dem Hinweis auf Christus als dem Wesen, das allein alles verzeihen kann (und worin im Grunde die ganze Erwiderung Alešas besteht), gibt Aleša Ivan den Anlaß zur Erzählung seines "Poems", des "Großinquisitors". In dessen Aussagen läßt Ivan zweifellos eine Reihe eigener Gedanken einfließen. Denn "hinter dem Großinquisitor steht...die euklidische Vernunft."⁵³¹⁾ Dennoch ist er mit Ivan nicht zu identifizieren. Ivan teilt mit ihm die grundsätzliche Einschätzung des Wesens der Menschen und ihrer Situation, in der sie ihre Freiheit und Autonomie mit ihrem Unglück bezahlen⁵³²⁾. Aber das Ziel des Großinquisitors muß er konsequenterweise ablehnen, es besteht ja wiederum in nichts anderem als in einer durch Leiden erkaufte Harmonie.

Ivans Absage an die ewige Harmonie entspricht derjenigen Ippolits. Allerdings führt er andere, gewichtigere Gründe ins Feld. Ippolit geht zunächst von seinem eigenen Schicksal aus und revoltiert gegen die Natur. Ivans Protest richtet sich gegen die Weltordnung, wo sie nicht durch den unabänderlichen Gang natürlicher Prozesse, sondern durch menschliches Verhalten bestimmt ist. Die Leiden, die Ivan aufzählt, sind kein unabwendbares, grundsätzlich allen gemeinsames Schicksal wie der Tod, sondern allesamt von Menschen verursacht. Der Großinquisitor rechtfertigt sich ja damit, gerade dergleichen (die "Anthropophagie") verhindern zu wollen. Ihn läßt Ivan seinen eigenen, zentralen Gedanken aussprechen in dem an Christus gerichteten Vorwurf, die Menschen diesem Unglück, als Folge ihrer Freiheit, ausgeliefert zu haben.

8.3.2.2. "Alles ist erlaubt"

Wenn Ivan in seinem Gespräch mit Aleša die Existenz Gottes hypothetisch gelten läßt, so hat dies für ihn vor allem eine rhetorische Bedeutung. Er stößt so schneller vor zum Kern seines Problems. In der Praxis ist er Atheist, da er nicht nur in Gott nicht den Maßstab seines Handelns findet, sondern ihn vielmehr gerade aus der Nichtexistenz Gottes ableitet: ohne Gott und Unsterblichkeit gibt es keine Tugend, und "es ist alles erlaubt". Gerade diese Aussage, die den Menschen als freies, an nichts gebundenes, autonomes Wesen behauptet, bestreitet auf jeden Fall seine sittliche Autonomie. Ivan geht damit hinter die Ethik Kants zurück. Für Kant besteht der kategorische Imperativ tatsächlich unabhängig von der (von ihm keineswegs geleugneten, sondern vielmehr postulierten) Existenz Gottes. Die Autonomie besteht darin, daß die Frage der Existenz Gottes für die Ethik gleichgültig ist. Das moralische Gesetz ist als unhintergebares Faktum der Vernunft in allen Menschen gegeben, es bleibt von der Gottesfrage unberührt. Für Ivan gewinnt Gott eine ungleich größere Bedeutung, denn für ihn hängen Tugend und Sittlichkeit allein an Gott, sie werden hinfällig, sofern Gott nicht existiert. Wenn Ivan aus der Nichtexistenz Gottes den Satz ableitet, alles sei erlaubt, so beweist er damit für sich selbst das Fehlen sittlicher Autonomie.⁵³³⁾

Aleša fragt Ivan, ob es denn dem Menschen zustünde, zu entscheiden, welcher der Mitmenschen würdig zu leben sei und welcher nicht. Ivans Antwort ist bezeichnend, er betrachtet diese Frage gar nicht erst unter dem Gesichtspunkt der "Würdigkeit" und sagt, sie werde von den Menschen meist nach ganz anderen, "viel natürlicheren" Kriterien entschieden. Das Recht, den Tod eines anderen zu wünschen, behält er sich ausdrücklich vor⁵³⁴⁾.

Ivan setzt diese Gedanken nicht selbst in die Tat um. Dies besorgt sein Halbbruder Smerdjakóv, der mit seinem Denken vertraut und gewissermaßen sein Schüler ist und der sich auf indirekte und subtile Weise vor seiner Tat der stillschweigenden Zustimmung Ivans vergewissert. In Smerdjakov verkörpern sich Ivans niedrige Instinkte und Wünsche. Er versteht sich als Erfüllungsgehilfe Ivans. In ihrer letzten, entscheidenden Aussprache beruft sich Smerdjakov - völlig zu Recht - darauf, genau nach Ivans Grundsätzen gehandelt zu haben: daß "alles erlaubt" sei, "das haben Sie mich...gelehrt,

denn Sie haben mir damals vieles davon gesagt: weil es den unendlichen Gott nicht gibt, gibt es auch keine Tugend"⁵³⁵).

8.3.2.3. Universales und individuelles Menschgottum

Ivan hat in der Tat die Idee eines universalen Menschgottums. Am Rande des Wahnsinns während seiner Teufelsvision unmittelbar nach dem letzten Gespräch mit Smerdjakov kommt ihm sein "Poem" "Geologische Umwälzung" in den Sinn. Allerdings scheint es ihm, als referierte es ihm sein Gegenüber, als legte ihm der Teufel den eigenen Gedankengang dar. Zuerst müsse man vor allem die Idee Gottes in den Menschen zerstören: "Das ist es, womit man die Sache in Angriff nehmen muß!"⁵³⁶). Wenn sich die gesamte Menschheit einmal von Gott los-sagen wird, was sich in Analogie zu den geologischen Perioden voll-ziehen könnte, dann brechen von selbst die ganze frühere Weltan-schauung und alle Sittlichkeit zusammen, und es beginnt etwas voll-ständig Neues. Die Menschen werden einander lieben und sich zusam-menschließen, das Leben genießen und bis zur Neige auskosten, da es keine Unsterblichkeit gibt. Mit seinem Willen und Wissen wird der Mensch die Natur beherrschen. Er wird von "göttlichem, titani-schem Stolz" erfüllt sein, und "es wird der Menschgott erscheinen". Dieser Stolz bestimmt seine ganze Haltung. Ausdruck desselben ist es, daß der Mensch sich damit abfindet, "daß das Leben ein Augen-blick ist", und "er wird den Tod stolz und ruhig, wie ein Gott, hin-nehmen". Während sich vorher alle Hoffnung auf das Jenseits rich-tete, konzentriert sich dann alles auf das diesseitige Leben, das sich gerade durch das Bewußtsein seiner "Augenblicklichkeit" ver-dichtet und um vieles an Intensität gewinnt⁵³⁷).

Diese Schilderung erinnert an Versilovs Vision⁵³⁸)., Ein wesentlicher Unterschied ist jedoch der, daß hier Menschgötter beschrieben wer-den, die den Gedanken an ihre Sterblichkeit zu ertragen vermögen und deren Leben nicht vom dadurch bewirkten Schmerz beherrscht wird.

Ob und wann dieses universale Menschgottum eintreten wird, ist in-dessen nicht abzusehen. Es können allerdings einzelne "Menschgötter" auftreten (in Ivans Einbildung entwickelt hier der Teufel Ivans Gedanken weiter). Diese Menschen, die schon jetzt die Wahrheit er-kennen (d.h. sich vom Glauben an Gott lösen), haben das Recht, ihr Leben "nach den neuen Prinzipien" einzurichten, ganz nach eigenem Belieben. "In diesem Sinne" ist ihnen "alles erlaubt"⁵³⁹). Jeder

"neue Mensch" dieser Art kann ein "Menschgott" werden, selbst wenn er der einzige wäre. Er darf jede "moralische Schranke des früheren Sklavenmenschen" überschreiten, er ist keinem Gesetz unterworfen: "Für einen Gott existiert kein Gesetz! Wo Gott steht, da ist schon Gottes Platz!"⁵⁴⁰⁾

Dieser Menschgott steht ebenso wie der napoleonische Übermensch Raskol'nikovs außerhalb und jenseits aller Moral. Im Vergleich zu diesem hat Ivans Menschgott aber eine metaphysische Dimension gewonnen. Hier geht es nicht um gesellschaftlichen Fortschritt oder große wissenschaftliche Errungenschaften, sondern darum, wie sich der Mensch hinsichtlich der Grundbedingungen seiner endlichen Existenz verhält. Die stolze Haltung, die er angesichts des Todes einnimmt, zeichnet ihn aus als Menschgott⁵⁴¹⁾.

8.3.2.4. Die Inkonsequenz des sittlichen Anspruchs Ivans

Ivans These, alles sei erlaubt, geht hervor aus seiner Negation Gottes. Der Wegfall von Tugend und Moral ist für ihn damit verbunden, da es ein von Gott unabhängiges, autonomes menschliches Sittengesetz für ihn ja nicht gibt. Der Mensch ist so vollkommen frei - jedoch nur im negativen Sinne, nicht zu positiver sittlicher Selbstbestimmung.

Der Realisierung der Maxime, derzufolge alles erlaubt ist, durch Smerdajkov unter Berufung auf Ivan löst bei diesem schließlich doch Entsetzen aus. Er hat es weder in seinen praktischen noch in seinen theoretischen Konsequenzen durchdacht. Es verträgt sich nicht mit den Einwänden, die er gegen "Gottes Welt" vorbringt. Wenn tatsächlich "alles erlaubt" ist, so muß sich das auch auf alle Mißhandlungen erstrecken, die die Menschen einander zufügen, die von Kindern eingeschlossen. Denn davon, daß diese Erlaubnis nur für bestimmte Taten und für einen bestimmten Personenkreis (die Menschgötter) gelten soll, sagt Ivan nichts (abgesehen von den Äußerungen des "Teufels" über die Sonderstellung der einzelnen Menschgötter). Ivan rebelliert gegen die Welt aufgrund eines sittlichen Anspruchs, dessen Hinfälligkeit er selbst proklamiert hat. Damit entzieht er seiner Auflehnung Glaubwürdigkeit und Berechtigung.

Ivans Verhalten straft seine Negation der Moral zumindest teilweise Lügen, da er durchaus sittliches Empfinden hat. So schämt er sich zutiefst seines Verhaltens während seiner letzten Nacht im Hause

seines Vaters und seiner darauffolgenden Abreise, mit der er den Mord sanktioniert, und nennt sich selbst einen "Schuft"⁵⁴²). Er bekennt sich am Ende zu seiner Mitschuld an der Tat, ohne jedoch seine theoretischen Überzeugungen geändert zu haben. Seine weitere Entwicklung nach seinem physischen und psychischen Zusammenbruch bleibt offen.

8.3.3. Der Selbstmord

Der Selbstmord hat Dostoevskij immer wieder beschäftigt. In den meisten Fällen ist er für ihn eine Folge des fehlenden oder verlorengegangenen Glaubens, Ausdruck der desolaten Seelenverfassung des Menschen angesichts des so sinnentleerten Daseins. In anderen Fällen dagegen bekundet sich darin die Empörung gegen Gott oder, wie bei Kirillov ("Die Dämonen") der Wille, die vollständige Autarkie des Menschen, seine "Göttlichkeit", unter Beweis zu stellen.

Dostoevskij behandelt dieses Thema ausführlich und mehrmals im "Tagebuch eines Schriftstellers"⁵⁴³). Ihn bewegt unter anderem der bekannt gewordene Selbstmord der Tochter Alexander Herzens. Er denkt nach über die Gründe, die die siebzehnjährige zu diesem Schritt und dazu, sich von den Hinterbliebenen mit einem so ironisch-boshaften Schreiben zu verabschieden, getrieben haben könnten. Dostoevskij sieht darin vor allem eine Auswirkung der geistigen Umgebung, in der das Mädchen aufgewachsen ist. Im Hause Herzens hat sie natürlich keine religiöse Erziehung genossen. Dostoevskij vermutet, daß sie gegen das, was man sie lehrte, keinen "bewußten Zweifel" hegte, vielmehr alles "aufs Wort glaubte, daß sie aber offenbar ein tiefes inneres Ungenügen empfand und im Gegensatz zu der "Geradlinigkeit" (прямолинейность), die sie im Denken ihres Elternhauses vorfand, das Bedürfnis "nach etwas Komplizierterem" entwickelte. "So starb sie einfach an 'kalter Finsternis und Langeweile'", an Schwermut und an der "Ziellosigkeit" ihres Lebens. Unbewußt hat sie demnach die geistig-seelische Unterforderung durch die "Geradlinigkeit" gespürt, ohne sich darüber Rechenschaft zu geben⁵⁴⁵).

Dostoevskij fügt an diese Erörterungen die (fiktiven) Aufzeichnungen eines Selbstmörders an, der sich aus Überzeugung, d.h. im vollen Bewußtsein seiner Gründe und nach rationalen Erwägungen das Leben nimmt ("natürlich eines Materialisten"). Dieser "logische

Selbstmörder" lehnt sich auf gegen die Natur, die ihn geschaffen und mit Erkenntnisfähigkeit ausgestattet und somit dem Leiden preisgegeben hat. Auch er verweigert die Zustimmung zu der verkündeten "Harmonie des Ganzen", natürlich wiederum aus anderen Gründen als Ivan und auch als Ippolit. Letzterem steht er allerdings näher. Denn das Problem des Selbstmörders ist ebenfalls das der Sterblichkeit des Menschen. Die "Harmonie" kann er weder verstehen noch ihrer auf Dauer teilhaftig werden. Daher betont er, daß sie ihn nichts angehe. Nach seinem Tode wäre ihm ihr Fortbestehen ohnehin gleichgültig. Er zöge es vor, wenigstens das kurze Leben glücklich zu verbringen. Daran hindert ihn jedoch die Erkenntnis, die das Leiden impliziert. Der Gedanke an ein in Zukunft vielleicht mögliches Glück der Menschheit auf der Grundlage eines nach Vernunftprinzipien eingerichteten Lebens ist für ihn nicht nur illusorisch, sondern in zweifacher Hinsicht beleidigend: einerseits im Hinblick auf die Jahrtausende von Leiden, die die Menschen vorher zu erdulden hatten, und andererseits deshalb, weil das endlich erreichte Glück sofort wieder der Vernichtung anheimfiele. Dem Selbstmörder bleibt so nur übrig, die von der Natur gestellten Daseinsbedingungen zu verwerfen, zumal ihm die Natur den Verstand gegeben hat, der ihn zu dieser Haltung führen muß. Da er nicht die ganze Natur vernichten kann, will er wenigstens seinem eigenen Leben ein Ende setzen, als Ausdruck seines Unwillens, seiner "Langeweile", ein Dasein voller Leiden zu ertragen, für das niemand die Schuld trägt⁵⁴⁶).

Dostoevskijs Anliegen hierbei ist es, die Unabdingbarkeit des Glaubens an die Unsterblichkeit ex contrario zu beweisen. Der in sich schlüssige Gedankengang des logischen Selbstmörders soll belegen, daß all seine Konsequenzen zwingend aus dem Fehlen dieses Glaubens folgen. Er ist die "höchste Idee auf Erden", und wie die Unsterblichkeit für den Sinn des Lebens konstitutiv ist, ist der Glaube daran unerläßlich dafür, diesen Sinn erfüllen zu können. Wer ihn nicht hat, kann, sofern er geistig nur etwas über dem Tier steht, auf die daraus resultierende Absurdität des Lebens nur mit Selbstmord reagieren. Dostoevskij identifiziert sich völlig mit den Schlußfolgerungen des Selbstmörders, nur nicht mit seiner Prämisse. Aus der Unentbehrlichkeit der Idee der Unsterblichkeit für den Menschen leitet er das Postulat ihres tatsächlichen Bestehens ab⁵⁴⁷).

Die Darlegungen des Selbstmörders, die Verabsolutierung der Natur als Schöpferin allen Lebens entsprechen dem "atheistischen Naturalismus", den Herzen vertreten hat⁵⁴⁸⁾ und dessen Konsequenzen Dostoevskij ja auch vor Augen führen will. Für ihn ist das Dasein unter den Bedingungen von Herzens Weltverständnis inakzeptabel. Der endliche, sterbliche, wenn auch autonome Mensch, der nur den blinden Naturgesetzen unterworfen ist, kann für ihn nicht, wie für Herzen, desungeachtet Selbstzweck und Ziel der Geschichte sein. Dem mit seiner Sterblichkeit konfrontierten Menschgott bleibt nur die Möglichkeit des Selbstmords, um die Zumutung des ihm ohne eigenes Zutun aufoktroierten sinnlosen Lebens zu beenden. Darin bestünde seine einzige autonome, menschgöttliche Handlung⁵⁴⁹⁾.

8.4. Die Gestaltung des Menschgottums in den "Dämonen"

In den "Dämonen" gewinnt der Selbstmord noch eine andere, metaphysische Dimension. Die "Dämonen" sind neben den "Brüdern Karamazov" das Werk, in dem Dostoevskij die Philosophie des Menschgottums am eindringlichsten in ihrer theoretischen und praktischen Durchführung veranschaulicht. Historischer Hintergrund des Geschehens ist die Ermordung des Studenten Ivanov (im Roman Šatov) durch Nečáev (P. Verchovenskij) und seine Komplizen, hauptsächlich, weil sich Ivanov von der revolutionären Bewegung losgesagt hatte. In der Beschreibung dieses konspirativen Zirkels und der dort vorherrschenden Ideen verarbeitet Dostoevskij seine eigenen Erfahrungen, die größtenteils noch aus der Zeit seines Verkehrs im Petraševskij-Kreis herrühren⁵⁵⁰⁾.

Die wichtigsten in dem Roman agierenden Personen (Petr Verchovenskij, Stavrogin, Kirillov, Šatov) kehren zu dem Zeitpunkt, zu dem die Erzählung einsetzt, entweder gerade aus dem Ausland (der Schweiz) zurück oder haben zumindest vorher dort einige Zeit verbracht. Die häufig in den Ablauf der Handlung, vor allem aber in den Gang der Gespräche noch hineinreichende Vorgeschichte hat sich vorwiegend in der Schweiz zugetragen. Dies betrifft in erster Linie die bedeutende Rolle, die Stavrogin für alle mit ihm in Berührung gekommenen Personen spielt.

8.4.1. Der Nihilismus des Nikolaj Stavrogin

Stavrogin nimmt im Roman eine zentrale Stelle ein, in ihm ist der "Knoten"⁵⁵¹⁾. Er vertritt nicht eine bestimmte Philosophie, er ist Nihilist in dem Sinne des Wortes, daß er sich an nichts, auch an keine Idee, gebunden fühlt. Seine Bedeutung besteht in seiner Fähigkeit, nichtsdestoweniger anderen Menschen Ideen, und zwar zur gleichen Zeit durchaus entgegengesetzte, einzupflanzen. Šatov hält ihm dies vor. Er referiert ihm die Gedanken, die er selbst bei ihm gelernt hat - nämlich den Glauben an Gott, das Vaterland, die Ansicht, daß der römische Katholizismus der dritten Versuchung des Teufels erlegen sei sowie die Unentbehrlichkeit des Glaubens an Christus für Stavrogin auch gegen alle Logik. Zum Teil gibt Šatov damit wortgetreu Dostoevskijs eigene Auffassungen wieder, die so ausgerechnet in den Mund Stavrogins gelegt werden, eines Menschen, der sich ausdrücklich zum Atheismus bekennt. Nicht nur Šatov, auch Kirillov ist Stavrogin geistig verpflichtet und hat von ihm eine ganz andere Lehre erfahren, die er selbst weiterentwickelt zu einer Form des Menschgottums, die praktisch von ihm die Konsequenz des Selbstmords fordert⁵⁵²⁾.

Die Gleichgültigkeit, mit der Stavrogin den von ihm einst verbreiteten Anschauungen ungeachtet der Wirkung, die er damit erzielt hat, gegenübersteht, erstreckt sich auch auf seinen ethischen Standpunkt, den ihm ebenfalls Šatov vorhält. Er sieht zwischen wollüstigen Ausschreitungen und Heldentaten keinen "Unterschied in der Schönheit"⁵⁵³⁾. Im ethischen Bereich wie im theoretischen vertritt er eine vollkommene Willkür, die sich an keine konstante Wertskala, weder eine von außen noch eine selbst gesetzte, bindet. Kirillov umschreibt die darin liegende Unbestimmtheit Stavrogins mit den Worten: "Wenn Stavrogin glaubt, dann glaubt er nicht, daß er glaubt.⁵⁵⁴⁾ Und wenn er nicht glaubt, dann glaubt er nicht, daß er nicht glaubt."

Stavrogin führt ein sinnlos-ausschweifendes Leben, nicht frei von sadistischen Neigungen. Seine Selbstbezichtigung in seiner Beichte vor Tichon⁵⁵⁵⁾ ist zu sehr von dem Gedanken an ihre Wirkung auf künftige Leser und von Gefühlen der Eitelkeit beherrscht, um tatsächlich aufrichtig sein zu können. Die Prophezeiung Tichons, Stavrogin werde, um den Plan der öffentlichen Bekanntgabe seiner Beichte nicht ausführen zu müssen, sich in ein neues Verbrechen stürzen,

bewahrheitet sich zumindest teilweise. Er trägt in ähnlicher Weise wie Ivan Karamazov die Schuld an einem Mord (bzw. mehreren), er erteilt de facto sein Einverständnis und damit den Auftrag⁵⁵⁶). In seinem Schreiben an Daša legt er ein ehrliches Bekenntnis ab. Es ist Zeugnis der von ihm empfundenen Sinn- und Ziellosigkeit seines Lebens. Er könne nicht in so hohem Grade an eine Idee glauben wie Kirillov, er habe nur Verneinung hervorgebracht, und selbst diese sei ohne Substanz, "kleinlich und schlaff" geblieben⁵⁵⁷). Sogar wenn er Selbstmord beginge, wäre dies keine aufrichtige Handlung, sondern nur ein neuer Betrug. Die darin bekundete "Hochherzigkeit" wäre wiederum nur zur Schau gestellt und nicht echt. Stavrogin endet allerdings dennoch mit Selbstmord.

Stavrogin ist Atheist, aber kein ausdrücklicher Verfechter des Menschgottums. Seine Indifferenz läßt einen positiven, dezidierten philosophischen Standpunkt gar nicht zu. Für ihn ist gerade das Fehlen eines solchen sowie überhaupt jedes Wertmaßstabes charakteristisch.

8.4.1.1. Exkurs: Nikolaj Spešněv (1821-1882) als Vorbild für Stavrogin? Diskussion des Anthropotheismus bei Spešněv

Als Vorbild für die zum Teil rätselhafte Gestalt Stavrogins hat man Bakunin und, überzeugender, Nikolaj Spešnev vermutet⁵⁵⁸).

Spešnev war nach seiner Rückkehr von einem Auslandsaufenthalt Mitglied des Petraševskij-Kreises und wurde zusammen mit Dostoevskij zum Tode verurteilt. Er hat zeitweise einen beträchtlichen Einfluß auf ihn ausgeübt⁵⁵⁹). Tatsächlich lassen sich gewisse Gemeinsamkeiten der Äußerungen Stavrogins mit Gedanken Spešnevs nicht von der Hand weisen. So negiert auch Spešnev jede objektive Wertskala, wenn er sowohl ästhetische als auch ethische Kategorien lediglich auf Geschmacksurteile zurückführt. Spešnev bezieht in seinem zweiten Brief an den polnischen Emigranten Chojecki vor allem Stellung zum Anthropotheismus. Er nennt ihn eine "Doktrin", "eine große und charakteristische Tatsache unserer Zeit", die aber mitnichten ein endgültiges Resultat, sondern allenfalls eine Lehre von vorübergehender Bedeutung sei. Schon er sieht, wie später Sergej Bulgakov, ihren Ursprung im deutschen Idealismus: "Die deutsche Philosophie, angefangen von Fichte...zielt nur auf den Anthropotheismus"⁵⁶⁰). Jedoch ist dieser, die Vergottung des Menschen, erst der Weg zur vollständigen Absage an die Religion. Denn er ist selbst durchaus

religiösen Charakters: "Der Anthropotheismus ist auch eine Religion, nur eine andere."⁵⁶¹⁾ Der Gegenstand der Vergottung hat sich geändert, nicht die Tatsache als solche. An die Stelle des Gottmenschen ist der Menschgott getreten. Für Spešnev handelt es sich dabei aber kaum um mehr als eine Umstellung der Worte. Der christliche Gott wird als ein Wesen mit menschlichen Zügen vorgestellt, "nach dem Bild und Gleichnis des Menschen"⁵⁶²⁾. Deshalb können die von diesem Wesen ausgehenden Gesetze und Vorschriften nicht andere als menschliche sein. Insofern besteht zum Anthropotheismus kein wesentlicher Unterschied. Denn die Menschheit oder "der Mensch" ist für das Individuum (sofern es mit "dem Menschen" nicht identisch ist) ebenso eine fremde, ihm äußerliche Autorität. Der Anthropotheismus hat dem Christentum allerdings voraus, daß der ganze Mensch "ohne Rest" vergottet wird und nicht bloß eine immaterielle, rein geistige Abstraktion desselben, was die übertriebene Askese und Ablehnung alles Körperlichen zur Folge hatte. Wäre der Anthropotheismus etwa im 15. Jahrhundert entstanden, so hätte er in dieser Hinsicht eine grundlegende Änderung der ganzen Lebensführung auslösen können. Inzwischen ist dieses Resultat auf andere Weise erreicht worden. Das lutheranische Christentum hat die Askese überwunden, so daß der Anthropotheismus auch hier keinen Fortschritt darstellt. Er ist die "zweite Himmelfahrt des Gottmenschen oder des Menschgottes, der der Legende zufolge auch seinen Körper mit sich in den Himmel genommen hat"⁵⁶³⁾.

Die Einwände Spešnevs gegen das Menschgottum laufen zum Teil auf die schon bekannten Stirners hinaus, den er nicht ausdrücklich nennt. Seine Kritik hat jedoch einen zusätzlichen Aspekt. Er erklärt den Anthropotheismus nicht lediglich ebenfalls für eine Religion, "nur eine andere", sondern stellt ihn auf eine Stufe mit dem Gottmenschentum. Den Unterschied zwischen beiden reduziert er nahezu völlig auf einen rein sprachlichen, den der Wortstellung. In dieser Nivellierung des von der russischen Philosophie als so scharf empfundenen Gegensatzes liegt, von seiner Warte aus gesehen, gar nicht mal eine Verkennung des Problems. Sie ist vielmehr eine Folge seines ganz konsequenten Atheismus', der in Christus einen gewöhnlichen Menschen sieht, dessen Vergottung somit nichts anderes ist als die jedes anderen Menschen auch.

Es ist anzunehmen, daß Spešnev ähnliche Gedanken im Petraševskij-

Kreis in Dostoevskijs Beisein geäußert hat⁵⁶⁴). Die Indifferenz hinsichtlich moralischer Kriterien findet sich bei Stavrogin jedenfalls auch, sie erfaßt bei ihm allerdings zusätzlich den theoretischen Bereich. Fest steht, daß Dostoevskij die Erfahrungen, die ihn für die Ideen und das geistige Umfeld des Menschgottums so hell-sichtig werden ließen, bei den Petraševcen gewonnen hat, da bei ihren regelmäßigen Zusammenkünften das westeuropäische Gedankengut, das man unter dieses Vorzeichen subsumieren könnte, diskutiert sowie die entsprechende Literatur ausgetauscht wurde.

8.4.2. Aleksej Kirillov

8.4.2.1. Der Selbstmord als Akt des Eigenwillens (своеволие)

Die Gestalt Dostoevskijs, die das Menschgottum theoretisch vertritt und der Theorie entsprechend praktisch zur Vollendung führt, ist der Ingenieur Kirillov in den "Dämonen".

Die Konsequenz, die seine Idee ihm abverlangt, ist die des Selbstmords. Gerade für Kirillov hängen die Fragen der Existenz Gottes, der Unsterblichkeit und des Selbstmords ganz eng zusammen. Er denkt nach über das Verhältnis der Menschen zum Selbstmord, er sucht nach den Gründen, die sie hiervon abhalten. Diese liegen seiner Ansicht nach in zwei Vorurteilen. Das eine ist der Schmerz, das andere, größere, "jene Welt", das Jenseits⁵⁶⁵), nicht in Form einer Bestrafung, sondern einfach als Faktum. Er geht darauf nicht näher ein.

Der Schmerz ist eine Illusion. Den Ausschlag gibt die Angst davor, obwohl er gar nicht eintreten wird: ein schwerer Stein, der einen erschlägt, wird keinen mehr hervorrufen⁵⁶⁶). Der einzige Schmerz besteht in dieser unberechtigten Angst. Wer diese besiegt und sich davon befreit, "wird selbst Gott". "Jener Gott" wird dann nicht mehr da sein - denn er ist nur da in Gestalt des "Schmerz(es) der Angst vor dem Tode", er ist ebensowenig real wie der Schmerz in der Angst vor dem Stein: "Im Stein ist kein Schmerz, aber in der Angst vor dem Stein ist Schmerz."⁵⁶⁷)

Kirillov predigt den "neuen Menschen", den eines realisierten universalen Menschgottums, dessen Bild auch der Teufel Ivan Karamazovs entwirft⁵⁶⁸). Dieser Mensch wird "glücklich und stolz" sein und seinem Leben gegenüber gleichgültig: "Wem es gleichgültig sein wird, ob er lebt oder nicht, der wird der neue Mensch sein." Da-

durch konstituiert sich seine vollständige Freiheit: "Die ganze Freiheit wird es dann geben, wenn es gleichgültig wird, ob man lebt oder nicht."⁵⁶⁹⁾

Derzeit beruht das Leben auf einem Betrug, den die Menschen nicht durchschauen. Sie lieben es, obwohl es aus Schmerz und Angst besteht, und sind unglücklich. Wer den Mut zum bewußten Selbstmord aufbringt, d.h. sich tötet, um damit seine Überwindung der Angst zu bekunden, der hat das Geheimnis des Betruges erkannt und wird im selben Augenblick Gott. Für Kirillov ist das nicht eine leichtfertige Idee, die ihn nichts gekostet hätte. Sein ganzes Denken kreist unentwegt um die Gottesfrage. Er bekennt, davon nicht loskommen zu können: "Mich hat Gott das ganze Leben gequält", sagt er, und das sind Dostoevskijs eigene Worte⁵⁷⁰⁾.

In seinem letzten Gespräch, das seinem Selbstmord unmittelbar vorangeht, spricht Kirillov von der Unmöglichkeit, angesichts des Gedankens der Notwendigkeit Gottes - im Sinne der Unentbehrlichkeit - bei gleichzeitiger Einsicht in seine Nichtexistenz am Leben zu bleiben: "Gott ist notwendig, und deshalb muß er sein.-...Aber ich weiß, daß es ihn nicht gibt und nicht geben kann.-...Verstehst du nicht, daß ein Mensch mit zwei solchen Gedanken nicht am Leben bleiben kann?"⁵⁷¹⁾

In seiner gegenwärtigen physischen Gestalt kann der Mensch ohne Gott nicht auskommen. Der Atheismus ist für Kirillov nun aber eine evidente Wahrheit, die er unmittelbar mit dem Menschgottum verknüpft sieht. Zu erkennen, daß es keinen Gott gibt, ohne sich zugleich der eigenen Göttlichkeit bewußt zu werden, scheint ihm absurd. Ein konsequenter Atheist allerdings muß sich in seinen Augen zum gegenwärtigen Zeitpunkt jedenfalls noch unbedingt das Leben nehmen. Kirillov wundert sich, daß kein Atheist bisher diesen Schritt getan hat. Die Selbstmorde, die aus anderen Gründen geschahen, kommen ja nicht in Betracht. Kirillov wird der erste sein, der sich "ohne Grund" tötet, allein um seinen Eigenwillen - sein so lange gesuchtes "Attribut der Göttlichkeit"⁵⁷²⁾ - zu demonstrieren. Gäbe es Gott, so wäre dessen Wille allumfassend und außerhalb seiner kein autonomes Wollen mehr möglich. Existiert er nicht, so fällt dieses göttliche Attribut dem Individuum zu, was für Kirillov die Verpflichtung impliziert, es auch zu praktizieren. Der "vollste höchste Punkt" des Eigenwillens besteht darin, sich selbst zu töten. Um diesen Schluß zu vermeiden und das nicht tun zu müssen, hat der Mensch immer wieder Gott "erfunden". Für Kirillov gibt es "nichts höheres als die Idee, daß es

Gott nicht gibt". Er sieht sich als den ersten Menschen der Weltgeschichte, der es ablehnt, sich Gott auszudenken: "Mögen sie das ein für allemal erfahren."⁵⁷³⁾ Zeugnis dieser Haltung und Akt seines vollendeten Eigenwillens soll sein Selbstmord werden.

8.4.2.2. Der Selbstmord im Dienste des universalen Menschgottums

Die Bedeutung von Kirillovs Tat erschöpft sich nicht in der Demonstration des Eigenwillens allein. Sonst wäre sie nur der augenfällige "Beweis" der Göttlichkeit, des Menschgottums Kirillovs und hätte keine weiterreichende Wirkung. Sie hat aber für Kirillov eine metaphysische Dimension. Sie steht im Dienste des universalen Menschgottums.

Kirillov vertritt eine Heilslehre eigener Art, keine im christlichen Sinne religiöse und erst recht keine politische, sondern gewissermaßen eine diesseitige Eschatologie. Er erwartet ein ewiges Leben im Diesseits, nicht für sich persönlich, sondern für die zukünftige Menschheit, nachdem diese eine grundlegende physische Veränderung, eine Umgestaltung erfahren hat⁵⁷⁴⁾.

Voraussetzung dafür ist, daß zuvor ein Mensch, der seine Göttlichkeit erkannt hat, sie durch seinen Selbstmord unter Beweis stellt und mit diesem Zeichen den Anfang macht. Nur so kann er die anderen Menschen "retten", ihnen den Weg zur Realisierung ihres Menschgottums ebnen. Kirillov ist noch ein "Gott wider Willen", er ist unglücklich, weil er sich zu dieser erlösenden Tat verpflichtet glaubt und die Furcht noch nicht überwunden hat. Schon die Menschen der ihm nachfolgenden Generation werden, sofern er sich wirklich tötet, dieser Situation nicht mehr ausgesetzt sein: es wird sofort ein neuer, auch physisch anderer Mensch entstehen, der sich nicht mehr wird töten müssen, er wird "in höchstem Ruhm leben".

Es ist verständlich, daß Nietzsche, dessen "Übermensch" ja ebenfalls eine Höherentwicklung, eine Transformation des derzeitigen Menschen sein soll, gerade die "Dämonen" mit besonderer Faszination gelesen hat - seine Exzerpte einiger Aussagen Kirillovs und Stavrogins belegen dies⁵⁷⁵⁾.

8.4.2.3. Das Glück als zeitlose Ewigkeit im Diesseits

Der "neue Mensch" wird glücklich sein und ein ewiges, weil zeitloses Leben haben⁵⁷⁶⁾.

Eine Zeit wird es, wie es in der Prophezeiung der Apokalypse heißt,

auf die sich Kirillov häufig beruft, nicht mehr geben. Sie ist ja nur eine Idee, die im Verstande erlöschen wird: "Wenn...der Mensch das Glück erreicht, dann wird es keine Zeit mehr geben, weil sie nicht nötig sein wird"⁵⁷⁷⁾.

In einzelnen Minuten glaubt Kirillov, dieses Aufhören der Zeit zu spüren. Er spricht an mehreren Stellen von kurzen, aber intensivsten und konzentriertesten Glücksempfindungen, die er erlebt. Es ist das Fühlen der bereits erreichten, vollständigen und ewigen Harmonie, das nach den Worten Kirillovs der Aussage Gottes am Ende jedes Schöpfungstages entspricht: "Ja, es ist wahr, es ist gut"⁵⁷⁸⁾. Es ist das Gefühl einer Vollkommenheit und Vollendung, die jede weitere Entwicklung überflüssig erscheinen läßt, auch weitere Geburten von Kindern, wobei sich Kirillov wiederum auf das Evangelium beruft⁵⁷⁹⁾.

Diese Freude übersteigt das Maß dessen, was ein Mensch auf Dauer ertragen kann. Für fünf solcher Sekunden könnte man sein ganzes Leben hingeben, um zehn davon durchzuhalten, bedürfte es schon einer physischen Veränderung des Menschen.

Dieser ekstatische Zustand ist übrigens genau der, der im "Idiot" (und auch von Dostoevskij selbst) als der Moment unmittelbar vor einem epileptischen Anfall beschrieben wird: "In diesem Moment wird mir auf gewisse Weise das ungewöhnliche Wort verständlich, daß es keine Zeit mehr geben wird."⁵⁸⁰⁾ Šatov deutet Kirillovs Schilderung denn auch als Anzeichen beginnender Epilepsie.

Stavrogin gegenüber erklärt Kirillov, er sei glücklich, seit er sich seines Glücks bewußt geworden sei. Er gibt dafür einen genauen Zeitpunkt an, zu dem er die Uhr angehalten habe⁵⁸¹⁾.

8.4.2.4. Christus. Erlösung durch den Menschgott statt durch den Gottmenschen

Das jenseitige Paradies gibt es für Kirillov nicht. Es ist ein Traum, an den vor allem Christus mit solcher Kraft und Zuversicht geglaubt hat, daß er einem, der mit ihm starb, ein Wiedersehen im Paradies prophezeite. Jedoch fanden sie, um es mit den Worten des Großinquisitors zu sagen, "jenseits des Grabes nur den Tod": "Beide starben, gingen und fanden weder Paradies noch Auferstehung."⁵⁸²⁾

Kirillov sieht in Christus das höchste Wesen, das es je gegeben hat und geben wird, ein unwiederholbares Wunder, einziges Ziel und Sinn der Erde. Das Wunder besteht gerade in der Einzigartigkeit dieser Gestalt. Ohne sie wäre das ganze Dasein nichts als ein

Wahnsinn. Aber auch Christus haben die Naturgesetze nicht verschont (Kirillov wiederholt den Gedanken Ippolits). Selbst er mußte "inmitten der Lüge" leben und "für eine Lüge" sterben. Folglich ist alles, sind der ganze Planet und seine Gesetze einzig auf Lüge aufgebaut. Es gibt nichts, wozu man leben sollte. Der Glaube Christi erwies sich als trügerisch. Die Welt ist immer noch unerlöst. Darin sieht Kirillov seine Mission. Er hat die Lüge durchschaut, weiß aber auch, daß die Menschen in ihrer derzeitigen Verfassung noch an sie gekettet sind und ohne sie nicht leben können. Die Menschen werden einst nicht nur glücklich, sondern darüber hinaus mit einem Schlag und ohne Ausnahme gut werden, sobald sie nur erkannt haben, daß sie gut sind. Der sie das lehren wird, ist der Menschgott, den Kirillov voraussagt. Er wird die Welt (in ihrer jetzigen Form) beenden. Auf Stavrogins Frage hin betont Kirillov den Gegensatz dieses Menschgottes zum Gottmenschen: "Er wird kommen, und sein Name ist Menschgott. - Gottmensch? - Menschgott, darin ist ein Unterschied."⁵⁸³⁾

Kirillov ist es selbst, der diese Aufgabe erfüllen will. Er kann dies, weil er erkannt hat, daß es Gott und das jenseitige Paradies nicht gibt und er somit selbst ein Gott ist. In bestimmter Hinsicht "verbessert" auch er die Tat Christi, aber in völlig anderem Sinne als der Großinquisitor⁵⁸⁴⁾. Er will die Menschen erlösen und damit vollbringen, was Christus aufgrund seines Irrglaubens nicht vermochte. Er revoltiert dabei nicht gegen Christus und hadert nicht mit ihm wie der Großinquisitor, er fühlt sich ihm im Gegenteil verbunden und verehrt ihn. Er hat vor seinem Bild stets ein Lämpchen brennen.

Kirillov wird als ausgesprochen guter und hilfsbereiter Mensch geschildert. Er ist die einzige Gestalt Dostoevskijs, bei der die Theorie des Menschgottums nicht zur Legitimation oder gar Durchführung von Verbrechen an anderen Menschen führt. Kirillov liebt das Leben, das er zugleich als so unglücklich für die ihrer Göttlichkeit noch nicht innegewordenen Menschen beschreibt. Es ist dies ein Zug, den die meisten "Menschgötter" Dostoevskijs gemeinsam haben. Auch Ivan liebt das Leben und die Natur, und beide haben eine besondere Vorliebe für Baumblätter⁵⁸⁵⁾. Erst ihr rationales Urteil stört dieses Verhältnis zum Leben.

Die Umstände, unter denen Kirillov sich schließlich tötet, zeigen

erst, bis zu welcher Absurdität er seiner Idee verfallen ist und wie sehr er den Bezug zur Realität verloren hat. Äußerlich wird das deutlich an seiner zunehmenden Unfähigkeit, einen Dialog zu führen, weil er Einwände und Zwischenbemerkungen seines Gesprächspartners zum Teil gar nicht wahrnimmt. Das Glück, das er empfindet, ist eines, das ihn auch mit Widrigkeiten und Grausamkeiten des Lebens versöhnt ("alles ist gut")⁵⁸⁶).

Mit seinem Selbstmord, der der Akt höchsten Eigenwillens und größter Autonomie sein sollte, sanktioniert Kirillov nachträglich eine Tat, die er in Wirklichkeit verabscheut, den Mord an Šatov, den er in seinem Abschiedsschreiben auf sich nimmt. Dadurch allein schon desavouiert er selbst seine Idee. Seine Tat wird zu einer grotesken Verzerrung dessen, was er mit ihr bezeugen wollte. Sie ist in höchstem Maße fremdbestimmt. Kirillov ist zu sehr in den Bann seiner fixen Idee geraten, um für diese Ungereimtheiten und Inkonsequenzen noch den Blick zu haben.

Die Gottesfrage ist für Kirillov im übrigen keineswegs so eindeutig im atheistischen Sinne entschieden, wie es scheint. Sie ist ein Problem, das ihn das ganze Leben quält. Er ist ein Suchender, nicht einer, der eine Antwort gefunden und sich damit zufriedengegeben hat. Er befaßt sich intensiv mit der Bibel, vorrangig mit der Apokalypse und den Bibelstellen, die das künftige Leben im Paradies zum Thema haben⁵⁸⁷). Dessen Bestimmungen überträgt er auf seine Vorstellungen von der künftigen Menschheit nach ihrer "physischen Umgestaltung". Nachts liest er dem bei ihm wohnenden Sträfling Fed'ka aus der Apokalypse vor⁵⁸⁸).

Kirillov ist ohne Zweifel ein in seinem Wesen religiöser Mensch, der um den Glauben ringt, dem es indessen nicht gelingt, im Sinne des Christentums zu glauben. Wenn er von der "Notwendigkeit" Gottes spricht und von der Unfähigkeit der Menschen, in ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit ohne Gott zu leben, so bezieht sich das auch auf ihn selbst, obgleich er sich aus dieser Notwendigkeit zu befreien sucht. Seine Gesprächspartner Stavrogin und P. Verchovenskiĭ vermuten in ihm nicht ganz zu Unrecht einen zumindest unbewußt Gläubigen. Stavrogin sagt ihm: "Wenn Sie wüßten, daß Sie an Gott glauben, dann würden Sie auch glauben; da Sie es aber noch nicht wissen, daß Sie an Gott glauben, glauben Sie auch nicht", und "ich wette, daß Sie, wenn ich wiederkomme, bereits an Gott glauben werden"⁵⁸⁹).

Auf Kirillov trifft, wie F. Hahn zu Recht vermerkt⁵⁹⁰⁾, das auf Stavrogin bezogene Wort Tichons zu, demzufolge der Atheist dem Glauben näher steht als ein in dieser Hinsicht gleichgültiger Mensch. Kirillovs starkem Glaubensbedürfnis steht seine rationale Auffassung entgegen, Gott sei eine Illusion, nichts als eine Erfindung des Menschen, "um zu leben, ohne sich zu töten"⁵⁹¹⁾.

Kirillovs Idee ist eine neue Religion, die allein auf dem Menschen ruht und ihm, wenn die erlösende Tat erst vollbracht ist, nicht weniger verheißt als das Christentum, ein der Zeit entrücktes und insofern ewiges Paradies. Der "Erlöser" in dieser Religion ist Kirillov selbst, der Menschgott an Stelle des Gottmenschen.

8.5. Christus als Gottmensch

Für Dostoevskij ist der Glaube an Christus als den Gottmenschen unabdingbare Voraussetzung aller Sittlichkeit: "Christus ist das Prinzip jeder sittlichen Begründung."⁵⁹²⁾ Wer Christus vor Augen hat, wird des Gesetzes nicht mehr bedürfen, sondern es von selbst erfüllen, er wird keine Verbrechen begehen, sondern "verzeihen und lieben"⁵⁹³⁾. Ohne in Christus Autorität und Vorbild zu haben, können wir nur in die Irre gehen. Sittliches Handeln ist mehr als ein Handeln, das im Einklang mit den eigenen Überzeugungen steht, die ja falsch sein können. Sie sind an Christus zu überprüfen, durch die Frage, ob er ebenso gehandelt hätte: "Ich frage: Hätte er Häretiker verbrannt - nein. Also ist das Verbrennen von Häretikern ein unsittliches Verbrechen."⁵⁹⁴⁾

Christus als eine rein menschliche Persönlichkeit, wenngleich eine ideale, zu sehen, reicht hierfür nicht aus. Diese Einstellung findet Dostoevskij ja durchaus bei den ungläubigen seiner Zeit vor. Er beruft sich dafür mehrmals auf Renan⁵⁹⁵⁾. Es gibt indessen kein "Christentum ohne Christus". Mit der auf Christus aufgebauten Religion geht die mit ihr verknüpfte Moral ebenfalls verloren⁵⁹⁶⁾. Der Glaube an den Gottmenschen wird so ein sittliches Postulat. In den "Brüdern Karamazov" sagt der Starec Zosíma, die Menschen, die nur kraft ihres Verstandes und der Wissenschaften, "aber schon ohne Christus" ein gerechtes Leben führen wollten, hätten doch sogleich und ganz konsequent verkündet, es gebe keine Verbrechen und keine Sünde. Zosima betont dagegen die Treue zu Christus: "Wir bewahren

das Bild Christi, und möge es der ganzen Welt wie ein wertvoller Diamant leuchten" ⁵⁹⁷).

8.5.1. Freiheit durch Christus

Mit der Religion und der Sittlichkeit wäre dem Menschen auch die Grundlage seiner Freiheit genommen. Symptomatisch hierfür ist die von Dostoevskij so leidenschaftlich bekämpfte Milieutheorie, die verbrecherische Handlungen des Menschen sämtlich zu Folgen schädlicher äußerer Einflüsse oder sozialer Notlagen erklärt und damit seine Autonomie untergräbt. Am eindrucksvollsten zeigt dies Dostoevskij am Beispiel von Dmitrij Karamazovs Gesprächen mit dem Atheisten Rakitin, von denen Dmitrij seinem Bruder Aleša berichtet. Dmitrij empfängt Aleša nach einem unmittelbar vorangegangenen Besuch Rakitins (im Gefängnis) mit den Worten, sein Kopf sei verloren. Aleša bezieht das auf die am nächsten Tage bevorstehende Gerichtsverhandlung. Aber nicht daran hat Dmitrij gedacht. Es ist die Folge der "Ideen", der "Ethik", die ihn Rakitin gelehrt hat, daß sein Kopf, genauer das, "was im Kopf saß", verloren ist ⁵⁹⁸). Rakitins Theorien berauben den Menschen des spezifisch Menschlichen. Sie nehmen ihm die Eigenverantwortlichkeit, indem sie seine Handlungen einerseits auf Umwelteinflüsse zurückführen und andererseits alles Denken zu Resultaten physiologisch-chemischer Prozesse im Gehirn erklären. Wahrnehmungen und Gedanken werden von Bewegungen an den "Schwänzchen" der Nervenenden im Gehirn verursacht und haben nichts mit einer "Seele" zu tun oder damit, daß der Mensch "irgendein Bild oder Gleichnis" wäre. Ein neuer Mensch wird verkündet sowie die Chemie als allesbeherrschende Wissenschaft ⁵⁹⁹).

Dmitrij empfindet "Mitleid" mit Gott, für den es in dieser Vorstellungswelt keinen Platz mehr gibt. Er fragt sich, was aus dem Menschen werden solle, wenn es Gott und ein künftiges Leben nicht gäbe. Auch ihn quält dieser Gedanke: "Aber mich quält Gott." Ist Gott, wie Rakitin sagt, nur eine künstliche Idee des Menschen, so ist der Mensch der Herr (■еф) der Erde, aber wie sollte er dann tugendhaft sein und wem seine Liebe und Dankbarkeit zuwenden? Dmitrij glaubt nicht an die Möglichkeit einer philanthropischen Einstellung ohne Gott, wie Rakitin sie zu vertreten vorgibt. Ohne Bindung an Gott wird die Tugend ein relativer Begriff: "Ich habe eine Tugend und der Chinese eine andere, die Sache ist also relativ." ⁶⁰⁰)

Dostoevskij selbst stellt die menschenfreundliche Einstellung der Vertreter des "europäischen Fortschrittsgedankens", beispielsweise von D.F. Strauß, nicht von vornherein in Abrede. Sollten diese aber die Gelegenheit zur Zerstörung der alten Gesellschaft und Errichtung einer neuen erhalten, so entstünde zweifellos ein finsternes Chaos, blind und unmenschlich, so daß unter den "Flüchen der Menschheit" das ganze Gebäude zusammenbräche. "Ist Christus einmal zurückgewiesen, dann kann der menschliche Verstand zu erstaunlichen Resultaten kommen. Das ist ein Axiom."⁶⁰¹⁾

Dmitrij verteidigt sein Menschenbild, die Verantwortlichkeit und Schuldhaftigkeit aller Menschen und ist willens, für diese Schuld, die er mit allen Menschen teilt, das Los der Zwangsarbeit auf sich zu nehmen, "weil alle für alle schuldig sind". Gott ist für ihn die Quelle von Kraft und Freude, ohne die der Zwangsarbeiter noch weniger leben kann als der Mensch in Freiheit⁶⁰²⁾.

Für Dostoevskij ist es das Christentum, das den Menschen im Gegensatz zur Milieutheorie als verantwortlich und damit als frei anerkennt, ohne deswegen die Bedeutung des "Milieus" außer acht zu lassen. Die Mitschuld aller an Verbrechen kann und soll gesühnt werden durch eigene Läuterung, die sich auf das Milieu auswirken wird. Die Reduktion des Menschen auf ein Wesen ohne Persönlichkeit ist es gerade, was Dmitrij gegen Rakitins Lehren so aufbringt. Wenn er davon spricht, verloren zu sein, hat er nicht sein äußeres Schicksal im Auge, sondern seine Persönlichkeit. Er fühlt, daß die Ideen, die ihn zu einem Produkt der Umwelt ohne eigene Verantwortung machen, ihn herabwürdigen, in ihm den Menschen nicht anerkennen. Die Milieutheorie, so Dostoevskij, "macht den Menschen abhängig von jedem Fehler in der Gesellschaftsordnung" und führt so "den Menschen zur vollständigen Entpersönlichung.... zu gemeinster Sklaverei"⁶⁰³⁾.

Die Verbindung des Christentums, genauer der Person Christi, mit der Freiheit kommt am eindringlichsten im "Großinquisitor" zum Ausdruck, und zwar nicht zuletzt darin, daß Christus schweigt. Der Großinquisitor hat recht, wenn er sagt, Christus habe seiner Botschaft nichts mehr hinzuzufügen. An ihr darf sich nichts ändern, sofern Christus nicht in den großen drei Fragen des Geistes in der Wüste seine Antwort revidieren und damit die Freiheit des Menschen aufheben will. Die Menschen, die Zeugen der Erscheinung Christi sind, entscheiden sich in den wenigen Minuten, in denen sie frei

sind, in Abwesenheit des Großinquisitors, gegen diesen: sie erkennen Christus sofort und strömen ihm zu.

8.5.2. Christus als sittliches Ideal

Christus ist für Dostoevskij das dem Menschen unentbehrliche, höchste Ideal ungeachtet aller religiösen Zweifel. In seinem berühmten Brief an Frau N. Fonvizina (der Frau eines Dekabristen) bezeichnet er sich als "Kind des Jahrhunderts, Kind des Unglaubens und des Zweifels". Je mehr Argumente gegen den Glauben er habe, desto stärker sei das Glaubensbedürfnis in seiner Seele. In den Minuten der Ruhe, die ihm Gott schenke, habe er sich ein "Symbol des Glaubens" gebildet, in welchem ihm alles "klar und heilig" sei. Es ist der Glaube, daß es "nichts Schöneres, Tieferes..., Vernünftigeres... und Vollendeteres als Christus" gebe und geben könne. Er zieht vor, irrtümlich an Christus zu glauben, sollte sich die Wahrheit außerhalb Christi befinden: "Wenn man mir bewiese, daß Christus außerhalb der Wahrheit wäre und es sich wirklich so verhielte, daß die Wahrheit außerhalb Christi wäre, dann bliebe ich lieber mit Christus als mit der Wahrheit."⁶⁰⁴⁾

Dieser Widerstreit zwischen Christus und der Wahrheit ist eben der Streit zwischen Christus und der euklidischen Vernunft, der laut G. Pomeranc das Grundthema aller großen Romane Dostoevskijs ist, das in verschiedenen Variationen immer wiederkehrt. Die antichristliche Position, die der euklidischen Wahrheit, wird jedesmal anders, aber stets verbal vertreten und in viele Worte gekleidet, wohingegen Christus schweigt - und zwar ebenfalls "jedesmal anders". Der Grund für dieses Schweigen liegt für Pomeranc darin, daß Christus für eine andere, tiefere Wahrheit steht - im Verhältnis zu der die vordergründige, euklidische Wahrheit eine Lüge ist -, eine Wahrheit, die sich allerdings sprachlichem Ausdruck versagt: "Daher kann man dazu nur Schweigen bewahren."⁶⁰⁵⁾

Christus ist für Dostoevskij eine "so hohe Vorstellung des Menschen", daß man sie nur erfaßt, wenn man ihr mit Ehrfurcht begegnet, und an die man glauben muß als an das "ewige Ideal der Menschheit". Dieses ist unersetzlich, denn wie sollte man etwas Gleichgewichtiges an die Stelle dieses "Ideal(s) der Schönheit und des Guten" setzen - "doch nicht uns, die wir so schlecht sind?"⁶⁰⁶⁾

Nach diesem Ideal muß der Mensch dem Naturgesetz zufolge streben.

Die Erscheinung Christi auf Erden (als "Ideal des Menschen im Fleische") ist sittlich wegweisend. Christus zeigt, wie es möglich wird, das Gebot der Nächstenliebe zu erfüllen, den Menschen zu lieben wie sich selbst, was der Mensch zunächst nicht kann, da ihn sein Ich daran hindert. Ivan Karamazov bekennt ausdrücklich nicht nur seine Unfähigkeit zur Nächstenliebe, sondern sogar, daß ihm diese Fähigkeit unbegreiflich ist. Als höchste Entwicklung des Ich erweist sich der Verzicht auf dieses zugunsten der Allgemeinheit - ein Gedanke, der in den "Winteraufzeichnungen über Sommereindrücke" bereits angeklungen ist, jedoch noch ohne Bezug auf Christus⁶⁰⁷). Egoismus und Humanismus fließen zusammen, das Prinzip des Ich und der Allgemeinheit erreichen gerade in ihrer gegenseitigen "Vernichtung" ihr τέλος. Indem der Mensch sein Ich den Menschen bzw. einzelnen Mitmenschen zum Opfer bringt, strebt er nach einem Ideal, das seiner Natur entgegengesetzt ist, danach, Christus gleich zu werden, "sich zu verwandeln in das Ich Christi als in sein Ideal". Hierin liegt die einzige legitime Form der Vergöttlichung des Menschen. Die Nächstenliebe ist nicht ein "ideales Gesetz", wie die Antichristen sagen, sondern das Gesetz "unseres Ideals". Die Natur Christi ist "synthetisch", Christus ist die "Widerspiegelung Gottes auf Erden".

Wie jedes einzelne Ich in Christus auferstehen wird, ist schwer vorzustellen. Wir kennen nur die Beschreibungen aus dem Evangelium⁶⁰⁸), diejenigen, die Dostoevskij Kirillov in den "Dämonen" zitieren läßt. In den Entwürfen zu diesem Roman erscheint Christus ebenfalls als sittliches Ideal des Menschen. Wären alle Christus gleich, so wäre dies in der Tat die Realisierung des Paradieses auf Erden. Die Moral Christi besteht darin, das Glück in der Entsagung zugunsten des Glücks anderer zu sehen: "Das Glück ist in dem Gesetz, daß die anderen glücklich sein sollen."⁶⁰⁹)

Der Glaube an Christus muß indessen der an ihn als Gottmensch, als "fleischgewordenes Wort" sein. Auf diesen Glauben kommt es an, auf ihm basiert die Rettung der Welt, und nicht auf einer davon abgelösten Morallehre Christi. Denn nur unter der Voraussetzung der Anbetung, der Verehrung Christi als Gott werden wir fest genug an dieses Ideal gebunden. Das bewahrt uns vor Verführung. Andernfalls, ohne diese "Begeisterung", kann ihr die Menschheit erliegen, um zuerst den Häresien, dann der Gottlosigkeit, Sittenlosigkeit und

schließlich dem Atheismus zu verfallen. Die menschliche Natur bedarf der Gottesverehrung. Das ist kein niedriger, sondern ein hoher, wertvoller Charakterzug: das Anerkennen des Unendlichen und der eigenen Herkunft daraus.

Sittlichkeit und Glauben dürfen nicht voneinander gelöst werden, will man erstere nicht der Verfälschung und Verunstaltung aussetzen: sie "fließt aus dem Glauben", und zwar an das "fleischgewordene Wort Gottes", den Gottmenschen.⁶¹⁰⁾

8.6. Abschließende Bemerkung zu Dostoevskij

Dostoevskij hat sein ganzes Leben lang um den Glauben gerungen. Er ist ihm nie leicht gefallen und für ihn nie eine Selbstverständlichkeit gewesen. In Notizen zu den "Brüdern Karamazov" verteidigt er sich gegen den Vorwurf des "ungebildeten" und "rückständigen Glaubens". In diesem Roman seien eine "Verneinung Gottes" und "atheistische Aussagen von solcher Kraft" enthalten, wie es sie in Europa noch nicht gegeben habe und sie sich seine Kritiker nicht träumen ließen: "...Ihre dumme Natur hat eine solche Kraft der Verneinung nicht einmal im Traum erlebt, die ich durchgemacht habe."⁶¹¹⁾ Der ganze Roman soll die Antwort auf diese Verneinung sein. Sein, Dostoevskijs, Glaube sei kein dummer Kinderglaube, sondern - wie er den Teufel zu Ivan sagen lasse - "durch die Feuerprobe des Zweifels hindurchgegangen"⁶¹²⁾.

Nicht umsonst haben die Gestalten Dostoevskijs, die die "Verneinung", den Atheismus verfechten, ihren gläubigen Diskussionspartnern gegenüber Argumente von weit größerer Überzeugungskraft. Die Antwort der letzteren findet auf einer anderen Ebene statt. Rational unterlegen, bestehen sie dafür das Leben, wohingegen die "Menschgötter" an der Form, die ihre Theorie im Leben, in der Praxis annimmt, früher oder später zerbrechen.

Es ist kein Zufall, daß Dostoevskij (in den "Brüdern Karamazov" durch Aleša) den Anfechtungen des Menschgottums nicht Gott, sondern den Gottmenschen entgegenhält. Die mit der Problematik der Theodizee zusammenhängenden quälenden Fragen, die die christliche Religion ungelöst lassen muß und allenfalls einer Lösung im Jenseits vorbehält, und auf die auch Dostoevskij keine ihn befriedigende Antwort fand, können zur Revolte gegen Gott, zum Atheismus oder Antitheismus

führen, tangieren aber nicht die Gestalt Christi. Es gibt kein Problem einer Christodizee. Christus war als Gottmensch leidender Gott er hat den Tod und seine Qualen als Mensch erfahren. In Dostoevskij's Augen ist er nicht nur der Verkünder eines sittlichen Ideals, sondern vor allem des tröstlichen Glaubens an die Auferstehung, des ihm so wichtigen Glaubens an die Unsterblichkeit.

Dostoevskij ist sein ganzes Leben der Überzeugung treu geblieben, der er in dem bereits zitierten Brief an Frau Fonvizina schon 1854 Ausdruck verliehen hat. Bezeichnend ist eine aus seinen beiden letzten Lebensjahren (1880/81) stammende Notiz: "Die andere Backe hinhalten, den Nächsten mehr lieben als sich selbst - nicht, weil es nützlich ist, sondern weil es einem gefällt, bis zum brennenden Gefühl, bis zur Leidenschaft. Christus hat sich geirrt - mag es bewiesen sein! Dieses brennende Gefühl sagt: ich bleibe lieber mit einem Irrtum, mit Christus, als mit euch."⁶¹³⁾ Es ist hier nicht, wie in dem Brief an Frau Fonvizina, die logische Wahrheit des (euklidischen) Denkens, der gegenüber Dostoevskij den "Irrtum" Christi vorzieht, sondern die Lebenshaltung der euklidischen Vernunft, die sich von rationalen Nützlichkeitsabwägungen (im Sinne des gesunden Menschenverstandes) leiten und beherrschen läßt. Diese Einstellung muß in dem Verhalten Christi einen Irrtum sehen, ist es doch nicht an dem orientiert, was die euklidische Auffassung für einen Vorteil halt: ein selbstloses Leben für andere scheint immer wenig opportun.

9. V.S. Solov'ev

Vladimir Solov'ev ist der Philosoph, der die Lehre des Gottmenschentums systematisch ausgearbeitet und im Rahmen seines Weltverständnisses philosophisch begründet hat. Bei ihm laufen gewissermaßen die Fäden zusammen: er nimmt die gesamte Tradition auf, insbesondere, soweit sie auf die Kirchenväter zurückgeht, und entwickelt sie eigenständig weiter. Vor allem in seiner frühen Zeit teilt er viele Gedanken Dostoevskijs, mit dem ihn ab 1873 eine enge Freundschaft verbindet⁶¹⁴). Solov'ev fiel es zu, der Persönlichkeit Christi als des Gottmenschens die Ausgestaltung zu geben, die bei Dostoevskij nur in Ansätzen vorhanden ist und fragmentarisch bleibt.

Solov'ev verbrachte seine Jugendzeit in Moskau. Er studierte an der dortigen Universität sowie an der geistlichen Akademie in Sergiev Posad (dem heutigen Zagorsk), wo er wesentliche Anregungen, u.a. die zur Beschäftigung mit heidnischen Religionen und den Kirchenvätern bekam. Bei seinem Studienaufenthalt in London wurde er mit mystischer und gnostischer Literatur vertraut, besonders zum Thema der Sophia⁶¹⁵). Später lehrte er an den Universitäten von Moskau und Petersburg, bis er 1882 diese Tätigkeit aufgab. In der Folgezeit lebte er von dem Ertrag seiner schriftstellerischen Arbeiten. 1900 starb er auf dem Gut seines Freundes, des Fürsten Sergej Trubeckoj⁶¹⁶).

9.1. Der doppelte Sündenfall

Die Philosophie des Gottmenschentums steht im Zentrum von Solov'evs Denken. Sie ist eingebettet in sein Verständnis der Grundbedingung nicht nur der menschlichen, sondern auch der kosmischen Existenz, in seine Kosmogonie. Diese Grundbedingung ist bestimmt durch den Abfall von Gott, der zweimal in paralleler Weise vollzogen wurde. Es ist einmal die Abkehr der Weltseele von Gott zum Zeitpunkt der Erschaffung der Welt und zum anderen der Sündenfall des Menschen. Die Natur dieser Abkehr ist in beiden Fällen dieselbe. Die Weltseele ist als Subjekt alles Geschaffenen zu begreifen, das alle Kreatur einschließlich der gesamten Menschheit umfaßt⁶¹⁷). Sie ist ursprünglich frei, d.h. sie kann ihr Strebensziel in der Hinwendung zu Gott sehen oder in der Behauptung ihres Selbstseins, ihrer

Eigenständigkeit in Unabhängigkeit von Gott (getragen von dem Wunsch, Gott gleich zu sein). Damit verfällt die Welt dem Chaos, denn die Weltseele geht sofort ihres einheitsstiftenden Moments verlustig, das sie nur von Gott hatte.

Der Mensch, Resultat eines langen und vielfältigen "kosmogonischen" Entwicklungsprozesses, ist das erste Wesen, in dem sich die Weltseele "mit dem göttlichen Logos" vereinigt "im Bewußtsein, als der reinen Form der All-Einheit."⁶¹⁸⁾ Der Mensch wiederholt nun die Tat der Weltseele und fällt denselben Konsequenzen anheim: das Bestehen auf seinem autonomen Selbst und das Streben nach Gottgleichheit (nicht annähernder Angleichung), das Aufbegehren "gegen das göttliche Prinzip der All-Einheit" bewirkt, daß er sich selbst aus seiner Aufgehobenheit in Gott entläßt und damit dem Chaos der ihm nunmehr entfremdeten Welt ausliefert.

Der qualitative Unterschied zum ersten Sündenfall ist darin zu sehen, daß der Mensch mit einem erkenntnisfähigen Bewußtsein ausgestattet ist, das die "göttliche Idee" in sich trägt, wohingegen die Weltseele davon nichts weiß, sondern ihr nur unbewußt, getrieben von dem Verlangen nach Einheit, die durch jene gestiftet wird, zustrebt⁶¹⁹⁾. Dennoch ist auch ihr Sündenfall für Solov'ev ein freier Akt, der in der Realisierung des entgegengesetzten Strebens besteht.

9.2. Der historische Prozeß als Vorbereitung der Erscheinung des Gottmenschen

Dem menschlichen Sündenfall folgt der lange Prozeß, in welchem der Mensch die verlorene Einheit doch noch wiederzugewinnen sucht, da er das Bewußtsein von ihr nicht verloren hat. Diese Entwicklung entspricht der ihr vorangegangenen kosmogonischen, die zur Entstehung des Menschen führte. Sie setzt ein, wo die zuvor genannte endet, mit dem zweiten Sündenfall. Sie läuft in der Geschichte ab und zielt auf die Erscheinung des Gottmenschen, die erst erfolgen kann, wenn das menschliche Bewußtsein dafür aufnahmefähig geworden ist. Es ist zugleich die allmähliche, in Etappen voranschreitende Wiedergewinnung der (durch den Sündenfall ebenfalls verlorenen) menschlichen Freiheit⁶²⁰⁾.

In diesem theogonischen Prozeß unterwirft sich der Mensch zunächst übermenschlichen, natürlichen und kosmischen Kräften, die er als

Götter verehrt. Er löst sich jedoch zunehmend von diesen Vorstellungen und wird offen für geistige Ideen und Prinzipien. Die entscheidenden Beiträge hierzu leisten die religiösen Weltbilder der Inder, Griechen und vor allem der Juden.

Der Buddhismus ist die erste Religion, die den Menschen geistig befreit, die den Wert der menschlichen Persönlichkeit betont und diese weder kosmischen Kräften noch weltlichen Machthabern und Unterdrückern ausgeliefert wissen wollte⁶²¹). Aber diese Befreiung hat einen rein negativen Charakter und endet in der Lossagung von allem Dasein, in der Vorstellung des Nirvana.

Der nächste Meilenstein in der Entwicklung ist die griechische Philosophie. Hier geht die menschliche Seele bereits hinaus über das subjektive, mediative Sich-in-sich-selbst-Versenken der indischen Philosophie und erfährt wiederum "die Einwirkung des göttlichen Logos", jedoch "nicht mehr als äußere, kosmische oder demiurgische, sondern als rein ideelle, innere Kraft". Sie sucht ihr Wesen, "ihren wahren Inhalt, das Eine und Allgemeine" nicht in ihrem potentiellen Sein zu finden, sondern in der objektiven Verwirklichung von "Schönheit und Vernunft", d.h. in Kunst, Philosophie und Staat⁶²². Aber diese Sphäre, in deren Betrachtung die Seele versunken ist, ist eine nur ideale, "der Bereich des Wahren und Vollkommenen" - es ist die "unpersönliche Welt der reinen Ideen", das ideale Sein, das von der "materiellen faktischen Existenz" (der Welt des Werdens) durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt ist⁶²³). Auf das tatsächliche Leben der Seele hat diese ideale Sphäre keinen Einfluß. Sie kann den Menschen nur vorübergehend von seinem "bösen und leidenden Willen ablenken", ohne ihn jedoch zu besiegen, so daß auch dieses Denken in sittlicher Hinsicht folgenlos bleiben muß⁶²⁴).

9.2.1. Die Notwendigkeit des Gottmenschen

Zur Überwindung des bösen Willens und zur Läuterung der menschlichen Seele darf das göttliche Prinzip ihr nicht äußerlich bleiben, als eine sie nur erleuchtende, aber nicht umhildende Einwirkung. Es muß die Seele selbst durchdringen und umgestalten, ihr zur Wiedergeburt verhelfen. Da aber die Seele in der Menschheit nur in der "Vielheit individueller Seelen" erscheint, muß diese Vereinigung des göttlichen Prinzips mit der Seele eine personale Form annehmen, d.h. sie muß in einem Menschen erfolgen - in dem

Gottmenschen.

Hierfür muß geistig der Boden bereitet sein, und dies ist gerade im jüdischen Volke der Fall. Denn nur das jüdische Denken hat eine so ausgeprägte Vorstellung der Persönlichkeit, nur bei den Juden nimmt das "persönliche subjektive Prinzip" eine so beherrschende Stellung ein⁶²⁵⁾. Ihr Gottesbild wird hiervon bestimmt, Gott erscheint ihnen als "vollkommene Persönlichkeit", als "Ich". So sind sie prädestiniert für die Offenbarung der Vereinigung des göttlichen Prinzips mit dem menschlichen, für die Erscheinung des Gottmenschen unter ihnen⁶²⁶⁾.

Die geschilderten Entwicklungsstadien der menschlichen Religionen bis zu diesem Zeitpunkt begreift Solov'ev als stufenweise Offenbarungen des göttlichen Prinzips, von denen er vier unterscheidet. Die natürliche, unmittelbare ist die der mythischen Naturreligionen, die "negative" die des Buddhismus, dessen Haltung wesentlich lebensverneinend ist, mit dem Nichtsein, Nirvana, als höchstem Ziel. Der nächste Schritt ist die erste "positive Offenbarung", die sich in der Lehre von unwandelbaren, allem vergänglichlichen Sein zugrundeliegenden Ideen erstmals bei Platon niederschlägt⁶²⁷⁾.

Aus der Ideenlehre leitet Solov'ev nicht nur die sittliche, sondern auch die logische Notwendigkeit der folgenden Offenbarungsstufe ab. Die zentrale Idee - man denke an das Sonnengleichnis - ist die des Guten. Sie ist die höchste und allgemeinste, die alle anderen in sich begreifen muß. "Das ist die Idee des unbedingt Guten oder genauer, der unbedingten Güte oder Liebe."⁶²⁸⁾ Die unbedingte Liebe ist das "ideale Ganze", die "All-Ganzheit", die den Gehalt des göttlichen Prinzips konstituiert. Jede Idee bedarf indessen, so Solov'ev, eines "Subjekts" oder "Trägers", der sie verwirklichen kann. Dies gilt für die umfassende, "all-eine Idee" ebenfalls:

"Die all-eine Idee muß die eigene Bestimmung des individuellen zentralen Wesens sein."⁶²⁹⁾ Das zu jeder Idee geforderte Subjekt ist nach Solov'ev notwendig Person. Das Verhältnis der Person zur Idee entspricht dem des Subjekts zum Objekt. Ohne Person wäre die Idee nur "reiner Gegenstand", sie existierte nur in der Vorstellung, nicht in Wirklichkeit. Die höchste, unbedingte Idee, objektiv als allumfassende, all-eine bestimmt, muß in ihrer subjektiven Existenz folglich als "einmalige und einzigartige Person" gefaßt werden - und hier erscheint zum ersten Male "der Begriff des lebendigen

Gottes"⁶³⁰). Zu diesem Verständnis kommt jedoch erst der jüdische Monotheismus. Er hat die "erste individuelle, persönliche Offenbarung des göttlichen Prinzips"⁶³¹).

9.2.2. Die Menschwerdung Gottes. Das Christentum

In seiner vollständigen Bestimmung zeigt sich das göttliche Prinzip im Christentum, das all die vorangegangenen Erkenntnisse des religiösen Bewußtseins in sich aufnimmt. Das spezifische Novum liegt in der Gestalt des Gottmenschen Christus. Er ist der "Wirklichkeit gewordene Ausdruck des absolut-seienden Gottes"⁶³²).

Das Erscheinen Christi, des zweiten Adam, ist das τέλος der gesamten vorangegangenen historischen und geistigen Entwicklung, so wie der erste Adam der Endpunkt des kosmogonischen Prozesses war. Um die verlorengegangene Einheit des Menschen mit Gott und der Natur wiederherzustellen, muß sich Christus (als deren "tätiges Prinzip") "in der Fülle der Zeit" den menschlichen Existenzbedingungen (des "äußeren Seins") unterwerfen, d.h. sich inkarnieren. Der Glaube an diese Inkarnation, die Vereinigung des göttlichen und menschlichen Prinzips in einer Person, hat ein bestimmtes Gottesverständnis zur Voraussetzung. Gott kann hier weder deistisch noch pantheistisch aufgefaßt werden, denn weder bei einem Gott, der der Welt so ferne steht wie im Deismus angenommen, noch bei einem Gott, der nicht personal, sondern "allgemeine Substanz", "alles" ist, ließe sich die Menschwerdung denken. Nicht als transzendentes Wesen, das er an sich ist, nicht als "absolute, in sich abgeschlossene Fülle des Seins"⁶³³) wird Gott in Christus Fleisch - Fleisch wird vielmehr das "Wort", d.h. Gott, sofern er sich an den Menschen wendet und sich ihm offenbart, "das im Äußeren zur Erscheinung kommende... Prinzip"⁶³⁴).

Die in Christus gegebene Theophanie, die Geburt des "geistlichen Menschen" ist für Solov'ev nicht ein Wunder, das im Rahmen des menschlichen Seins phantastisch und unverständlich wäre. Sie ist der Logik dieses Seins keineswegs fremd, sondern sogar daraus erklärbar. Zwar ist sie ein kategoriales Novum,⁶³⁵ aber eines, das hinreichend vorbereitet worden ist, es ist eine Reihe anderer, unvollkommenerer Theophanien vorausgegangen, "lebendige(r) persönliche(r) Offenbarungen des göttlichen Prinzips". Diese "lebendigen Offenbarungen des lebendigen Gottes" finden sich vor allem im Judentum. Solov'ev denkt hier an die Propheten⁶³⁶).

Das Erscheinen des Gottmenschen wird historisch auch von dem aufs äußerste gestiegenen Bedürfnis der Menschen danach bestimmt. Im Osten wie im Westen führen ursprünglich gegensätzliche Voraussetzungen zu ebendiesem Resultat. Das Verlangen, die Gottheit real, in der Welt, zu erschauen, ist hier wie dort vorhanden. Im Osten verehrte man "mythische Gottmenschen", die Heldentaten vollbrachten, danach aber entschwanden und so die Gottheit den Menschen unzugänglich ließen, was die Sehnsucht nach einer ständigen Verbindung zwischen Gott und Mensch nur noch anfachte. Der Gott des Ostens entbehrt zu sehr des menschlichen Elements, er ist der "unmenschliche", "menschlose Gott"⁶³⁷⁾. Im Westen dagegen vergottete man den Menschen in Gestalt eines Herrschers, des Caesar, was auf Kosten des göttlichen Prinzips ging. Man erhielt so den "gottlosen Menschen". Dies war die Absolutsetzung des Willens eines Menschen, ohne daß dies in dessen sittlicher Kompetenz begründet gewesen wäre. Vielmehr wurde das Fehlen einer solchen, auf Sittlichkeit beruhenden Autorität zunehmend empfunden und schlug sich nieder in dem Bedürfnis nach der authentischen "Vergöttlichung des menschlichen Wesens, nach der Vereinigung des Menschen selbst mit der wahren Vollkommenheit des lebendigen Gottes."⁶³⁸⁾

So kamen Ost und West gleichzeitig zur Einsicht in die Unzulänglichkeit ihrer jeweiligen Gottmenschen und Menschgötter, denen in einem Fall die menschliche, im anderen die göttliche Komponente fehlte, so daß beide in ihrer Sehnsucht übereinkamen und aufnahmefähig wurden für das Auftreten des wahren Gottmenschen. "Sowohl der falsche Menschgott des Westens, Cäsar, als auch die mythischen Gottmenschen des Ostens riefen den wahren Gottmenschen herbei."⁶³⁹⁾

Solov'ev liefert so eine vielfältige Begründung der Notwendigkeit der Erscheinung des Gottmenschen. Er beleuchtet ihre verschiedenen Aspekte, um zu verdeutlichen, daß zu einem bestimmten historischen Augenblick alles auf den Gottmenschen ausgerichtet ist und er sowohl ethisch als auch logisch (und dies in mehrererlei Hinsicht) gefordert ist, was mit der Entwicklung und zunehmenden Reife des religiösen Bewußtseins immer klarer empfunden und offenkundiger wird.

9.3. Das Wesen der gottmenschlichen Einheit im Gottmenschen

Die Frage nach der Beschaffenheit der Vereinigung des göttlichen und menschlichen Prinzips im Gottmenschen, d. h. nach ihrem Ver-

hältnis zueinander, beantwortet Solov'ev im Sinne der Konzile des 5.-7. Jahrhunderts. In Christus müssen zwei Naturen und zwei Willen gleichermaßen vorhanden sein, wobei beide dadurch in Übereinstimmung gebracht werden, daß sich der menschliche Wille freiwillig dem göttlichen unterordnet⁶⁴⁰⁾. Die so erreichte Einheit des göttlichen und menschlichen Willens ist nicht mehr die ursprüngliche des ersten Adam vor seinem Sündenfall, sondern das Ergebnis eines Verzichts, einer Selbstentäußerung auf seiten des menschlichen sowie des göttlichen Prinzips. In der Person des Gottmenschen ist diese beiderseitige Entsagung erstmals vollkommen, wozu es in den früheren, unvollkommenen Theophanien bereits Ansätze gegeben hat⁶⁴¹⁾. Das göttliche Prinzip unterwirft sich hier erstmals nicht nur den äußeren, sondern auch den inneren Begrenzungen des menschlichen Daseins, d.h. denen des Bewußtseins, und zwar insofern, als es diese als seine eigenen empfindet. Indem sich so die Göttlichkeit gewissermaßen außer Kraft setzt", also auf ihre Wirkung verzichtet, wird es in Christus dem menschlichen Willen möglich, kraft seiner freien Entscheidung und Tat göttlich zu werden. Die Gottmenschheit Christi ist gerade dadurch definiert, daß die Göttlichkeit eine von der menschlichen Seite seines Wesens errungene ist.

Aufgrund seiner menschlichen Komponente kann die Versuchung an den Gottmenschen herantreten. Ihr nachzugeben hieße, nicht das menschliche Prinzip dem göttlichen unterzuordnen, sondern letzteres in den Dienst des ersteren zu stellen, die göttliche Macht zur Erreichung von Zielen einzusetzen, die menschlichen Kategorien entsprechen. Dies ist das Ansinnen, das in der Wüste an Christus gerichtet wird⁶⁴²⁾.

Auch Solov'ev behandelt ausführlich das Thema der drei Versuchungen. Die erste betrifft den Gottmenschen als sinnlich-materielles, die zweite als geistiges Wesen. Die Verwandlung der Steine in Brot verabsolutiert das leibliche Bedürfnis des Menschen. Die Anfechtung des Geistes liegt in der Sünde des Hochmuts und Stolzes, der darin läge, Gott durch den Willkürakt des Sturzes von den Zinnen herauszufordern. In beiden Fällen rückt der Mensch, genauer, jeweils ein Teil seines Wesens an die Stelle des göttlichen Prinzips. Gäbe Christus nach, erwiese auch er sich nur als Menschgott und nicht als Gottmensch.

Die dritte Versuchung ist in Solov'evs Augen die gefährlichste,

weil sie unter dem Deckmantel eines hohen Zieles auftritt, nämlich dem, die ganze Welt zu einer sittlich vollkommenen zu machen. Dies mit Hilfe der eigenen göttlichen Macht und durch Zwang vollbringen zu wollen (worin das Nachgeben gegenüber dieser Versuchung bestünde), hieße in Wirklichkeit, das Gute für schwächer als das Böse zu halten und ihm jede eigene Wirk- und Überzeugungskraft abzusprechen⁶⁴³). Darin läge die Anerkennung der Überlegenheit des Prinzips des Bösen, die sich ausdrücken würde in der geforderten Anbetung des Satans in der Wüste.

Alle drei Versuchungen laufen darauf hinaus, daß das angemessene Verhältnis zwischen göttlichem und menschlichem Prinzip gestört wird. Gerade die letzte Versuchung ist ein Anschlag auf die gottmenschliche Verbindung, wie sie durch Christus ja für die gesamte Menschheit hergestellt werden soll. Die erzwungene Unterwerfung ist keine Vervollkommnung des Menschen, sondern da sie ihm die Freiheit nimmt, seine Vernichtung. Diese Interpretation deckt sich mit derjenigen Dostoevskijs.

Indem Christus den Versuchungen widersteht, macht er seinen menschlichen Willen dem göttlichen gleich, er vergöttlicht ihn. Die so für den Willen vollzogene Überwindung des Bösen muß jedoch noch im sinnlich-leiblichen Bereich ergänzt werden durch die Bezwingung der menschlichen Natur im Erdulden von Leiden und Tod. So wird auch die Natur geläutert, sie "wird zum direkten Ausdruck und Werkzeug des göttlichen Geistes, zum wahren geistlichen Leibe des auferstandenen Gottmenschen."⁶⁴⁴)

Es ist klar, daß Solov'ev bei seinem Verständnis der Aufgabe, die der Gottmensch in ebendieser Eigenschaft erfüllt - die vermittelnde Wiederherstellung der verlorenen Verbindung des göttlichen Prinzips mit dem menschlichen -, einen besonderen Schwerpunkt auf die in diesem Sinne angemessene Auffassung der Person Christi legt. Den Häresien der nachchristlichen Jahrhunderte widmet er ausführliche Untersuchungen. Ihnen allen ist gemeinsam, daß sie eine Seite des gottmenschlichen Wesens Christi verkennen, mißdeuten oder in Abrede stellen. Christus ist für sie nicht Gottmensch, sondern entweder ein nichtgöttliches, aber dennoch übermenschliches Wesen (Arianer, Nestorianer) oder vollständig in der Gottheit aufgegangen (Monophysiten) oder jedenfalls hinsichtlich seines Willens (Monotheliten). In all diesen Fällen ist aber seiner Erlösungstat die Voraus-

setzung entzogen: die Trennung zwischen Gott und Mensch bleibt unüberwindlich⁶⁴⁵⁾.

9.4. Die Vergöttlichung

9.4.1. Die Vermittlung der gottmenschlichen Verbindung durch die Kirche

Die Erscheinung des Gottmenschen ist eine Zäsur. Mit ihr endet der ganze bisherige Entwicklungsprozeß der Menschheit, und es beginnt ein neuer. Es obliegt nun der gesamten Menschheit, die Tat Christi für sich nachzuvollziehen, die von ihm in seiner Person hergestellte gottmenschliche Einheit ihrerseits zu erringen und "selbst göttlich zu werden"⁶⁴⁶⁾. Ausgangspunkt hierfür ist zunächst die Kirche. Sie ist der "Leib Christi" (was, worauf Solov'ev ausdrücklich hinweist, nicht als "Metapher", sondern als "metaphysische Formel" zu verstehen ist). Durch Christus ist in ihr die Menschheit wieder mit dem göttlichen Prinzip vereinigt. Gottheit und Menschheit sind in ihr nicht voneinander isoliert, sondern gehen eine "untrennbare und unvermischte Verbindung" ein, die aber gleichwohl erst potentiell gegeben ist⁶⁴⁷⁾. Sie befindet sich in demselben Stadium wie der buchstäbliche Leib Christi während seines Erdenlebens. Sie ist nicht frei von Unvollkommenheiten und Schwächen. Allerdings ist sie auf dem Wege zur Vergöttlichung, der Keim dazu ist in ihr angelegt kraft des göttlichen Moments, das sie in sich trägt und durch welches sie entstanden ist. Sie ist noch nicht die vollkommene, sondern die "werdende Gottmenschheit", die bestrebt sein muß, alles Menschliche an ihr zunehmend in Einklang mit dem Göttlichen zu bringen. Von ihr ausgehend soll dieses Streben allmählich auf die gesamte Menschheit übergreifen, sie soll "am Ende der Zeiten die ganze Menschheit und die ganze Natur in einem universalen gottmenschlichen Organismus in sich umfassen"⁶⁴⁸⁾.

Natürlich ist die Menschheit insgesamt den gleichen Versuchungen ausgesetzt wie der Gottmensch, und sie erliegt ihnen zum Teil. Den gegen den römischen Katholizismus gerichteten Vorwurf, der dritten Versuchung gefolgt zu sein, eine Ansicht, die Solov'ev seinerzeit mit Dostoevskij geteilt hat, hält er später nicht aufrecht⁶⁴⁹⁾. Im übrigen liegt für Solov'ev im rationalistischen Denken, angefangen vom Protestantismus über die französische Aufklärung bis zu Kant und dem nachfolgenden deutschen Idealismus, eine

Hybris der menschlichen Vernunft, die sich der zweiten Versuchung ergeben hat. Abgelöst wurde der Rationalismus dann erst von materialistischen und empiristischen Strömungen, womit man der ersten Versuchung verfiel⁶⁵⁰).

Dies alles gilt nach Solov'ev für die westliche Hemisphäre. Im Osten gibt es nicht diese Selbstüberhebung des Menschen, das menschliche Prinzip bleibt im Gegenteil unterentwickelt, so daß auch hier keine wirklich christliche Gemeinschaft entstanden ist. Darin liegt nun die Hoffnung für die Zukunft, da sich im Westen ungeachtet seiner Irrwege genau das herausgebildet hat, was im Osten fehlt. Dies ist für Solov'ev ein wesentliches Verdienst der westlichen Philosophie, und zwar gerade der des Rationalismus. Mit seiner Entwicklung der freien, an Vernunft orientierten menschlichen Persönlichkeit fördert er in hohem Maße, wenngleich unbewußt, das Christentum, sofern es die Religion des Gottmenschentums ist, der "innere(n) Vereinigung und gegenseitige(n) Verschmelzung der Gottheit mit dem Menschen". Um dieses Ziel erreichen zu können, muß der Mensch den "göttlichen Gehalt" frei und bewußt in sich aufnehmen⁶⁵¹). Die Befreiung des Menschen aus der vormaligen geistigen Sklaverei (unter der geistlichen Macht) ist so eine wichtige "historische Tat" der Philosophie. Es bedürfte jetzt Solov'ev zufolge einer Synthese der Ansätze des Westens und des Ostens im Hinblick auf das Gottmenschentum: das "vom Osten bewahrte göttliche Element des Christentums" könnte seine Vollendung in seiner Einwirkung auf das ihm unentbehrliche menschliche Prinzip des Westens finden. Für die "gottmenschliche Gesellschaft" sind beide unerläßlich, sowohl die "wirkende Kraft des ersten" als auch die "mitwirkende Kraft des zweiten"⁶⁵²).

9.4.2. Vergöttlichung als Vervollkommnung

Eine detaillierte, vielfältige Aspekte berücksichtigende Explikation der Vergöttlichung als sittlicher Aufgabe des Menschen ist Thema von Solov'evs Moralphilosophie, am ausführlichsten dargelegt in der "Rechtfertigung des Guten". Hier geht es darum, was dieses Ziel, genauer dieser Prozeß, konkret bedeutet und welche Voraussetzungen dafür zu schaffen sind.

In Analogie zu dem zweifachen Sündenfall gibt es nicht nur den auf den Menschen bezogenen historischen Prozeß "von der Tiernensch-

heit zur Gottmenschheit", sondern auch einen kosmischen. Das ganze Universum ist mitinbegriffen. Es ist nicht ein nur gottmenschlicher, sondern auch "gott-materieller Prozeß", in dessen Verlauf man mehrere Seinsabstufungen, "Erhöhungen des Seins", unterscheiden kann. Solov'ev nennt fünf "Reiche" (das der Mineralien, der Pflanzen, der Tiere, des Menschen und das Reich Gottes)⁶⁵³). Nach der Erscheinung Christi ist es Ziel des Menschen geworden, die verlorengegangene "universale Solidarität", die Vereinigung des Menschen mit Gott sowie untereinander, "das absolute Sein aller in der Einheit" wiederzugewinnen⁶⁵⁴).

Es ist evident, daß dieser sittliche Auftrag nicht "nur subjektiv" verstanden werden darf, als könnte ihm eine Einzelperson in Isolation von der übrigen Menschheit nichtsdestoweniger voll gerecht werden. Der einzelne ist damit eingebunden in Leben und Handeln der gesamten Menschheit, und für das universal gesetzte Ziel reicht es nicht aus, wenn es nur individuell angestrebt und erreicht wird⁶⁵⁵).

Die Vergöttlichung des Menschen ist seine Vervollkommnung. Die im Menschen angelegte Möglichkeit dazu, dank seiner Ausstattung mit Vernunft und Willen, macht seine "unbedingte Bedeutung" aus⁶⁵⁶). Der Mensch verhält sich zu Gott "wie die Form zum Inhalt". Dieser ist vollkommen, das Streben des Menschen muß es also sein, sich ihm zunehmend anzupassen, "ihn immer mehr und mehr in uns auf(zu)nehmen". Der sittliche "kategorische Imperativ", der die Vervollkommnung gebietet, leitet sich ab aus dem religiösen Bewußtsein des höchsten Ideals, der Empfindung Gottes "in uns" und der gleichzeitigen Erkenntnis, diesem Ideal nicht zu entsprechen. Das Gebot "Seid vollkommen" besagt nach Solov'ev in Wirklichkeit: "Werdet vollkommen", da es sich nicht um eine ein in einem einzigen Akt und vollständig zu bewältigende, sondern im Laufe des ganzen Lebens (und nur annähernd) zu erfüllende Aufgabe handelt. Das angestrebte Ideal, der "vergottete Mensch", ist der, "der die Gottheit aufgenommen hat"⁶⁵⁷). Solov'ev formuliert daher diesen Imperativ auch noch anders: "Habe Gott in dir". "Verhalte dich allem gegenüber in der Art Gottes."⁶⁵⁸)

Die Realisierung dieses Imperativs in allen Menschen wäre zugleich die des Zieles des Weltprozesses, der "vollkommenen sittlichen Ordnung" und damit die "Offenbarung des Reiches Gottes". Es ist die universale Vergöttlichung, die individuell nicht antizipiert werden

kann. Die einzige individuelle Vergöttlichung geschah im Gottmenschen, dessen Erscheinen nicht erst am Ende der Geschichte, sondern in der "Mitte" eben darin ihren Sinn hat: der "universalen Erscheinung" mußte "die individuelle...des Gottmenschen selbst vorangehen"⁶⁵⁹).

9.4.3. Vergöttlichung als Theurgie

Die sittliche Läuterung und Vervollkommnung der Menschheit muß angesichts einer Welt, die "im Argen liegt", über eine rein passive Aufnahme des göttlichen Prinzips, über kontemplative Gottesschau hinausgehen. Die Wahrheit, in Christus gegeben, muß ja nicht mehr gesucht, sondern im tätigen Leben umgesetzt werden. Die Vergöttlichung verlangt eine grundlegende Umgestaltung, ein "Umschaffen" der Menschheit, was ihre aktive Mitwirkung voraussetzt, aber ein gott-menschliches Werk sein wird, Resultat des gemeinsamen Wirkens von Gottheit und Menschheit als Theurgie.

So vollzieht sich die Vergöttlichung als Theurgie, wie es im Hinblick auf das übergeordnete Ziel des Weltprozesses (des kosmischen und historischen) nicht anders möglich ist: es ist die "All-Einheit", "das Zusammenstimmen aller", das "Einswerden Gottes mit der Schöpfung"⁶⁶⁰) und damit die Überwindung der Folgen des Sündenfalls. Es ist die Aufhebung aller Diskrepanz und vor allem des Dualismus von Geist und Materie, die sich wechselseitig durchdringen und vereinigen sollen. Das "fleischliche Leben", das nur eine Folge dieser Trennung war, soll umgewandelt werden in ein "göttliches". Die Einbeziehung von Natur und Materie in diesen Vorgang der Läuterung ist ein immer wiederkehrender Gedanke Solov'evs. In einer von seinen dem Andenken Dostoevskijs gewidmeten Reden spricht er von ihrer Erlösung und "Vereinigung mit dem Göttlichen, ihre(r) Umwandlung in das Göttlich-Stoffliche", deren Vermittler der "vollkommene Mensch", d.i. der "Gottmensch" ist⁶⁶¹).

Die Mitwirkung des Menschen am Werk Gottes soll also in einer stetig zunehmenden Vergeistigung unseres (fleischlichen, materiellen) Lebens bestehen. Es ist die Vorbereitung für den Abschluß und die Vollendung der Weltgeschichte, für die Auferstehung des Menschen und die "Wiederherstellung aller Dinge" ("ἀποκατάστασις τῶν πάντων", Origenes)⁶⁶²).

Die Organisation des gesellschaftlichen Lebens soll sich an der sittlichen Aufgabe der Menschen ausrichten. Der Idealfall wäre in

Solov'evs Augen der christliche Staat, der eine "freie Vereinigung" mit der Kirche einging, eine gottmenschliche Verbindung insofern, als der Staat das menschliche, die Kirche das göttliche Prinzip verkörpern würde. Ein solcher Staat müßte zur Läuterung der weltlichen Gesellschaft beitragen und sich dabei am kirchlichen Vorbild orientieren, um sie "um(zu)schaffe(n) nach dem Bild und Gleichnis der Kirche Christi". All dies stünde im Dienste der "Wiedergeburt zur Gottmenschheit", der Vorbereitung der "allgemeine(n) leibliche(n) Auferstehung", was die Befreiung der "materielle(n) Natur von der Notwendigkeit der Verwesung und des Todes" einschließt⁶⁶³).

Die Problematik dieser Zielsetzung liegt auf der Hand. Sie besteht in der Diskrepanz zwischen dem historischen und heilsgeschichtlichen Prozeß, zwischen dem, was auf Erden sinnvoll angestrebt werden kann (d.h. dessen Erreichbarkeit sich zumindest denken läßt) und was nicht. Solov'ev hat natürlich nie in Abrede gestellt, daß das Endziel, das Reich Gottes, mit menschlichen Kräften allein nicht zu realisieren ist. Es ist für ihn ebenso ein kategoriales Novum im Verlauf des Weltprozesses, wie es das Erscheinen des Gottmenschen im Verhältnis zu der ihm vorausgegangenen Entwicklung der Menschheit war. Aber wenn er ausdrücklich die Vorbereitung der "Ankunft des Reiches Gottes"⁶⁶⁴) zum Ziel einer christlichen Politik erklärt, erhebt sich die Frage danach, wie denn auch nur diese Ankunft vorgestellt werden soll - vielleicht als allgemeinmenschlicher "Fortschritt" der Versittlichung, denn Solov'ev erwartet sie sich zunächst offenbar durchaus auf Erden. Diese Hoffnung gab er jedoch später auf, wahrscheinlich unter dem Eindruck der allgemeinen politischen und geistigen Entwicklung während seiner beiden letzten Lebensjahrzehnte, die geeignet war, ihm diese Zuversicht zu nehmen. Die Aufsätze und Briefe dieser Jahre und vor allem sein letztes großes Werk, die "Drei Gespräche", legen hiervon Zeugnis ab⁶⁶⁵).

9.5. Die Auseinandersetzung mit dem Menschgottum in Form des Übermenschentums

In seinen letzten Jahren setzt sich Solov'ev wiederholt mit einer bestimmten Form des Menschgottums auseinander, und zwar mit dem von Nietzsche gepredigten Übermenschentum, das zu dieser Zeit in Rußland zunehmend an Einfluß gewann. Dies dürfte Solov'ev dazu veranlaßt haben, denn als Denker nimmt er Nietzsche nur eingeschränkt

ernst, da er ihn im Zeichen seiner geistigen Umnachtung sieht.

Gegen eine Mißdeutung seiner eigenen Philosophie im Sinne des Menschgottums sichert sich Solov'ev genügend ab. Dies scheint nicht ganz überflüssig, nicht nur im Hinblick auf seine bereits erwähnte Erwartung der baldigen Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden, sondern auch, wenn man sich vor Augen führt, wie sehr seine Gedanken von der Vergöttlichung des Menschen durch seine Umgestaltung und die damit verbundene Aussicht auf die Überwindung des Todes verbal mit den Aussagen Kirillovs in Dostoevskijs "Dämonen" übereinstimmen.

Solov'ev betont, daß die Vervollkommnung des Menschen ein Prozeß sei, der von oben, von Gott ausgehe, daß er auf göttlicher Gnade und nicht auf eigenständigem menschlichen Willen beruhe, daß er "ein gottmenschlicher, nicht aber ein mensch-göttlicher sei"⁶⁶⁶). Der einzelne kann das Ziel nicht erreichen: "Der wahre Mensch-Gott ist universal". In diesem Kontext hat der Ausdruck "Mensch-Gott" natürlich positive Bedeutung im Sinne der vollendeten Gottmenschheit. Allein der Gottmensch (Christus) ist individuell. Ein individueller Mensch-Gott dagegen "ist die Verkörperung der Lüge, eine Parodie auf Christus oder der Antichrist"⁶⁶⁷). Christus ist eben nicht ein besonders hoch entwickelter Mensch, er ist keinem von ihnen vergleichbar, er wird nicht, sondern "ist vollkommen": "Der Gottmensch kann nicht als Menschgott verstanden werden"⁶⁶⁸). Die Auffassung des Menschgotts als Antichrist wird für Solov'evs Denken maßgeblich, besonders für sein Verständnis der Gedanken Nietzsches.

9.5.1. Nietzsches Lehre vom Übermenschen. Übermenschentum als Gottmenschentum und als Menschgottum

Auf Nietzsches Idee des Übermenschen geht Solov'ev im Jahre 1894 erstmals ein, und zwar in einem Aufsatz zur Ästhetik⁶⁶⁹). Zu diesem Zeitpunkt erscheint sie ihm noch als Kuriosum aus frühester Vergangenheit, er bringt sie in Zusammenhang mit dem Glauben der Untertanen der Pharaonen und assyrischen Könige (die ihre Herrscher als Götter verehrten). Aktuellen Einfluß schreibt er ihr nicht zu - es sei denn im Falle der Ankunft des Antichrist. Die Erwähnung des Antichrist ist hier kein Zufall. In einem späteren kurzen Aufsatz über Nietzsche ("Literatur oder Wahrheit") verweist er am Ende wie-

derum auf ihn, wengleich er nicht diese Bezeichnung gebraucht. Hier nennt er die Lehre des Übermenschen bereits "eine der gefährlichsten Verführungen" der Gegenwart. Er schält aus ihr das heraus, was er für berechtigt hält, was für ihn allerdings ohnedies Bestandteil des Christentums ist, nämlich den Gedanken, daß der Wert des Menschen darin liege, "daß er mehr ist als ein Mensch, daß er der Übergang zu etwas anderem, höherem ist."⁶⁷⁰⁾ Dies habe schon Paulus den Athenern gepredigt, jedoch unter Hinweis auf den wahren Übermenschen, Christus. Der "neue Prediger des Übermenschen" habe dagegen niemanden, auf den er als solchen verweisen könnte. Im folgenden macht sich Solov'ev mehr über diese Theorie lustig, als daß er auf sie einging. Der Übermensch sei kein "höheres Wesen", sondern Gegenstand eines Studienfaches (eines Lehrstuhles der philologischen Fakultät, erfunden von dem "Überphilologen" Nietzsche), läßt er doch Zarathustra sagen: "Ich lehre euch den Übermenschen". Die Tragik Nietzsches liegt, so Solov'ev, darin, daß es darüber nichts zu lehren gibt und er nur eine schöne literarische Form bieten konnte (und in der Folge den Verstand verlor). Seine Nachfolger erlagen der Verführung, sie ersetzten "die Wahrheit durch die Wortkunst" und stellten "den erdachten Übermenschen über den wirklichen"⁶⁷¹⁾.

Indessen könnte Nietzsches Idee in Solov'evs Augen auch eine tiefere, gewichtigere Bedeutung haben. Sein Übermensch könnte die Vorankündigung eines wirklichen Übermenschen sein, eines solchen, der außer "blendenden Worten" auch Taten und Zeichen, "wenn auch falsche", wird vorweisen können⁶⁷²⁾. Nicht umsonst schreibt Solov'ev bereits 1888 an Tavernier, daß er begonnen habe, alles unter dem Zeichen des kommenden Antichrist ("sub specie antichristi venturi") zu sehen⁶⁷³⁾. Vielleicht, so Solov'ev, war die Lehre Nietzsches Ausdruck eines diesbezüglichen Vorgefühls, d.h. die Vorahnung des Antichrist. In diesem Fall hätte seine persönliche Katastrophe einen noch tragischeren, aber umso lehrreicheren Hintergrund. Die Gestalt Nietzsches und sein Entwurf des Übermenschen wären dann eine Antizipation des Antichrist, ähnlich wie es vor dem Erscheinen Christi vorgegreifende Theophanien mit minderem Grad an Vollkommenheit gegeben hat.

Hier spiegelt sich die pessimistische Sicht wider, die immer mehr von Solov'ev Besitz ergreift und ihn allmählich zu der Überzeugung von einer Macht des Bösen bringt, die am Ende des Weltprozesses

nicht einfach verschwinden werde, daß es vor dem endgültigen Sieg des Guten noch zu einem Kampf zwischen gutem und bösem Prinzip (Christus und Antichrist) kommen müsse⁶⁷⁴).

9.3.2. Übermensch und Sterblichkeit

In seiner Schrift "Die Idee des Übermenschen" von 1899 setzt sich Solov'ev ernsthaft mit dieser auseinander. Er sieht inzwischen das "Nietzscheanertum", wengleich noch in der Entwicklungsphase begriffen, als eine der drei derzeit vorherrschenden geistigen Strömungen an (neben dem Marxismus und dem "negativen Moralismus" Tolstojs), und von diesen als die interessanteste⁶⁷⁵). Er hat die erklärte Absicht, sie "von der guten Seite" zu zeigen⁶⁷⁶). Die schlechte ist ohnehin evident: die Verachtung alles Schwachen und Kranken, die Ablehnung des Mitleids, verbunden mit dem Kult von Kraft und Schönheit und der Anmaßung, selbst zur Elite der Besten, eben den Übermenschen zu gehören, denen es zusteht, die anderen zu beherrschen und gänzlich ihrem Willen zu unterwerfen. Es ist hier nicht von Interesse, inwieweit Solov'ev damit tatsächlich den Gedanken Nietzsches gerecht wird, jedenfalls faßt er sie im Sinne der Folgerungen auf, die Dostoevskij aus dem sich elitär verstehenden Menschgottum ableitet⁶⁷⁷).

Für Solov'ev hängen der Gehalt und damit die Berechtigung des Übermenschentums davon ab, wie dieses interpretiert wird, d.h. ob darin das Ziel des Gottmenschentums oder die Hybris des Menschgottums gesehen wird. Als vernunftbegabtes Wesen kann der Mensch sich kritisch zu sich selbst verhalten, eine bewußte Einsicht in die Diskrepanz zwischen Sein und Sollen seines Lebens haben. Dieses Bewußtsein unserer Unvollkommenheit und unserer Eigenverantwortlichkeit dafür ist uns in unserem Gewissen gegeben. Das Streben nach "unendlicher Vollkommenheit", "dem Ideal des vollkommenen Guten", die Fähigkeit, danach zu handeln, ist ein seelisches Phänomen, ein Faktum, das sich nicht bestreiten läßt. Das gilt für den einzelnen wie für die gesamte Menschheit (den Menschen als "Kollektivwesen").

Solov'ev sieht den Prozeß der seelischen Vervollkommnung in Analogie zu dem organischen der Natur, des Pflanzen- und Tierlebens, d. h. der zunehmenden "Komplizierung und Vervollkommnung des natürlichen Seins"⁶⁷⁸). Unsere organische, körperliche Beschaffenheit steht unserer inneren Weiter- und Höherentwicklung nicht entgegen. Es

gibt jedoch eine Einschränkung, und die ist für Solov'ev der entscheidende Punkt, das exemplum crucis jeder Übermenschentheorie. Das erste, was der Übermensch zu überwinden hätte, wäre die Sterblichkeit. Mit dem Tod als annullierendem Schlußstrich unter unser Dasein kann sich niemand versöhnen (der Egoist nicht mit dem eigenen, der Altruist nicht mit dem des anderen). Der Mensch ist das einzige Wesen, bei dem die Charakterisierung als Sterblicher einen (wenngleich einstweilen noch unvermeidlichen) Mangel ausdrückt. Er wehrt sich, anders als das Tier, bewußt gegen den Tod und wird von ihm besiegt.

Also gilt es die Bedingungen der Sterblichkeit zu beseitigen und solche zu schaffen, die ein ewiges Leben entweder gleich oder jedenfalls nach Tod und Auferstehung möglich machen. So fern dieses Ziel auch sein mag, so gibt es doch mit Gottes Hilfe einen Weg dorthin, nämlich in immer zunehmendem Maße die Voraussetzungen zu erfüllen, an die die Erlangung der Unsterblichkeit gebunden ist: "Dies alles ist doch ohne Zweifel möglich und existiert wirklich."⁶⁷⁹⁾

Diesen Weg hält Solov'ev selbst dann noch für gangbar, wenn wir den wahrhaften Übermenschen vergessen haben sollten, den, der den Tod tatsächlich besiegt hat. Alle Erscheinungen und Taten müssen danach beurteilt werden, inwieweit sie den Bedingungen der "Wiedergeburt des Übermenschen" entsprechen. Für Solov'ev kann der Tod durch "innere geistige Vollkommenheit" überwunden werden. Dies ist eines seiner Argumente in dem Brief an Tolstoj, in welchem er diesen von der Auferstehung Christi zu überzeugen sucht⁶⁸⁰⁾. Der physische Tod ist nur das Indiz dafür, daß unsere geistige Kraft zur Umgestaltung "unseres ganzen äußeren, körperlichen Wesens" noch nicht hinreichte⁶⁸¹⁾. Das unbegrenzte sittliche Potential verleiht dem Leben eine solche Einheit und Fülle, die jegliche Spaltung unmöglich machen, vor allem aber die Zweiteilung des Menschen in Geist und Materie. Christus hat am Kreuz diese Kraft bewiesen, und kein Teil seines Wesens ist Beute des Todes geworden, er ist "vollständig auferstanden"⁶⁸²⁾.

Der Tod ist hier also Solov'evs Haupteinwand gegen Nietzsches Übermenschen. Wer des Todes nicht Herr werden kann, desavouiert selbst jeden Anspruch auf Übermenschentum, denn der Übermensch muß in erster Linie Überwinder des Todes sein⁶⁸³⁾. Dies hebt Solov'ev immer wieder hervor, so auch in einem größeren Aufsatz über Lermontov, in welchem er gewissermaßen einen Vorläufer Nietzsches sieht⁶⁸⁴⁾.

Lermontov, der sich selbst als Genius und Übermensch gefühlt habe, ist in Solov'evs Augen ein Opfer dämonischer Verführung. Seine Begabung sah er nicht als Verpflichtung, sondern nur als Auszeichnung vor anderen Menschen, die ihn zu allem berechnigte. Ludolf Müller weist mit Recht darauf hin, daß diese Beschreibung Solov'evs sich mit der seines "Antichrist" deckt⁶⁸⁵). Dies trifft auch für die weitere Charakterisierung Lermontovs zu, in der er ihn als Mensch, der von Stolz und Eigenliebe beherrscht ist, darstellt. Sein grundlegender Charakterzug sei die äußerste "Gespanntheit und Konzentration des Denkens auf sich, auf sein eigenes Ich", die sich selbst in seinen Liebesgedichten ausdrücke - er liebe hauptsächlich sein Ich und seinen Liebeszustand⁶⁸⁶).

Mit seinem Stolz begab sich Lermontov der Möglichkeit, ein wirklicher Übermensch zu werden, denn notwendige Bedingung hierfür sei die Demut. So konnte er die in seiner Genialität liegende Berufung, seine Nachfahren auf den Weg "zum wahren Übermenschentum" zu führen, nur verfehlen⁶⁸⁷).

Das heißt, daß Lermontov das Menschgottum an Stelle des Gottmenschentums gewählt hat. Solov'ev bedient sich hier der Nietzsche entlehnten Terminologie - er nennt beides Übermenschentum und unterscheidet eine berechnigte und eine usurpatorische Form desselben. Offensichtlich sieht Solov'ev schon in Lermontov, wenn auch noch in geringerem Maße als bei Nietzsche, eine vorwegnehmende Erscheinung des Antichrist⁶⁸⁸). Alle vermeintlichen Übermenschen können dem wahren gegenüber keinen Bestand haben, dessen Auferstehung für Solov'ev weniger ein Wunder als eine natürliche Tatsache ist, deren Notwendigkeit sich mit Vernunftgründen dartun läßt⁶⁸⁹).

Man sieht, daß hier die Konfrontation des Gottmenschentums mit dem Menschgottum (in Gestalt der Lehre des Übermenschen) eine ganz andere Form annimmt als etwa bei Bulgakov (mit Feuerbach) und vor allem bei Dostoevskij. Dies liegt zunächst daran, daß Nietzsches Übermensch zwar ein Menschgott ist (ein sich absolut setzender Mensch), aber einer, der sich nicht in einer ethisch motivierten inneren Auseinandersetzung mit Gott, in der Revolte gegen ihn befindet, wie die Personen Dostoevskijs, und der auch nicht Resultat einer logisch-erkenntnistheoretischen Überlegung ist (wie bei Feuerbach). Nietzsches Übermensch ist gar kein gegebenes Faktum, wie es in den genannten Fällen präsumiert wird, sondern ein Postulat, ein Anspruch

nicht für, sondern an den Menschen, der erst noch einzulösen ist. Das ist der Punkt, an dem Solov'ev Nietzsche mißversteht, er unterstellt ihm ja, sich selbst für einen Übermenschen zu halten. Insofern trifft Solov'evs Haupteinwand Nietzsche im Grunde genommen nicht, denn über das Verhältnis des künftigen Übermenschen zum Tod ist noch nichts ausgemacht (bei Nietzsche ist dies kein Problem). Ein Übermensch, der wenigstens seiner Intention nach dem Kriterium Solov'evs gerecht wird, ist Kirillov, der durch den eigenen Tod doch für die übrige Menschheit die Unsterblichkeit erringen will. Von Belang ist Solov'evs Argument insofern, als sich ein Verfechter der Theorie des Übermenschen die Frage vorlegen muß, worin dessen Überlegenheit bestehen soll. Sollte sie tatsächlich in der Überwindung des Todes liegen, aber nur dann, wäre dieser Einwand Solov'evs entkräftet.

Anders als Dostoevskij (und auch als Bulgakov) ist Solov'ev bestrebt, seinen Glauben an Christus und dessen Auferstehung nicht als unhintergehbare Glaubenswahrheit hinzustellen, sondern so weit wie möglich rational zu begründen.

9.5.3. Die Erzählung vom Antichrist

In seinem letzten Werk, den "Drei Gesprächen" mit der sie abschließenden "Kurzen Erzählung vom Antichrist", geht es Solov'ev um das Problem des Bösen, das ihn immer mehr bedrängt. Seine inzwischen gewonnene Überzeugung von der Unausweichlichkeit eines Kampfes zwischen Christus und Antichrist (gottmenschlichem und menschgöttlichem Prinzip) vor dem Sieg des Guten versteht er im Einklang mit der biblischen Prophetie, derzufolge sich die Mehrheit der Menschen allerdings nicht Christus, sondern dem Antichristen anschließen werde. In diesem Sinne äußert sich Solov'ev bereits 1896 in einem Brief an Tavernier⁶⁹⁰).

In den "Drei Gesprächen" läßt Solov'ev verschiedene Ansichten über das Wesen des Bösen und besonders die Methoden des Kampfes dagegen zu Wort kommen (u.a. den Standpunkt Tolstojs in Gestalt des Fürsten). Die Darstellung des Antichrist als vollständiger Inkarnation des Bösen (wie Christus die des Guten ist) fügt Solov'ev in das letzte Gespräch gegen Ende in Form einer Erzählung ein, die das Ende des historischen Weltprozesses nach Auftreten, Herrschaft und Besiegung des Antichrist beschreibt⁶⁹¹).

Der Antichrist erscheint in einer Zeit, in der es nur noch wenige Gläubige gibt. Von der Vorgeschichte abgesehen, setzt die Erzählung ein, als der Antichrist, der in Form eines Übermenschen auftritt, bereits 30 Jahre alt ist. Er gehört zu dem Kreise der Gläubigen und zeichnet sich durch eine ungewöhnliche Begabung aus, die ihn früh berühmt werden läßt. Er wird tatsächlich von vielen der "Übermensch" genannt⁶⁹²⁾. Aus Vernunftgründen glaubt er an die christlichen Wahrheiten, an Gott und an Christus, aber dies ist ein reiner Vernunftglaube, der sein Wesen nicht ergreift, das allein von maßloser Selbstliebe erfüllt ist. Demut ist ihm fremd. So kommt er schnell dazu, Christus vor allem als seinen Rivalen zu betrachten, der seine eigene Vorrangstellung gefährdet. Da er ausschließlich sich selbst als Zentrum allen Geschehens begreift, bezieht er biblische Prophezeiungen (nicht hinsichtlich des Antichrist, sondern der Wiederkunft Christi) sowie die Person Christi selbst nur auf sich und interpretiert so Christus lediglich als seinen größten Vorgänger und Propheten. Christus war nur derjenige, der das Gute verkündet und selbst danach gelebt hat. Er dagegen beabsichtigt, der Wohltäter der gesamten Menschheit zu werden und ihr Frieden und materielle Sicherheit zu geben. Dies legitimiert ihn vor sich selbst als den eigentlichen Erlöser.

Die Vorstellung, daß nicht er, sondern "jener Galiläer" der eigentlich Berufene sein sollte⁶⁹³⁾, ist ihm unerträglich. Die Vision des von Mitleid mit ihm erfüllten Christus gibt ihm den Anstoß zu einem Selbstmordversuch. Bei seinem Absturz wird er jedoch aufgefangen. Er erfährt nun die Offenbarung, die er gesucht hat - von seiten des Satans, der ihn zunächst mit den gleichen Worten anspricht wie Gott Christus: "Dies ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe"⁶⁹⁴⁾. Sein Auftrag an den Übermensch ist nur der, sein Werk in seinem eigenen Namen zu tun und nicht in dem eines anderen (entsprechend der christlichen Prophetie). Er gewährt ihm Hilfe und stattet ihn mit außergewöhnlicher, übernatürlicher Kraft aus. Zu diesem Zeitpunkt hat der Übermensch das Alter Christi erreicht - er ist 33 Jahre alt.

Der weitere Weg des Übermenschen (bzw. des "künftigen Menschen", wie er nun auch genannt wird) ist vorgezeichnet. Er verfaßt in atemberaubender Geschwindigkeit ein großes, allumfassendes Werk, das u.a. die globalen politischen und sozialen Probleme behandelt und

Lösungen für sie vorschlägt. Das Buch verschafft dem Verfasser Welt-
 ruhm und stößt auf nahezu ungeteilte Zustimmung, abgesehen von we-
 nigen Gläubigen, denen es auffällt, daß er nicht ein einziges Mal
 Christus erwähnt. Er macht eine steile politische Karriere und fin-
 det sich in kurzer Frist als Imperator wieder mit fast uneingeschränk-
 ter Macht. Es gelingt ihm, Frieden und Wohlstand auf der ganzen Welt
 herzustellen und mit Hilfe eines Magiers und Zauberkünstlers mit
 übernatürlichen Fähigkeiten dem Volk ausreichend Zerstreung zu ver-
 schaffen.

Einzig die religiöse Frage ist noch ungeklärt. Er beruft ein Konzil
 für alle (christlichen) Religionsgemeinschaften nach Jerusalem ein,
 wo er sie alle sich verpflichten und damit nicht nur seine äußere,
 sondern auch seine geistige Herrschaft besiegeln will. Der Kampf,
 der sich seinerzeit in seinem Inneren abspielte im Zusammenhang mit
 dem Gedanken, der Galiläer könnte doch der eigentliche Erlöser sein,
 wiederholt sich jetzt in der öffentlichen Auseinandersetzung. Er will
 von den Kirchenführern als einzige geistige Autorität, als einziger
 Wohltäter anerkannt werden⁷⁹⁵). Aber die Oberhäupter der drei gro-
 ßen Kirchen verweigern ihm dies (wobei sie fast ihren gesamten An-
 hang verlieren). Sie sind nur unter der Voraussetzung bereit, seine
 Wohltaten anzunehmen, daß er sich als Werkzeug Christi erweise durch
 sein offenes Bekenntnis zu ihm⁶⁹⁶). Diese Standpunkte stehen unver-
 söhnt gegeneinander. Entschieden wird der Kampf mit übernatürlichen
 Mitteln im Sinne der biblischen Prophezeiung: die von dem Impera-
 tor und den Seinen Ermordeten (Christen und rebellierende Juden)
 werden auferweckt, und nach dem Untergang des Antichrist erfolgt
 die von den Christen erwartete Wiederkehr Christi, dessen tausend-
 jähriges Reich damit anbricht.

Als Inkarnation des Bösen ist der Antichrist der einzige tatsäch-
 liche Übermensch außer Christus. Er bekommt übernatürliche Kräfte
 verliehen, und ihm wird zudem die Hilfe eines Magiers zuteil.
 Solov'evs Antichrist stellt den Typus eines Menschgotts nicht sei-
 ner Philosophie, sondern seiner sittlichen Haltung nach dar, ein
 Typus, der in dem bisher behandelten atheistischen Denken nicht auf-
 getreten ist. Ansätze dazu sieht Solov'ev selbst nur bei Nietzsche
 und in der Person Lermontovs.

Der Übermensch hat keine philosophischen Gründe (weder theoretische
 noch praktische), den Glauben an Gott und Christus zu erwerben.

oder sich dagegen aufzulehnen. Es gibt nur einen einzigen Grund, der in seiner persönlichen Haltung liegt und der sein ganzes Wesen bestimmt: seine Eigenliebe und seinen Stolz, die es ihm unmöglich machen, eine ihm übergeordnete Autorität anzuerkennen und seinen Willen in Demut dem göttlichen anzugleichen. So ist es nicht die Gefangenheit in den Denkkategorien seines (menschlichen, "euklidischen") Verstandes, die ihn sich absolut setzen läßt, sondern der unbedingte Wille, der Erste zu sein⁶⁹⁷). Er macht sich nicht insofern zum Gott, als er alles, Gott eingeschlossen, seinen Beurteilungskriterien unterwürfe, sondern weil er Gott sein will. Sein Menschgottum geht hervor aus seinem Charakter.

Das Verführerische seiner Person liegt darin, daß er ausnahmslos gute Ziele verfolgt, denn daß dies nur im Dienste seiner Selbstgefälligkeit geschieht, ist ja nicht offensichtlich. Für Solov'ev ist gerade das Böse, das unter der Maske des Guten auftritt, am gefährlichsten (so auch von den drei Versuchungen die letzte⁶⁹⁸).

Der Weltstaat, den der Antichrist errichtet, entspricht im wesentlichen dem, den der Großinquisitor anstrebt. Er realisiert für die Menschen Frieden, materiellen Wohlstand und Zerstreuung (damit die erste und dritte Versuchung). Sein eigentliches Ziel geht über das des Großinquisitors hinaus, der ja in Christi Namen herrscht und dabei dessen Idee verfälscht. Er will dagegen gerade im eigenen Namen herrschen, an Gottes statt.

Beide "Menschgötter" erleben eine Begegnung mit dem Gottmenschen. Bei dem Antichristen ist es nur eine ganz kurze Vision. Für beide ist sein Erscheinen ein äußerstes Ärgernis. Er hingegen schweigt mitleidend und entschwindet wieder und beläßt sie in ihrer Freiheit.

Die Auseinandersetzung mit dem Menschgottum bzw. Übermenschentum hat für Solov'ev erst in seinem letzten Lebensjahrzehnt eine nennenswerte Rolle gespielt, als er allmählich aufhörte, an die Möglichkeit eines fast nahtlosen Übergangs zum Reich Gottes auf dem Wege fortschreitender Vergöttlichung der Menschheit zu glauben und statt dessen zuvor einen Kampf zwischen den Prinzipien des Bösen und des Guten erwartete.

Ludolf Müller spricht in diesem Zusammenhang von der "Entschei-

dungseschatologie", die seine "Vervollkommungseschatologie" verdrängt habe⁶⁹⁹). Dies besagt nicht, daß er sein sittliches Ideal der Vergöttlichung aufgegeben hätte. Aber er sieht die Menschen in der Zukunft vor eine schärfere Alternative gestellt. Es geht nicht mehr um eine quantitative Entscheidung (die sich vielleicht gar nicht einmal bewußt vollzieht) zwischen einem höheren oder minderen Grad an Vervollkommnung, sondern um die qualitative Wahl zwischen Gut und Böse⁷⁰⁰), und das ist die zwischen Gottmenschentum und Menschgottum, Christus und Antichrist. Die Aufgabe christlicher Philosophie besteht für Solov'ev nun darin, die Menschheit hierfür geistig auszurüsten, ihr die Kenntnis über das Wesen dieser Alternativen zu vermitteln, damit diese Entscheidung nicht eine zufällige, möglicherweise auf Irrtum und Unkenntnis beruhende, sein wird, sondern das Resultat freier und bewußter Selbstbestimmung⁷⁰¹).

Schlußbetrachtung

Die Auseinandersetzung mit atheistischen Strömungen ist in der russischen Philosophie in hohem Maße von der ostkirchlichen Auffassung des Christentums als Religion des Gottmenschentums bestimmt. In der Person Christi realisiert sich zum ersten Male das, was sich die Menschheit über ihre Entsühnung hinaus erhofft: in der Vereinigung des göttlichen und menschlichen Prinzips vollzieht sich die Vergöttlichung des Menschen. Die Rolle Christi gewinnt so einen zusätzlichen Aspekt. Er ist nicht nur der Erlöser, der die Sünden der Welt trägt und zudem eine bestimmte Lebenshaltung verkörpert (die. "die andere Backe hinzuhalten", die Dostoevskij im Auge hat). Er ist vor allem auch Mittler zwischen Mensch und Gott und als erster Mensch, der zugleich Gott ist, hoffnungbringendes Vorbild für alle übrigen.

Die Vergöttlichung, der zentrale Begriff der Lehre des Gottmenschentums, hat im Laufe der Diskussion, hauptsächlich von seiten Solov'evs, eine wichtige Klärung erfahren. Wie leicht hier Mißverständnisse und Fehlinterpretationen möglich sind, liegt auf der Hand, besonders wenn man sich die annähernde verbale Übereinstimmung so gegensätzlicher Lehren wie derjenigen Feuerbachs und der der Kirchenväter in Erinnerung ruft. Die in aller Unbefangenheit beispielsweise von Skovoroda ausgesprochene These von der Göttlichkeit des Menschen gibt solchen Fehldeutungen Raum. Solov'ev stellt das im christlichen Sinne legitime Verständnis der (potentiellen) Göttlichkeit des Menschen heraus und hebt die legitime Form der Vergöttlichung (das "universale Menschgottum") von der Usurpation des individuellen Menschgottums ab.

Mit seinem Begriff von Vergöttlichung wendet sich Solov'ev gegen zwei Weisen ihrer Mißdeutung, gegen zwei "Fehlformen". einerseits gegen das atheistische Menschgottum, andererseits jedoch auch gegen die individuelle Vergöttlichung, wie sie in der Tradition der orthodoxen Kirche verwurzelt ist. Dies hängt zusammen mit der tendenziellen Jenseitsbezogenheit und Weltabgewandtheit des orthodoxen Christentums überhaupt. Die einseitige Verlagerung des Schwerpunkts auf das Leben nach dem Tode läßt alles Irdische als belanglos erscheinen: "Die ganze russische Religion ist auf das Jenseits des

Grabes gerichtet", sagt, etwas überspitzt vielleicht, Rozanov⁷⁰²). Dies führt zu einer nahezu ausschließlichen Konzentration auf das eigene, jenseitige Heil, die individuelle Vergöttlichung, die der Mensch durch ein kontemplatives, in sich versenktes Leben, das der eigenen Läuterung und Vervollkommnung gewidmet ist, zu erreichen strebt. Für praktische Ziele, die im Diesseits zu verwirklichen wären, etwa sozial-ethische Aufgaben, bleibt hier wenig Raum. Das ist es auch, was viele russische Denker, die ursprünglich dem Christentum gar nicht so ferne standen (man denke an Bakunin und Belinskij), für das westliche atheistische Gedankengut so empfänglich machte - ihnen ging es vor allem um seine praktischen Implikationen und Konsequenzen. Dies gilt vor allem für die Theorien der französischen utopischen Sozialisten sowie von Feuerbach und Marx bis hin zu Nietzsche, dessen Ideen gegen Ende des Jahrhunderts dem russischen Suchen nach einer "neuen Vision des Menschen und der Welt", nach einer "neuen Kultur" entgegenkamen⁷⁰³). Im Grunde ist es stets auch eine Form diesseitiger Vergöttlichung, was hier gesucht wird - an Stelle der jenseitigen, entrückten des orthodoxen Christentums.

Christliche Denker wie Dostoevskij und Solov'ev, aber auch ein geistlicher Philosoph wie der Archimandrit Bucharev sahen durchaus die Gefahr, die in einer übersteigerten Jenseitsbezogenheit und Weltabgeschiedenheit stecken kann⁷⁰⁴). Dostoevskij läßt nicht umsonst in den "Brüdern Karamazov" den Teufel die christliche Einstellung als eine solche beschreiben, in der das Lebensfeuer von der Jenseitshoffnung vollständig verschlungen wird⁷⁰⁵). Im Hinblick auf diese Problematik ist es zu verstehen, daß Solov'ev so sehr die Wichtigkeit der universalen Vergöttlichung betont. Er hält sie sowohl der kontemplativen individuellen Vergöttlichung der Orthodoxie als auch dem atheistischen Menschgottum, den menschgöttlichen irdischen Paradiesvorstellungen entgegen. Die universale Vergöttlichung läßt eine kontemplative Isolierung nicht zu, denn in ihrem Streben danach sind die Menschen ja aufeinander verwiesen. Solov'ev will das Christentum und die Kirche für ihre irdische, an diesem Ziel orientierte Aufgabe öffnen; das Christentum ist der praktische Auftrag, die Vergöttlichung (die höchstmögliche sittliche Vervollkommnung aller Menschen) in allen Bereichen weitmöglichst zu realisieren. Ein Christentum, das sich in seiner Praxis diesem Auftrag widmet, d.h. zum Beispiel konkrete soziale Funktionen übernimmt,

würde hierdurch an Glaubwürdigkeit und Überzeugungskraft gewinnen.

Theoretisch kann der Streit zwischen Christentum und Atheismus im allgemeinen und zwischen Gottmenschentum und Menschgottum im besonderen nicht entschieden werden, da keiner der beiden Standpunkte beweisbar, nicht einmal rational begründbar ist. Das Argument für das Christentum könnte daher nur in seiner Praxis liegen - wie auch das Gegenargument gegen das atheistische Menschgottum, wie es Dostoevskij vor Augen geführt hat, im Scheitern desselben an seinen praktischen Konsequenzen liegt.

Die Auseinandersetzung um Gottmenschentum und Menschgottum, wie sie in der russischen Philosophie geführt wurde, ist, wenngleich sie auf der Basis spezifischer Voraussetzungen und Gegebenheiten der russischen Geschichte und des russischen Denkens entstand und sich entwickelte, in ihrem Fortgang und Ergebnis nichtsdestoweniger auch für das westliche Denken von Belang. Es geht ja um Fragen, die die Grundbedingungen menschlicher Existenz betreffen. Die Antwort, die russische Denker auf sie gegeben (oder zu geben versucht) haben, ist ein Beitrag, der der - unabschließbaren - Diskussion dieser Probleme in Ost und West wertvolle Impulse geben kann.

Anmerkungen

- 1) Als "erste Emigration" bezeichnet man die Emigrationswelle aus Rußland nach der Oktoberrevolution; es folgten die "zweite" und "dritte Emigration" während und nach dem Zweiten Weltkrieg bzw. im Laufe der siebziger Jahre.
- 2) s.u. Kap. 4.3 u. 4.4. auf S. 47 f.
- 3) "Geistliche Philosophie" (духовная философия) ist die von (meist geistlichen) Philosophieprofessoren vorwiegend an den "Geistlichen Akademien" (Moskau, Kiev, St. Petersburg, Kazan), aber auch außerhalb derselben vorgetragene Lehre, die vom Standpunkt des orthodoxen Christentums aus philosophische Fragen diskutiert und sich auch mit anderen bestehenden philosophischen Strömungen auseinandersetzt. Die "weltliche Philosophie" bildet hierzu, sofern sie christlich ist, inhaltlich keinen Gegensatz, nur institutionell. W. Goerdts: Russische Philosophie. Freiburg 1984. S. 67 f., S. 336 ff.
- 4) Zur Verwendung dieser Begriffe sei hier schon angemerkt: Gottmensch ist nicht in dem Sinne zu verstehen, in welchem sich etwa Herrscher der Antike, die sich wie Götter verehren ließen, einen solchen Titel zulegte. Dem entspräche vielmehr der umgekehrte Ausdruck, Menschgott. Der Gottmensch ist ein Ideal, das sich zum ersten und einzigen Male in Christus realisiert hat. Es ist, im Rahmen des christlichen Glaubens, Leitstern für den Menschen und Maßstab seines Handelns. Jedoch vermag der Einzelmensch aus eigener Kraft dieses Ideal nicht zu erreichen. Der Menschgott dagegen ist der Mensch, der außerhalb seiner selbst keinen Gott anerkennt und sich selbst in usurpatorischer Weise "vergottet", d.h. Gott gleichsetzt. Es kommt vor, daß bei Übersetzungen aus dem Russischen ins Deutsche der Unterschied zwischen "Gottmensch" (богочеловек) und "Menschgott" (человекобог) verwischt wird. So ist beispielsweise in der von H. Ruoff und R. Hoffmann besorgten Übersetzung der "Brüder Karamazov" человеко-бог mit "Gott-Mensch" übersetzt (München 1978. S. 860, russ. Ausgabe: Полное собрание сочинений в XXX томах. Ленинград 1972-1984. С. 84).
- 5) "Das Wesen des Christentums" von Ludwig Feuerbach erschien erstmals 1841 (weitere Auflagen in den Jahren 1843 u. 1849), die erste Auflage des Werkes von David Friedrich Strauß "Das Leben Jesu" erschien 1835/36.
- 6) Ernest Renan: "La vie de Jésus" wurde 1863 veröffentlicht, 1864 bereits in deutscher Übersetzung.
- 7) "Vom Marxismus zum Idealismus" ist der Titel eines Sammelbandes mit Artikeln von Sergej Bulgakov, der 1903 in St. Petersburg erschien (Nachdruck: Frankfurt/M. 1968), Orig.: От марксизма к идеализму. Сборник статей (1896-1903).
- 8) Bulgakov schreibt die russische Wortprägung человекобожие für "Menschgottum" Dostoevskij zu, vgl.: Религия человекобожия у Л. Фейербаха. In: Два града. Москва 1911. (Nachdruck: Westmead 1971) Т. I С. 1-68. (Die Religion des Menschgottums bei L. Feuerbach. In: Zwei Städte. Moskau 1911. Bd. 1. S. 1-68), vgl. hier S. 16. Bei Dostoevskij habe ich diesen Terminus allerdings nicht gefunden.
- 9) Lev Zander: Грустный рай. In: Путь, 14, Paris 1918. S. 56-79. (Das traurige Paradies).
- 10) G.W.F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts § 118. Hamburg 1955. S. 108. Hegel gebraucht diesen Ausdruck in anderem Zusammenhang.

- 11) s.u. Kap. 6, 8, 9.
- 12) vgl. hierzu die kürzlich erschienene Arbeit von A. Fritzsche: Philosophieren als Christ. Zur russischen "geistlichen Philosophie" am Beispiel V.N. Karpov. Münster 1987, in der die diesbezügliche Kantkritik Karpovs behandelt wird, s. bs. S. 93 f.
- 13) W. Goerdt, a.a.O., S. 191 f.
- 14) Zur Lehre der Vergöttlichung bei den griechischen Kirchenvätern vgl. A. Theodorou: Zur Lehre von der Vergottung der Menschen bei den griechischen Kirchenvätern. In: Kerygma und Dogma, 7, Göttingen 1961, S. 283-308; P. Bilaniuk: The Mystery of Theosis or Divinization. In: The Heritage of the Early Church. Ed. Neiman/Schatkin. Rom 1973. Nur die ersten beiden nachchristlichen Jahrhunderte behandelt L. Baur: Untersuchungen über die Vergöttlichungslehre in der Theologie der griechischen Väter. In: Theologische Quartalsschrift (Tübingen) 98 (1916), 467-491; 99 (1918) 225-252; 100 (1919), 426-466; 101 (1920), 28-64.
- 15) Der Ausdruck "Gottmensch" findet sich das erste Mal bei Origenes: *Hac ergo substantia animae inter Deum carnemque mediante... nascitur, ut diximus, Deus-homo illa substantia media existente...* (Περὶ ἀρχῶν, lib. sec., cap. 6/3). Die Stelle ist nur in der lateinischen Übersetzung Rufins erhalten. Bei den späteren Kirchenvätern setzte sich diese Wortprägung durch, so sprach z. B. Ps. Dionysios Areopagita von der "gottmenschlichen Energie" (θεανδρική ἐνεργεία, PG 3, 1072, Ep. 4). Vgl. B. Altaner: Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. Freiburg 1963. S. 183, 248, 469; E. Klum: Natur, Kunst und Liebe in der Philosophie Vladimir Solov'evs. München 1965. S. 34.
- 16) Die Arianer (nach Arius (260-336)) betrachteten Christus als völlig von Gott getrenntes und von ihm geschaffenes Wesen, sahen in ihm aber dennoch den Erlöser. Für Nestorios (381-ca.451) und seine Anhänger war Christus zunächst Mensch, wenngleich kein gewöhnlicher, sondern allen anderen hoch überlegen. Nestor nahm infolgedessen Anstoß an der Bezeichnung der Maria als "Gottesgebärerin" (θεοτόκος), denn sie ist nur die Mutter des Menschen Christus (daher "Christusgebärerin" (χριστοτόκος)). Nur durch seine vorbildliche Lebensführung ist Christus mit Gott verbunden, er wird nach dieser Bewährung von Gott als Sohn angenommen. Der Monophysitismus (von μόνη und φύσις) erklärt sich zum Teil aus dem Bestreben, gegen die obengenannten Lehren die Einheit von Gottheit und Menschheit in Christus zu behaupten. Das Bestehen zweier Naturen in Christus, der göttlichen und der menschlichen, schien damit nicht vereinbar. Die Einheit geht hier auf Kosten der letzteren, Christus hat somit nur die eine, göttliche Natur, in der die menschliche vollends aufgegangen ist. Der Monotheletismus ist eine analoge Lehre, bezogen auf den Willen Christi (von μόνον und θέλημα). Die Annahme zweier selbständiger "Willen" in Christus impliziert die Möglichkeit eines Willenskonflikts und die Existenz eines von dem göttlichen abweichenden und daher bösen Willens in Christus. Folglich kann es nur einen Willen in ihm, nämlich den göttlichen, geben. Vgl. hierzu auch W. Solowjew: Deutsche Gesamtausgabe. Bd. 6. Freiburg 1976. S. 355-363, 384-388. Orig: Собрание сочинений В.С. Соловьева. Т. IX. СПб 1907. (1. Auflage) S. 786-796).
- 17) P. Evdokimov: L'Orthodoxie. Paris 1959. S. 14.
- 18) ebd.: "...la théosis, terme ultime de la spiritualité orthodoxe".

- 19) K. Onasch: Einführung in die Konfessionskunde der orthodoxen Kirchen. Berlin 1962. Onasch zufolge gibt es in der Ostkirche, ja schon bei Origenes und den Kappadokiern keine Erbsündenlehre, das "westliche Justifikationsdenken" werde abgelehnt (S. 237 ff.). Bilaniuk, S. 338, 354; Theodorou, S. 284. Evdokimov, S. 93, führt das Verschwinden des Vergottungsgedankens in der westlichen Theologie auf die Gleichsetzung der Essenz Gottes mit seiner Existenz zurück, welche im östlichen Christentum unterschieden werden. Hier liegt im übrigen auch die Wurzel der Filioque-Kontroverse: Gott(vater) und der Sohn sind für das lateinische Christentum dem Sein und dem Wesen nach identisch. Wenn Gott den Hl. Geist erzeugt, geschieht dies folglich auch durch den Sohn (filioque). Vgl. im einzelnen dazu Ph. Sherrard: The greek East and the latin West. London 1959. S. 68 ff., 83 f., S. 69: "But as the Son is identical in Essence with the Father, and the cause and principle of being in the Trinity is the Essence, it follows that it must be in or through, a single essential act that the Father and Son together 'project' the Spirit." Anders ist es im Verständnis des griechischen Christentums, wo es einen realen Unterschied zwischen dem Wesen Gottes und seinen "hypostatischen Energien" gibt; durch letztere erzeugt er den Sohn und den Hl. Geist: "The cause and principle of being in the Trinity is the hypostasis of the Father; and it is according to the two distinct modes of generation and procession that the Father, through His hypostatic powers, causes the Son and the Spirit." (Sherrard, ebd.) Das Wesen Gottes, die "Selbstwesenheit" (самосущность) wird im Osten als "Überwesenheit" (ὑπερουσιότης) begriffen, die weit über dem Sein Gottes (самобытность) steht. Als solche ist sie unerkennbar und unerfahrbar, jedoch kann sie vermittelt werden durch die "göttlichen Energien", die vom göttlichen Wesen zwar ungetrennt, aber real unterschieden sind (vgl. Gr. Palamas, PG 150). Die "gnadenhafte Herablassung Gottes in seinen Energien" ermöglicht die Vergöttlichung des Menschen. Sie wird durch Christus vermittelt: "Fleischwerdung Gottes und Vergottung des Menschen sind polare Ereignisse", die "energetische Einung des Menschen mit Gott verwirklicht sich ...auf Grund und vermittels der hypostatischen Einung der göttlichen und menschlichen Natur in Christus." W. Goerdt: Vergöttlichung und Gesellschaft. Studien zur Philosophie von Ivan V. Kireevskij. Wiesbaden 1968. S. 39-80, zit. S. 58, 70, vg. bs. S. 56, 69, auf diesen Seiten (Anm.36,38 u.80) auch die einschlägigen Palamas-Zitate.
- 20) Ps. Dionysios Areopagita: Die Hierarchien der Engel und der Kirche (Einf. v. H. Ball). München 1955.S. 168 (373 D); Theodorou, S. 290; G. Florovskij: Восточные отцы IV века. (Die östlichen Väter des IV. Jahrhunderts) Paris 1972. S. 114; Evdokimov, S. 82.
- 21) Athanasius, PG 25, 192 (De incarnatione verbi); Irenaeus, PG 7 (Contra Haereses, Lib. V, Praefatio 1120: "...verbum dei,...qui propter immensam suam dilectionem factus est quod sumus nos, uti nos perficeret esse quod est ipse." Vgl.a. PG7, 873. Zu Irenaeus vgl. L. Baur; s.a.Bilaniuk, S. 349, Florovskij, S. 30 f.
- 22) Theodorou, S. 292-296; Bilaniuk, S. 339.
- 23) Onasch, S. 239.
- 24) Ps. Dionysios, a.a.O., S. 234 (537 B); H. Ball (Einführung dazu), S. 84, vgl. a. Anm. 5 (S. 269) zur "Hierarchie der Kirche" v.W. Tritsch; Florovskij, S. 114, 121.

- 25) Goerdts, Russ. Phil., S. 317, 320 f.; H.P. Niess: Kirche in Rußland zwischen Tradition und Glaube. Eine Untersuchung der Kirillova kniga und der kniga o vere aus der 1. Hälfte des 17. Jahrhunderts. Göttingen 1977. S. 125 ff.; N.K. Gudzij: Geschichte der russischen Literatur. 11-17. Jahrhundert. Halle (Saale) 1959. S. 49.
- 26) В. Зеньковский: История русской философии. Т. 1. (V.Zen'kovskij: Geschichte der russischen Philosophie.) Paris 1948. Bd. 1, S. 64.
- 27) ebd., S. 66 ff.; Zur Biographie Skovorodas s. Tschizewskij: Dm. Skovoroda. Dichter, Denker, Mystiker. München 1974. S. bs. S. 12 f., 19-22. Im Original lautet die Grabinschrift: "Мир ловил меня, но не поймал."
- 28) Г. Сковорода: Сочинения в двух тонах (Werke in zwei Bänden). Moskau 1973. Hinweise auf die Kirchenväter finden sich beispielsweise in T. (Bd.) 1, S. 331 (Gregor v. Nazianz), T. 2, S. 303 (Maximus Confessor). Auf mystisches Gedankengut bei Skovoroda verweist vor allem Tschizewskij, ebd. (passim), ferner ders. in seinem Artikel: Философия Г.С.Сковороды. In: Путь 19, 1929, 46 ff. dt.: Skovoroda, ein ukrainischer Philosoph. In: Der russische Gedanke. Bd. 1. Bonn 1929. S. 166 f., 172 f. Angelus Silesius (eigentlich Johann Scheffler, 1624-1677), christlicher Dichter und Mystiker, bekannt durch die Verse und Epigramme seines "Cherubinischen Wandersmannes", in denen der Vergöttlichungsgedanke (die "Vergöttung") eine nicht unwesentliche Rolle spielt.
- 29) Die hierfür in Frage kommenden Termini "обоженне" und "обожествление" habe ich bei ihm nicht gefunden. Vgl. Tschizewskij, 1974, S. 194.
- 30) Соц., Т. 1, S. 113, 149; Т. 2, S. 150.
- 31) Т. 1, S. 113.
- 32) Т. 1, S. 147, 112 (die letzte Stelle dt. s. Tschizewskij, 1974, S. 75); Т. 2, S. 151
- 33) Т. 1, S. 376.
- 34) ebd., S. 134.
- 35) Т. 2, S. 150 f.
- 36) ebd.
- 37) Т. 2, S. 151.
- 38) Т. 1, S. 127 f., 150, 181, 455.
- 39) ebd., S. 140 f., 145.
- 40) ebd., S. 118, 148 f. Da Skovoroda im selben Dialog in anderem Zusammenhang Zarathustra erwähnt, kann man am ehesten eine Beeinflussung von dieser Seite her vermuten (und weniger von gnostischen oder manichäischen Strömungen). Er soll sich sehr für Zarathustras Lehre von dem Kampf zweier Prinzipien gegeneinander interessiert haben (Т. 1. S. 148 f., 391, 393 u. Anm. S. 494).
- 41) Т. 2, S. 37.
- 42) Т. 1, S. 175.
- 43) Dies betonen auch Zen'kovskij, S. 75 f., und В. Эрн: Григорий С. Сковорода. Жизнь и учение. (V. Ern: Leben und Lehre) Moskau 1912. S. 262. Die sowjetischen Herausgeber sehen ihn dank eines (angeblichen) Pantheismus, gleich Giordano Bruno und Spinoza, bereits auf dem "Weg zur Zerstörung der Religion" (Soц. Т. 1, S. 42).

- 44) T. 2, S. 38, vgl. a. S. 161 f. u. S. 31. Überraschend sind die zum Teil sehr harten Äußerungen Skovorodas zur Bibel. Sie ist zugleich "Gott und die Schlange". Denn sie "lügt", wenn sie von der Erschaffung der Welt berichtet, die ja zu deren Ewigkeit in Widerspruch stünde. Die Bibel zu lesen und als Lüge zu erkennen sei eins (T. 2, S. 162). Nichtsdestoweniger nennt Skovoroda an anderer Stelle die Bibel "die vollkommenste und weiseste Orgel" (T. 1, S. 364). Sowohl mit der Lehre von der Ewigkeit der Materie als auch mit seiner Auffassung der Bibel steht Skovoroda in der Tradition der Kirchenväter. Die Schöpfungsgeschichte wird von Origenes (Περὶ ἀρχῶν, IV, 16) in ganz ähnlicher Weise kritisiert. Vgl. Ern, S. 242, a. Anm.; Tschizewskij, Put' 19, S. 27 (dt. in: Der russ. Gedanke, S. 165). Die sowjetischen Herausgeber legen Skovorodas Äußerungen zur Bibel beinahe schon als Indiz seines Atheismus aus, jedenfalls hätten sie eine "bestimmte atheistische Funktion" (T. 1, S. 43:) "Следует признать, что определенную атеистическую функцию имеют те высказывания Сковороды, в которых развенчивается фантастичность и обман библейских легенд, протопечащих природе вещей и явлений." (Man muß anerkennen, daß die Äußerungen Skovorodas eine bestimmte atheistische Funktion haben, in denen das Phantastische und der Betrug der biblischen Legenden bloßgestellt werden, die der Natur der Dinge und Erscheinungen widersprechen.") Vgl. Tschizewskij (Čyževskyj): Skovoroda-Studien. Teil III. In: Zeitschrift für slavische Philologie, 12, 1935.
- 45) Skovoroda, T. 1, S. 334 f., 373 .
- 46) ebd., S. 357.
- 47) T. 2, S. 98; Tschizewskij, Put', S. 46.
- 48) T. 1, S. 147, 363; Tschizewskij, 1974, S. 184.
- 49) T. 2, S. 166.
- 50) ebd., S. 166 f.; Zen'kovskij, S. 78.
- 51) T. 1, S. 147, 176, 306.
- 52) T. 1, S. 116, T. 2, S. 57, in der ukrainischen Ausgabe (Kiev 1973) T. 1, S. 148, T. 2, S. 53. Die von Tschizewskij, 1974, S. 198 zitierte Äußerung ist eine ungenaue Übersetzung des Ausdrucks "господен человек" mit "Gottmensch". T. 1, S. 311.
- 53) T. 2, S. 57.
- 54) T. 1, S. 116.
- 55) ebd., S. 117.
- 56) ebd., Anm. auf S. 476; Tschizewskij, 1974, S. 107.
- 57) "Sophienlehre" ist die bei russischen Religionsphilosophen verbreitete Auffassung, die das gesamte Weltall als Offenbarung der göttlichen Weisheit (σοφία) begreift, die zugleich die Idee der Menschheit ist. In der Philosophie V. Solov'evs spielt der Sophiagedanke eine Rolle. Er setzt die Sophia zunächst gleich mit der Weltseele, die den göttlichen Logos in sich aufnimmt. Später betont er mehr den Gegensatz zwischen Sophia und Weltseele: die Sophia, die "wesenhafte", "substantielle Weisheit Gottes" ist "nicht die Seele, sondern der Schutzengel der Welt, der über alle Geschöpfe seine Flügel ausbreitet, um sie allmählich zum wahren Sein hinaufzuführen", sie ist "die Substanz des Heiligen Geistes",

- während die Weltseele gleichermaßen dem bösen Prinzip wie dem Worte Gottes folgen kann. Vgl. u. Kap. 9. W. Solowjew: Deutsche Gesamtausgabe. Bd. 3. Freiburg 1954. S. 339, 353, 368 (Rußland und die universale Kirche). In Original französisch: La Russie et l'Eglise universelle. Paris 1889. S. 223, 242, 263. Zitat S. 242: "...la Σοφία, la Sagesse divine n'est pas l'âme, mais l'ange gardien du monde couvrant de ses ailes toutes les créatures pour les élever peu à peu à l'être véritable", "Elle est la substance de l'Esprit-Saint". Zur Auffassung der Sophia bei Solov'ev s.a. Zen'kovskij, Bd. 2, S. 41, 47 f., Klum, a.a.O., S. 272 f.
- 58) 1812 wurde nach dem Vorbild der British and Foreign Bible Society (1804 gegründet) die Russische Bibelgesellschaft gegründet, die sich zunächst (1814) der Herausgabe und Verbreitung der Heiligen Schrift in der kirchenslavischen Übersetzung annahm und 1816 unter der Leitung des Moskauer Metropoliten Filaret (Drozdóv) mit der Vorbereitung einer russischen Übersetzung begann. Auf Initiative von Filaret (Gumilevskij, Metropolit von Cernigov) wurde bei der Moskauer Akademie auch mit der Übersetzung der Kirchenväter begonnen. Г. Флоровский: Пути русского богословия (Wege der russischen Theologie). Paris 1981. S. 147, 153 ff., 227, 349.
- 59) Филарет (Дроздов): Пространный христианский катихизмъ. Berlin 1930 S. 37: "...одно лице, Бог и человек, одним словом: Богочеловек." dt. in: Filaret (Gumilevskij): Geschichte der Kirche Rußlands. o.O. 1873. S. 323.
- 60) Н. Гоголь: Brief v. 12.1.1848: "Признаю Христа Богочеловеком только потому, что так велит мне ум мой, а не вера." (N. Gogol': Полное собрание сочинений. Т. 14. Moskau 1952.) (S. 41).
- 61) Florovskij, S. 240, betont, daß gerade an den geistlichen Akademien die russische Philosophie erstmals mit dem deutschen Idealismus in Berührung kam.
- 62) И. Киреевский: Полное собрание сочинений. Т. 2, с. 214 (Критика и эстетика). (I. Kireevskij: Gesamtausgabe. Bd. 2. (Aufsatz: Kritik und Ästhetik). Während des letzten Jahrzehnts der Herrschaft Alexanders I. gewannen auch mystische Strömungen immer mehr an Einfluß, worauf hier nur verwiesen werden soll.
- 63) Florovskij, S. 243 ff., Zen'kovskij, S. 115 ff.
- 64) Dies war u.a. die 1823 gegründete "Gesellschaft der Weisheitsfreunde" ("бщество любомудров"), die sich hauptsächlich mit der Philosophie Kants, Fichtes und Schellings - mit Schwerpunkt auf letzterem - befaßte und deren Vorliebe der Literatur und Kunst galt (daher die Affinität zu Schelling). Der Kreis existierte bis 1825, er löste sich auf im Zusammenhang mit der politischen Lage, die nach dem Dekabristenaufstand entstanden war. 1830 bildete sich der Kreis um Stankevič, dem u.a. Bakunin und Belinskij angehörten und der hier vor allem interessiert, sowie der Kreis um Herzen und Ogarev. З.А. Каменский: Московский кружок любомудров. Москва 1980 (Z.A. Kamenskij: Der Moskauer Kreis der Weisheitsfreunde.). Florovskij, S. 243 f., Goerdts, S. 60 ff., Zen'kovskij, S. 141 ff. Tschizewskij (Hrsg.) Hegel bei den Slaven. Darmstadt 1961. S. 164 ff.
- 65) vgl. А. Бухарев: О православии в отношении к современности. St. Petersburg 1906 (Bucharev: Über die Orthodoxie in ihrem Verhältnis zur Gegenwart), S. 44; S. Bulgakov: Die Tragödie der Philosophie. Darmstadt 1927. S. 250, 282 f., 310 (Anm.), 323, s.u. Kap. 6.

- 66) Pavlov deswegen als "Schellingianer" zu bezeichnen, ginge wohl zu weit, vgl. A. Koyré: *La philosophie et le problème national en Russie au début du XIX^e siècle*. Paris 1929. S. 89 f., Anm.4, S. 52 f., 126 ff.; Zen'kovskij, S. 125 f., 131 f.; A. Walicki: *A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism*. Oxford 1980. S. 76. Vgl. a. A. Herzen: *Erinnerungen und Gedanken* (A. Герцен: *Былое и думы*), Moskau 1973. T. 2. S. 10 ff. über Pavlovs Lehrtätigkeit.
- 67) Tschizewskij, 1961, S. 179-188; Florovskij, S. 244; Zen'kovskij, S. 249 ff.
- 68) ebd., S. 253, Tschizewskij, 1961, S. 190, 208.
- 69) М. Бакунин: *Собрание сочинений и писем 1828-1876*. Москва 1934. (Gesammelte Werke und Briefe). Nachdruck Düsseldorf 1970. T.2, S. 386 (Brief v. 15.3.1840 alten Stils). Künftig zitiert als: Briefe.
- 70) ebd., T. 1, S. 27 (Fragment einer Lebenserinnerung, nicht nach 1871 verfaßt). Zur Biographie Bakunins s. Goerdt, S. 526 f. (Anm.).
- 71) Tschizewskij, 1961, S. 190; Zen'kovskij, S. 143 f., A. Корнилов: *Молодые годы Бакунина*. Москва 1915. С. 130. (A. Kornilov: *Die jungen Jahre Bakunins*). Zu Venevitinov vgl. Goerdt, Russ. Phil., S. 61. Venevitinov hinterließ neben Gedichten und Übersetzungen eine Reihe von Aufsätzen und Briefen, zum Teil philosophischen Inhalts, sowie einen kurzen philosophischen Dialog (Анаксагор. Беседа Платона (Anaxagoras. Ein Gespräch Platons)). Thema dieses Dialoges ist das "Goldene Zeitalter", der verlorengegangene, aber dereinst wiederzugewinnende paradiesische Zustand. Дм. Вenevitinov: *Полное собрание сочинений*. Москва 1934. (Dm. Venevitinov: Gesamtausgabe).
- 72) Bakunin. Briefe, T. 1, S. 132 (Brief v. 23.6.1834). In dieser Periode hat Bakunin so gut wie keine philosophischen Schriften verfaßt (abgesehen von der Einleitung zu seiner Übersetzung der "Gymnasialreden" Hegels (Briefe, T. 2, S. 166-178) und zwei Aufsätzen über die Philosophie (ebd., S. 117-185). Deutsch beides in: M. Bakunin: *Frühschriften*. Köln 1973. Seine philosophischen Gedanken finden sich so fast ausnahmslos in Briefen, die zum Teil regelrechte Abhandlungen sind. Zum Teil sind sie im Original französisch, in den späteren Jahren, besonders wenn es um philosophische Probleme geht, deutsch. Mir liegt nur die russische Ausgabe vor. Die in den folgenden Anmerkungen auf russisch angeführten Zitate sind im Original russisch.
- 73) Briefe, T. 1, S. 124 (Brief v. 25.1.1834), S. 132 (v. 23.6.1834): "Что же такое жизнь наша? Неужели мы созданы для вечного страдания, для того, чтобы вечно терпеть? Неужели нет радости на земле..." Bakunin ist vom Gegenteil überzeugt, davon, "что мы созданы для счастья высокого, духовного, основанного на любви".
- 74) ebd.: "любовь есть главная причина жизни, главный закон гармонической связи, царствующий в природе". (Die Liebe ist der Hauptgrund des Lebens, das Hauptgesetz der harmonischen Verbindung, das in der Natur herrscht).
- 75) ebd., S. 169 (Brief v. 7.5.1835).
- 76) ebd., S. 170.
- 77) ebd.

- 78) ebd., S. 180 (Brief v. 14.11.1835).
- 79) J.G. Fichte: Einige Vorlesungen über die Bestimmungen des Gelehrten. 1794. Zitiert nach: J.G. Fichte: Werke. Auswahl in 6 Bänden. Bd. 1. Leipzig 1911. S. 219-274. Mit der Bestimmung des Gelehrten im besonderen beschäftigt sich Fichte nur in der vierten Vorlesung.
- 80) ebd., S. 227 f., s.a. S. 238.
- 81) J.G. Fichte: Die Anweisung zum seligen Leben. Hamburg ³1983. S. 16.
- 82) ebd., S. 14-17.
- 83) ebd., S. 58 ff.
- 84) ebd., S. 77 ff. Auf die fünf Weltsichten kann nicht detailliert eingegangen werden.
- 85) ebd., S. 83.
- 86) ebd., S. 156, s.a. S. 136, 144.
- 87) ebd., S. 185.
- 88) ebd., S. 160. Der Gedanke, daß der Teufel an die Stelle der Gottesliebe die Selbstliebe setzt, ist in der christlichen Tradition verwurzelt (Augustinus).
- 89) Genaueres über das Eintreten des "göttlichen Reiches" (S. 162) für alle Menschen sagt Fichte nicht, es bleibt also offen, ob das noch "in der Zeit" erfolgt. Das selige Leben ist ja immer das des einzelnen.
- 90) Also in der Situation des Heiligen im Unterschied zum freien Menschen, für den das "non posse non peccare" gilt.
- 91) S. Bulgakov sieht bereits Fichtes System als "Menschgottum" an (Die Tragödie der Philosophie. A.a.O., S. 323). Darauf wird im Kap. 6 eingegangen.
- 92) Fichte, ebd., S. 30, 95 ff., 182, 184. Übrigens stützt sich Fichte ausschließlich auf das Johannes-Evangelium (bzw. sein Verständnis desselben).
- 93) Bakunin, Briefe, T. 1. S. 185 (v. 10.12.1835).
- 94) ebd., S. 210 f. (Brief v. 28.2.1836): "Итак цель жизни, предмет истинной любви - Бог. Не тот Бог, которому молятся в церквях, ... но тот, который живет в человечестве; тот, который возмывается с возвышением человека".
- 95) ebd., vgl. a. S. 231 (Brief vom März 1836). Bakunin stellt seine Gottesvorstellung der der Adressaten seines Briefes (seiner Schwestern) gegenüber, wenn er sagt, daß sein Gott 'höher' sei. Damit dürfte aber die Auffassung des gewöhnlichen Kirchenglaubens gemeint sein.
- 96) Mit einer Ausnahme: in einem Brief vom 11.2.1837 (T. 1, S.403 ff.) spricht Bakunin davon, daß dieses Ziel nur annähernd zu erreichen sei.
- 97) Briefe, T. 1, S. 221 f. (v. 9.3.1836).
- 98) ebd., S. 243 (Brief v. 17.3.1836), s.S. 252 (Anm.85).

- 99) ebd., S. 251 ff. (Brief v. 4.4.1836): "Нужно очистить свою душу, чтобы сделаться Богом, ибо вот цель человека: он стремится сделаться Богом, и он будет им. Много еще нужно... трудностей преодолеть..., трудности создаются эгоизмом, и вот страсть и является борьбой эгоизма с любовью, животного - с Богом. Таким образом человек ... представляет вечную борьбу животного с божеством. Животное будет убито, и человек станет Богом. И все человечество и все личности сольются в одной личности, в любви, в Боге." "Man muß seine Seele läutern, um Gott zu werden, denn das ist das Ziel des Menschen: er strebt danach, Gott zu werden, und er wird es werden. Vieles muß noch getan werden..., es sind Schwierigkeiten zu überwinden..., die Schwierigkeiten werden durch den Egoismus hervorgerufen, und die Leidenschaft ist hier der Kampf zwischen Egoismus und Liebe, zwischen dem Tier und Gott. Auf diese Weise... stellt der Mensch den ewigen Kampf des Tiers mit der Gottheit dar. Das Tier wird geschlagen werden, und der Mensch wird Gott..."; vgl. a. S. 259.
- 100) ebd.: "...нет смерти для любящего человека, ибо любящий человек есть Бог, а Бог вечен." (Für den liebenden Menschen gibt es keinen Tod, denn der liebende Mensch ist Gott...").
- 101) ebd., S. 260 (Brief v. Anfang April 1836).
- 102) ebd., S. 300 (Brief v. 7.5.1836), vgl. ebd. S. 107 (Brief v. 26.5.1836). In diesem Brief geht er sogar so weit, das Leiden als die "wahre Seligkeit" zu bezeichnen. Allerdings müsse man es richtig auffassen, nicht als etwas, das die Seele lähmt und in Apathie versetzt, sondern als Ansporn für ihre Weiterentwicklung.
- 103) ebd., S. 365: "Man soll sich zum Ideal nicht den Menschen nehmen, wie er in der Gesellschaft auftritt", vielmehr ihn "als solchen, wie er sein soll, und ein solcher Mensch ist Gott." (Brief v. 15.12.1836, im Original französisch, hier aus der russ. Übersetzung übersetzt)
- 104) ebd.
- 105) ebd., S. 366.
- 106) ebd., S. 403 (Brief v. 11.2.1837, im Original französisch).
- 107) Dieser Gedanke (wie auch der von der Läuterung der Seele) erinnert an Skovoroda. Allerdings ist wenig wahrscheinlich, daß Bakunin dessen Schriften gelesen hat. In seinen Briefen erwähnt er ihn nicht.
- 108) Briefe, T. 1, S. 231 (v. März 1836).
- 109) ebd., S. 404.
- 110) ebd., S. 405.
- 111) ebd.
- 112) Briefe, T. 2, S. 27 (v. 30.6.1837).
- 113) ebd., S. 53 (Brief v. 31.7.1837). An anderer Stelle schreibt Bakunin, daß ursprünglich, vor aller Zeit, der Mensch nicht endlich gewesen sei und in unmittelbarer Anschauung seiner Einheit mit Gott gelebt habe, aber ohne Vernunft (рассудок). Um sich dieser Einheit bewußt werden zu können, mußte der Mensch zum Gefühl seiner Selbständigkeit kommen und "ich" sagen, und eben

dadurch unterschied er sich von Gott und verlor die Anschauung der Einheit. Dafür gewann er Vernunft und das Bewußtsein der Freiheit. Diese ist zunächst negativ. Der Mensch muß sie ausfüllen mit dem wahren, angemessenen Inhalt, und dieser ist Gott. So vollzieht sich die "Rückkehr des endlichen, gefallenem Geistes zur unendlichen Anschauung, zur Anschauung des Unendlichen", die nunmehr eine vermittelte ist, und der Mensch erringt in Gott seine Freiheit und zugleich die unendliche Seligkeit. Dies geschieht mit Hilfe der Kunst, Religion und Philosophie. Im Anschluß hieran nennt Bakunin selbst die Philosophie Hegels, deren Einfluß hier unverkennbar ist. (Briefe, T. 2, S. 41, (v. 19.3.1837)). Im russischen Original lauten die wichtigsten Sätze folgendermaßen: "...распадение только в созерцании конечного человека, а человек не всегда был конечным. Было время или, лучше сказать, тогда не было времени, когда он жил в непосредственном созерцании этого единства, тогда он не различал себя от Бога, потому что различие есть категория рассудка, а в первобытном его созерцании не было места для рассудка. Непосредственность эта должна была уничтожиться. Человек должен сознавать свое неразрывное единство с Богом, а для этого он должен был притти к чувству своей самостоятельности, он должен был сказать я, а сказав я, он различил себя от Бога, он потерял созерцание своего с ним абсолютного единства, он перенес себя в сферу рассудка и пал. Но зато он сознал свою свободу...свобода, им приобретенная, была негативная...но он должен был сознать эту форму...чтоб наполнить ее...истинным содержанием. Содержание есть Бог...Абсолютное сознание абсолюта есть совершенная,... абсолютная свобода, возвращение конечного, падшего духа к бесконечному созерцанию, к созерцанию бесконечного..."

- 114) Briefe, T. 1, S. 432 (v. 13.5.1837).
- 115) Briefe, T. 2, S. 69, 101, 312 (v. 30.10., 15.12.1837 u. 13.3.1840).
- 116) Briefe, T. 1, S. 384 (v. Januar 1837). Christus sprach im übrigen aramäisch.
- 117) ebd.
- 118) ebd., S. 385.
- 119) Briefe, T. 3, S. 50 (v. 1./13.2.1841 aus Berlin). Tschizewskij, 1961, S. 199. Da der Brief im Original deutsch geschrieben ist, zitiere ich, soweit möglich, nach Tschizewskij.
- 120) ebd., S. 198 f.; Briefe, T. 3, S. 12 ff, 49 f. (v. 18./30.8.1840 u. 1./13.2.1841).
- 121) Tschizewskij, ebd.
- 122) So lehnt er Klöster und kirchliche Gebete ab. Briefe, T. 1, S. 231 (v. März 1836).
- 123) vgl. o. Anm. 4.
- 124) Tschizewskij, 1961, S. 199.
- 125) Bakunin befaßte sich ab Anfang 1837 mit Hegel. Er studierte intensiv seine wichtigsten Schriften (Phänomenologie des Geistes, Enzyklopädie, Rechtsphilosophie, Religionsphilosophie). Die "Gymnasialreden" Hegels übersetzte er ins Russische. Tschizewskij, 1961, S. 191 f.; Kornilov, a.a.O., S. 350, 377, 380, 389-401; K. Michňak: Bakunin und Hegel. In: Der Streit um Hegel bei den Slaven. Prag 1967. S. 528-551, s. S. 529.

- 126) S. Bulgakov: Die Tragödie der Philosophie, a.a.O., bs. S. 36, 282 f. u.a.
- 127) Briefe, T. 1, S. 275 (v. 20.4.1836).
- 128) Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, a.a.O., S. 14. Zu der erst vor relativ kurzer Zeit aufgefundenen Vorlesungsnachschrift s. Frankfurter Allgemeine Zeitung: Die Gewalt der Vernunft. Ein neues Hegel-Manuskript (30.3.1982). Auch in der "Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften", die Bakunin ja durchgearbeitet hat, findet sich in der Einleitung eine Erläuterung zu dem Satz aus der Rechtsphilosophie, die Bakunin eigentlich vor seinem Mißverständnis hätte bewahren können. Hegel hebt hier hervor, daß er unter "Wirklichkeit" nicht das gesamte, faktische Dasein verstanden wissen will: das Dasein ist "zum Teil Erscheinung, und nur zum Teil Wirklichkeit", eine "zufällige Existenz" verdient nicht "den emphatischen Namen eines Wirklichen", sie hat "keinen größeren Wert als den eines Möglichen...die so gut nicht sein kann, als sie ist." (Hervorhebungen v. Hegel). Zit. aus: G.W.F. Hegel: Sämtliche Werke. Bd. 5. Leipzig 1930. Einleitung, § 6. S. 37.
- 129) Briefe, T. 1, S. 307, T. 2, S. 208 f., 425, T. 3, S. 35 (v. 26.5.1836, 16.9.1838, Mai 1840 u. 29.10.1840). T. 2, S. 208 f.: "Die Leiden, die Verluste...des Lebens können einen nur dann niederdrücken und zur Verzweiflung bringen, wenn man vergißt, daß sie nicht Wirkungen des blinden Zufalls sind, sondern die Verwirklichung des notwendigen, heiligen Gesetzes des Lebens, wenn man vergißt, daß Christus nicht zu den Gesunden, sondern zu den Kranken gekommen ist, und daß in seiner heiligen, ewigen Offenbarung, in seiner heiligen Gnade die Lösung all dieser Dissonanzen beschlossen ist." Im Orig.: "Страдания, лишения... жизни могут только тогда задавить, привести в отчаяние, когда забываешь, что они - не действия слепого случая, а осуществление необходимого, святого закона жизни, когда забываешь, что Христос пришел не к здоровым, а к больным, и что в его святом, вечном откровении, в его святой благодати заключается разрешение всех этих диссонансов."
- 130) Briefe, T. 2, S. 219, 263 (v. 10.11.1838, September 1839), S. 219: "Кто не грешил, тот не может быть в единстве с Богом, потому что для того нет благодати, благодать же есть единство человека с Богом." (Wer nicht gesündigt hat, der kann nicht in Einheit mit Gott sein, weil es für einen solchen keine Gnade gibt, die Gnade aber ist gerade die Einheit des Menschen mit Gott).
- 131) Briefe, T. 3, S. 72: "И жизнь прекрасна, полна...присутствия вечного, живого Бога...только потому, что она заключает их (противоречия и т.д., V.A.) в себе. Полнота любви, блаженства и достоинства измеряется единственно только силой противоречий." (Und das Leben ist schön, voll...der Anwesenheit des ewigen, lebendigen Gottes..., nur, weil es sie (die Widersprüche usw., V.A.) in sich enthält. Die Fülle der Liebe, der Seligkeit und seines Wertes bemißt sich einzig durch die Stärke der Widersprüche.)
- 132) Zu Ivan Karamazov s.u. Kap. 8.3.2. (S. 133-139).
- 133) Briefe, T. 3, S. 245 (v. 29.3.1845).
- 134) ebd., S. 111 (v. Sommer 1842, im Original deutsch).

- 135) ebd., S. 111 f.; zu Feuerbach s.u. Kap. 5.1.
- 136) Briefe, T. 3, S. 222-231. Der Artikel wurde in deutscher Sprache verfaßt, ist mir aber nur russisch zugänglich.
- 137) ebd., S. 225 f.
- 138) ebd., S. 225 ff.
- 139) ebd., S. 230. Den religiösen Charakter der Demokratie hebt Bakunin auch in seinem in den "Hallischen und Deutschen Jahrbüchern" 1842 erschienenen Artikel "Die Reaktion in Deutschland" hervor. Der Sieg der Demokratie ist seiner Meinung nach nur gewährleistet, wenn die demokratische Partei erkennt, "daß die Demokratie eine Religion ist" und "durch diese Erkenntnis selbst religiös wird". (Zitiert nach: M. Bakunin: Philosophie der Tat. Köln 1968. S. 65)
- 140) Briefe, T. 3, S. 229.
- 141) Die Reaktion in Deutschland, a.a.O., S. 77, 81.
- 142) ebd., S. 81.
- 143) ebd., S. 95 f.
- 144) Briefe, T. 3, S. 370 (v. Januar 1849). Die Wendung von der Theorie zur Praxis ging nicht nur mit einer Abkehr von der Philosophie des deutschen Idealismus einher, sondern führte Bakunin zum platten Materialismus, wenn er z.B. den Geist nur als Äußerung des materiellen Organismus im Menschen ansieht. Vgl. Gott und der Staat. In: Gesammelte Werke. Bd. 1. Berlin 1921. S. 94-199, bs. S. 94, 123 f. (Im russischen Original ist mir nur der letzte Teil zugänglich: Избранные сочинения. Т. 1. о. 0. 1920. С. 310-356.).
- 145) Briefe, T. 4, S. 103: "Ich habe mich ziemlich bald von der Nichtigkeit und Eitelkeit jeder Metaphysik überzeugt: ich suchte in ihr Leben, aber in ihr ist Tod und Langeweile, ich suchte Taten, aber in ihr ist absolute Untätigkeit." "Я довольно скоро убедился в ничтожности и суетности всякой метафизики: я искал в ней жизни, а в ней смерть и скука, искал дела, а в ней абсолютное безделье."
- 146) Briefe, T. 3, S. 370.
- 147) Staatlichkeit und Anarchie und andere Schriften. Frankfurt 1972. S. 558. Государственность и анархия. Leiden 1967. S. 110.
- 148) Briefe, T. 4, S. 367 (v. 8.12.1860). B. Schultze: Michael Bakunin. Eine Studie zum russischen Atheismus. In: Wort und Wahrheit, 1, 1948, 341-356, s.S. 346.
- 149) Briefe, T. 4, S. 340 (v. 7.11.1860). Bakunin äußert hier, es sei absurd, sich da über die Art und Weise der Kommunion Gedanken zu machen, "wo man das ganze Christentum über Bord werfen muß". "Нелепо...хлопотать о том, в двух или в одном виде должно принимать святое причастие там, где все христианство должно выбросить за борт."
- 150) s. Anm. 144.
- 151) Gott und der Staat, S. 94, 96.
- 152) ebd., S. 104.
- 153) ebd., S. 107, 125.

- 154) ebd., S. 189.
- 155) ebd., S. 107.
- 156) ebd., S. 105: "Wenn Gott existiert, ist der Mensch ein Sklave; der Mensch kann und soll aber frei sein: folglich existiert Gott nicht."
- 157) Revolutionärer Katechismus. In: Staatlichkeit und Anarchie (a.a.O., s. Anm. 147), S. 3. Diesen Katechismus verfaßte Bakunin zusammen mit Nečajev. B. Schultze, a.a.O., S. 347.
- 158) Gott und der Staat, S. 103 f., 137.
- 159) ebd., S. 138.
- 160) ebd., S. 139.
- 161) ebd., S. 140.
- 162) Rev. Katechismus, S. 6. Sogar die Ausbeutung soll erlaubt sein, sofern sich der Ausgebeutete freiwillig ausbeuten läßt. Über die Widersprüche der von ihm propagierten Gesellschaft gerade hinsichtlich der Freiheit vgl. A. Camus: Der Mensch in der Revolte. Hamburg 1969. S. 130. (L'homme revolté).
- 163) M. Stirner: Der Einzige und sein Eigentum. Erste Auflage: 1845. Stuttgart 1972. S.u.Kap. 5.2.
- 164) "Das Leben Jesu" von D.F. Strauß (s.o.Anm. 59) übte zu dieser Zeit eine beträchtliche Wirkung aus und war auch Bakunin bekannt, er erwähnt es u.a. in seiner Beichte (Briefe, T. 4, S. 103). Strauß behandelt darin Christus als rein historische Persönlichkeit.
- 165) V.G. Belinskij: Полное собрание сочинений. Москва 1953 ff. Т. 1. (Sämtliche Werke) S. 417-505. Das Drama ist literarisch ohne besonderen Wert. Kurz zum Inhalt: Dmitrij Kalinin ist ein Leibeigener, der die Tochter seines Gutsherrn liebt, die diese Liebe auch erwidert. Sein Gutsherr läßt ihn frei, aber dessen vorzeitiger Tod macht das zunichte, weil die übrige Familie damit nicht einverstanden ist. Sofja, die Tochter des Gutsherrn, soll an einen Fürsten verheiratet werden. Die Lage scheint aussichtslos. Auf einem Ball tötet Dmitrij im Affekt Sofjas Bruder (weil dieser ihn einen "Sklaven" nennt), später auf ihre Bitte hin auch Sofja und schließlich sich selbst, nachdem er unmittelbar vor seinem Tod aus einem Brief des Gutsherrn erfahren hat, daß er dessen illegitimer Sohn ist.
- 166) ebd., S. 462 f. Ähnlich argumentiert bei Dostoevskij Ivan Karamazov (s.u. Kap. 8.3.2.). "Schickt denn wirklich das weise und barmherzige Wesen, das wir Gott nennen, die Menschen auf die Erde wie Sträflinge in die Katorga?" (Katorga ist die Bezeichnung für die Zwangsarbeit, die Strafgefangene meist in Sibirien leisten mußten.) "...wenn diese höchste Allweisheit, kraft ihrer Allwissenheit, doch vorher wußte, daß die Menschen früher oder später zum äußersten Grad sittlicher Erniedrigung kommen müßten, daß sie niemals glücklich sein würden, warum hat sie sie dann geschaffen?" Im Orig.: "...Неужели это премудрое и милосердное существо, которого мы называем Богом, посылает людей на землю, как колодников на каторгу?" "...ежели эта высочайшая премудрость, по свойственному ей всеведению, знала вперед, что люди рано или поздно должны будут дойти до крайней степени нравственного унижения, что они никогда не будут счастливыми,

то для чего же она производила их?" Der russische Ausdruck "колодник", den Belinskij verwendet, ist eine alte Bezeichnung für Häftling, Sträfling.

167) ebd., S. 463, 465.

168) ebd., S. 499 f., 503. Deutsch hier zitiert nach der Übersetzung von Masaryk in: Th. Masaryk: Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie. Köln 1965. Bd. 1. S. 326. Im Orig: "Милосердный Боже...твоя ли пренудрая рука произвела на свет этих змиев, этих крокодилов, этих тигров, питающихся костями и мясом своих ближних и пьющих, как воду, их кровь и слезы?" "Милосердный Бог наш отдал свою несчастную землю на откуп дьяволу, который и распоряжается ею истинно по-дьявольски!"

169) Das hat im übrigen nichts genützt. "Dmitrij Kalinin" wurde nicht nur nicht gedruckt, sondern Belinskij unter einem Vorwand nach einiger Zeit sogar der Universität verwiesen. S. B. Schultze: Wissarion Grigorjewitsch Belinskij. München 1958. S. 33, 38. Erstmals im Druck erschien "Dmitrij Kalinin" 1891, konnte daher auch auf Zeitgenossen keinerlei Wirkung ausüben. Vgl. a. Masaryk, a.a.O., S. 326.

170) Belinskij, Полное собрание сочинений (Sämtliche Werke, künftig zitiert als PSS). T. 11, S. 50 (Brief an seine Eltern vom 17.12.1831).

171) PSS, T. 1, S. 464: "Я буду просить его, чтобы он...дал мне свои громы, чтобы я мог в одно мгновение истребить этот чудовищный мир, истребить этих...бессмысленных тварей, которые населяют его."

172) ebd., S. 30. Es handelt sich hier um einen größeren Aufsatz: Литературные мечтания (Literarische Träume). PSS, T. 1, S. 20-105. Schellings Einfluß ist unverkennbar, aber für diese Arbeit nicht von Belang. Vgl. Zen'kovskij, ebd., S. 267, 269. Im Orig: "Весь...божий мир есть...дыхание единой, вечной идеи (мысли единого, вечного Бога)." (Hervorhebung v. Belinskij).

173) ebd., S. 30.

174) ebd., S. 30 f.: "...liebe die Wahrheit und das Heil nicht um der Belohnung, sondern um der Wahrheit und des Heils willen, und ... erringe durch Leiden deine Vereinigung mit Gott, deine Unsterblichkeit, die in der Vernichtung deines Ich bestehen muß..." ("...люби истину и благо не для награды, но для истины и блага, и...выстрадай твоё соединение с Богом, твоё бессмертие, которое должно состоять в уничтожении твоего я...")

175) ebd., S. 32: "Вот нравственная жизнь печной идеи. Проявление её - борьба между добром и злом, любовью и эгоизмом." Schultze, S. 51; Tschizewskij, 1961, S. 208.

176) PSS, T. 2, S. 238-252 zu dem Buch von A. Drozdov: Опыт системы нравственной философии (Erfahrung des Systems der Moralphilosophie). St. Petersburg 1835. (Aleksej Drozdov, russ. Philosph. Vgl. Belinskij: Ausgewählte philosophische Werke. Moskau 1950. S.600.) Belinskij verfaßte diesen Artikel in Prjamuchino, dem Gut der Bakunins. Er erschien im übrigen mit starken Kürzungen von Seiten Nadeždins (ebd., S. 722, Anm. 1 zu S. 238). vgl. a. Ju.Oksman: Летопись жизни и творчества В.Г. Белинского (Chronik des Lebens und Schaffens V.G. Belinskijs). Moskau 1958. S. 92, 128 u.a.

- 177) PSS, T. 2, S. 369 f. In der Rezension einer Reihe von Kinderbüchern (Erzählungen usw.) äußert sich Belinskij auch zu solchen Fragen. Er stellt Verstand und Vernunft (разум und разум) gegenüber und ordnet ersteren der Vernunft unter. Beide sind "göttliche Funken", aber der Verstand dient der Erkenntnis des Endlichen, wohingegen die Vernunft zur Sphäre des Unendlichen vordringt: sie erfäßt "ein Moment des ewigen Lebens des Allgemeinen und Absoluten" ("момент вечной жизни общего и абсолютного"). Der Verstand bzw. das, was die Franzosen "bon sens" genannt hätten, vernichtet alles, was über seinen ihm eigenen Bereich hinausgeht und uns nur dank der göttlichen Gnade und der Offenbarung zugänglich ist (und zwar der Vernunft). Das 18. Jahrhundert war die Zeit des Triumphes des Verstandes, den die Franzosen über alles stellten. Alles wurde in "klare, offensichtliche und für jeden zugängliche Begriffe übersetzt". ("все было переведено на ясные, очевидные и для всякого доступные понятия") (Hervorhebungen von Belinskij).
- 178) PSS, T.2, S. 248 f.: "Человек есть... сосуд духа божия".
- 179) ebd., S. 250.
- 180) ebd., S. 251 f.: "Жизнь становится так прекрасна, так полна, так тождественна с блаженством"; "Тогда душа снова наполняется блаженством...- и ей мнится, что в этой торжественной тишине она созерцает тайну вечности, что она видит новую землю, новое небо!"
- 181) PSS, T. 11, S. 271 f. (Brief an M. Bakunin v. 13.-15.8.1838).
- 182) PSS, T. 3, S. 415: "Но разум не остается только в этом объективном беспристрастии: признавая все явления духа равно необходимыми, он видит в них бесконечную лестницу...от земли к небу, и в которой ступени прогрессивно возвышаются одна над другою." (Aber die Vernunft verharret nicht in dieser objektiven Teilnahmslosigkeit: indem sie alle Erscheinungen des Geistes als gleichermaßen notwendige erkennt, sieht sie in ihnen eine unendliche Treppe...von der Erde zum Himmel, auf der die Stufen fortschreitend übereinander ansteigen.) Es handelt sich hier um Belinskij's berühmten Artikel über Menzel.S.a.u.S. 168 zu Solov'ev.
- 183) vgl.PSS, T. 2, S. 371 f.: "Das Gefühl des Unendlichen ist der göttliche Funken..., der lebendige elektrische Leiter zwischen Mensch und Gott." "Чувство бесконечного есть искра божия..., живой электрический проводник между человеком и Богом."
- 184) PSS, T. 2, S. 152: "Да, философия немцев есть ясное и отчетливое.. развитие и объяснение христианского учения, как учения, основанного на идее любви и идее возвышения человека до божества, путем сознания." ("Ja, die Philosophie der Deutschen ist eine klare und deutliche Entwicklung und Erklärung der christlichen Lehre, als einer Lehre, die auf der Idee der Liebe und der Idee der Erhebung des Menschen zur Gottheit, vermittelt des Bewußtseins, gegründet ist.")
- 185) ebd., S. 145.
- 186) ebd., S. 146: "...тот носит в себе Бога, потому что цель жизни человека есть блаженство, а блаженство заключается в Боге."
- 187) PSS, T. 3, S. 79; vgl. a. T. 9, S. 487 (Brief an M. Bakunin v. 26.2.1840). Belinskij spricht hier davon, daß er den unsichtbaren Gott nur in sichtbaren Erscheinungen lieben könne vor

allem in Menschen: "Ich erblickte Stankevič und gewann Gott lieb". (Я увидел Станкевича и полюбил Бога.)

- 188) PSS, T. 3, S. 77 ff.
- 189) PSS, T. 11, S. 322, 386 ff. (Briefe an M. Bakunin v. 12 - 24.10.1838 und an Stankevič v. 29.9.-8.10.1839). In letzterem Brief beschreibt Belinskij die Begeisterung, die Hegel in ihm auslöste, als er sich im Sommer 1837 gemeinsam mit Bakunin mit ihm befaßte. (Michail Katköv (1818-1887) gehörte ebenfalls zu dem Kreis um Stankevič, studierte bei Pavlov und hörte in Berlin Schelling. Nach seiner Rückkehr trat er zunächst in den Staatsdienst. Ab 1854 gab er die "Московские ведомости" (Moskauer Nachrichten), ab 1856 den "Русский вестник" (Russischen Boten) heraus, in dem später z.T. auch Dostoevskijs Werke publiziert wurden.) Tschizewskij, 1961, S. 207-229; Schultze, S. 125-133; Oksman, S. 124; J.v. Laziczius: Fr. Hegels Einfluß auf Belinskij. In: Zeitschrift für slavische Philologie, V, 1929, 339-355, bs. S. 340 f.
- 190) PSS, T. 11, S. 387; vgl. a. T. 3, S. 247, 403 (Menzel-Artikel).
- 191) PSS, T. 11, S. 258, 288 (Brief an M. Bakunin v. 10.9.1838); S. 288: "Чтобы освободиться от нее и вместо ужасного чудовища увидеть в ней источник блаженства, для этого одно средство - сознать ее." (Hervorhebung v. Belinskij. Dt. zitiert bei Tschizewskij, a.a.O., S. 223.)
- 192) PSS, T. 11, S. 556 ff.
- 193) ebd., S. 220, Brief an M. Bakunin v. 21.12.1837. Die Stelle steht in religiösem Kontext, sagt er doch im folgenden, daß er die Pflicht (d.h. die Pflichterfüllung) für die Rettung halte "in Minuten des Lebens außerhalb von Gott": "Я...знаю, что конкретная жизнь только в блаженстве абсолютного знания и что человек - сам себе цель." "долг я считаю спасением в минуты жизни вне Бога." (Ich...weiß, daß das konkrete Leben nur in der Seligkeit des absoluten Wissens ist und daß der Mensch sich selbst Ziel ist.)
- 194) PSS, T. 12, S. 22 f.; dt. bei Tschizewskij, 1961, S. 227.
- 195) PSS, T. 12, S. 114 (Brief an N. Bakunin v. 7.11.1842 (einen Bruder Michail Bakunins)): "Но это уже не вера и не знание, а религиозное знание и сознательная религия."
- 195) ebd., S. 119 (Brief an N. Bakunin v. 28.11.1842).
- 197) ebd.: "А что такое Бог, если не понятие человека о Боге?"
- 198) Schultze, S. 73.
- 199) PSS, T. 12, S. 66, 70 (Brief an Botkin v. 8.9.1841).
- 200) ebd., S. 71.
- 201) L. Zander, a.a.O. (s. Anm. 9), S. 61: "отрицание Промысла и самоутверждение человека".
- 202) PSS, T. 12, S. 250 (Brief v. 26.1.1845 an A. Herzen): "В словах Бог и религия вижу тьму, мрак, цепи и кнут".
- 203) ebd., S. 331 (Brief an Botkin v. 17.12.1847). Belinskij spricht im übrigen Comte das Recht ab, in diesem Sinne Begründer einer neuen Philosophie zu sein (ebd.).

- 204) P. Annenkov: Литературные воспоминания (Literarische Erinnerungen). Leningrad 1928. S. 431. In einer Rezension von 1841 teilt Belinskij die Nachfolger Hegels interessanterweise in drei Flügel ein: den rechten, der über Hegel nicht hinausgeht, den linken, der sich von Hegel gelöst hat und danach strebt, die Philosophie mit dem Leben, die Theorie mit der Praxis zu versöhnen, und den "zentralen", der zwischen beiden eine Mittelstellung einnimmt. PSS, T. 8, S. 502.
- 205) Masaryk, a.a.O., S. 314 ff. überbetont wohl die Rolle Feuerbachs in Belinskijs Denken. Im übrigen lehnte Belinskij aufgrund seiner altruistischen Gesinnung Stirner ab, vgl. Annenkov, a.a.O., S. 558-563. Zu Stirner s. Kap. 5.2.
- 206) Schultze, S. 96.
- 207) Annenkov, passim; F. Dostoevskij: Дневник писателя. Полное собрание сочинений. Т. 21, S. 8-12. dt.: Tagebuch eines Schriftstellers. Sämtliche Werke in zehn Bänden. München 1980.
- 208) PSS, T. 4, S. 79; T. 11, S. 269 ("божественный Спаситель")
- 209) PSS, T. 11, S. 150 (Brief an Ivanov v. 7.8.1837, es geht um das Buch von F. Lamennais: Paroles d'un croyant. 1833.) (PSS, T. 11, S. 625, Anm. 18): "In diesem Buch wird Christus als ein politischer Verschwörer dargestellt, seine weltumfassende Lehre wird im speziellen und begrenzten Sinne der Politik aufgefaßt. Alles ist falsch, widersprüchlich dargestellt." ("В этой книге Христос представлен какин-то политическим заговорщиком, мирообъемлющее его учение понято в частном и ограниченном смысле политики, все представлено ложно, противоречиво").
- 210) Dostoevskij, ebd., S. 11.
- 211) PSS, T. 10, S. 212-220. Der Brief ist die Antwort auf einen Brief Gogol's, den dieser aus Anlaß von Belinskijs Rezension seiner Publikation der "Ausgewählten Stellen aus dem Briefwechsel mit Freunden" ("Выбранные места из переписки с друзьями") an Belinskij geschrieben hatte. Diese Veröffentlichung wurde von vielen so aufgefaßt, als wollte Gogol' darin das Bestehen der Leibeigenschaft rechtfertigen. Der Brief Belinskijs ist im Ausland, ohne Rücksicht auf die Zensur geschrieben. Er kursierte in Rußland und wurde z.B. von Dostoevskij im Kreise der Petraševcen verlesen, was den Mitgliedern dieses Kreises nach ihrer Verhaftung zum Hauptvorwurf gemacht wurde, vgl. PSS T. 10, S. 458 f., Anm. 1 zu S. 212; s.u. S. 100.
- 212) ebd., S. 214: "Он первый возвестил людям учение свободы, равенства и братства и мученичеством запечатлел, утвердил истину своего учения." Dt.: Schultze, S. 151.
- 213) Gogol' beabsichtigte eine Wallfahrt nach Jerusalem (Schultze, S. 155, Anm. 21). Belinskij-Zitate dt. ebd., S. 155. "Wer fähig ist, beim Anblick fremden Leidens zu leiden, wem der Anblick der Unterdrückung ihm fremder Menschen schwer ist - der trägt Christus in seiner Brust und er braucht nicht zu Fuß nach Jerusalem zu gehen." Russ. PSS T. 10, S. 218: "Кто способен сражаться при виде чуждого страдания, кому тяжело зрелище угнетения чуждых ему людей - тот носит Христа в груди своей и тому не зачем ходить пешком в Иерусалим."
- 214) PSS, ebd., S. 214: "И оно только до тех пор и было спасением людей, пока не организовалось в церковь и не приняло за основание принципа ортодоксии." Mit dem "Prinzip der Orthodoxie",

das die Lehre Christi zur Grundlage genommen habe, meint Belinskij nicht das spezifisch orthodoxe Verständnis des Christentums, er hat vielmehr die Rolle der orthodoxen Kirche im russischen Staate im Auge, er sieht in ihr eine Stütze der Despotie. Ausführlich zur Biographie von Belinskij s. Schultze, 1958, S. 31-103.

- 215) K. Löwith: Von Hegel zu Nietzsche. Stuttgart 1953. S. 83 f.; ders. (Hrsg.): Die Hegelsche Linke. Stuttgart 1962. S. 14 f. Diese Entwicklung findet ja auch in Bakunin ihren Niederschlag, s.o. S. 36.
- 216) s.o. Anm. 5. Selbst Strauß scheint sich erst gegen Ende seines Lebens vollends vom Christentum gelöst zu haben, s. Löwith, 1953, S. 357. Die Bemerkung Bakunins in einem Brief (unter Berufung auf Stankevič), daß auch Strauß an die persönliche Unsterblichkeit glaube, stützt diese Annahme.
- 217) Löwith, 1953, S. 85.
- 218) Kritik des "Anti-Hegels". Zur Einleitung in das Studium der Philosophie. In: Werke in sechs Bänden. Bd. 2. Frankfurt 1975. S. 63-129, vgl. a. Anm. auf S. 349 f. Die Schrift ist gegen Carl Friedrich Bachmanns "Anti-Hegel" gerichtet, der 1835 erschienen war.
- 219) ebd., S. 107.
- 220) ebd., S. 120, 126 f.
- 221) Grundsätze der Philosophie der Zukunft (1843). In: Werke, Bd. 3, S. 247-322, vgl. S. 277-280, bs. S. 279. Auf Feuerbachs Hegelkritik und evtl. Mißverständnisse Hegels kann im einzelnen nicht eingegangen werden. Feuerbach beschreibt das dialektische Vorgehen Hegels hier so, als werde durch die doppelte Negation die Theologie unverändert wiederhergestellt: "Anfang und Ende bildet die Theologie, in der Mitte steht die Philosophie als die Negation der ersten Position, aber die Negation der Negation ist die Theologie." Das widerspricht allerdings der Hegelschen Dialektik. These und Antithese werden ja beide in der Synthese aufgehoben im doppelten Sinne der Aufhebung, d.h. auch bewahrt. Die Synthese entspricht also nie dem Ausgangspunkt, der These.
- 222) ebd., S. 280.
- 223) Über Philosophie und Christentum (1839). Werke, Bd. 2, S. 261-330.
- 224) ebd., S. 274 ff., 284-290.
- 225) ebd., S. 292-296, 305 ff.
- 226) Das Wesen des Christentums (s.o. Anm. 5). Hier zitiert nach Reclam, Stuttgart 1984. S. 10, 23, 35.
- 227) ebd., S. 301 f.; vgl. a. Theogonie. Werke, Bd. 4. S. 324 f.
- 228) Das Wesen des Christentums (W.d.Chr.), S. 53 ff., 76 f., 80 f., 94 f., 322 f., 340, 372.
- 229) ebd., S. 95-101.
- 230) ebd., S. 400.
- 231) ebd., S. 369 f., 376, 383, 386.
- 232) ebd., S. 55, 59, 61.

- 233) ebd., S. 61.
- 234) ebd., S. 63.
- 235) ebd., S. 64 f., 87, 405. Löwith, 1953, S. 362 f.
- 236) W.d.Chr., S. 301. Die Vergöttlichung bzw. Vergottung ist hier kein Anspruch an den Menschen, den dieser erst noch einlösen muß, wie bei den Kirchenvätern und, in anderem Sinne, für Fichte.
- 237) ebd. Hinsichtlich des Judentums sagt Feuerbach, Jehova sei zu Anfang "nur der Existenz" nach, nicht dem Wesen nach vom Menschen unterschieden gewesen. Er habe rein menschliche Züge und Eigenschaften (einschließlich körperlicher) gehabt, die man im späteren Judentum, als man ihn schon streng vom Menschen unterschied, für allegorisch erklärt habe. Dieses Beispiel ist zumindest fragwürdig: hilft sich der Mensch in der Vorstellung Gottes mit Bestimmungen, die ihm vertraut sind, so heißt das nicht notwendig, daß er ihn deshalb für seinesgleichen halten muß.
- 238) ebd., S. 70 f.; S. 71: "Aber er (der Mensch, V.A.) braucht auch nichts für sich selbst zu sein, weil alles, was er sich nimmt, in Gott nicht verloren geht, sondern erhalten wird."
- 239) ebd., S. 80.
- 240) Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers (1844; im folgenden zitiert als "Luther"). Werke, Bd. 4, S. 7-68. S. 8, 12. S. 8: "Die Nichtigkeit des Menschen ist die Voraussetzung der Wesenhaftigkeit Gottes". Genauso denkt Bakunin in seinen späteren Jahren, zweifellos unter dem Einfluß Feuerbachs. S.o. S. 38.
- 241) Kant hat nicht ohne Grund den Kategorischen Imperativ ausdrücklich für unabhängig von der Existenz Gottes erklärt und damit die sittliche Autonomie des Mensch bewahrt. Vgl. Kap. 8.3.2., bs. S. 136, 138. S.a.W.d.Chr., S. 307 f.
- 242) ebd., S. 252, 386, 388. "Beleuchtung der in den Theologischen Studien und Kritiken enthaltenen Rezensionen meiner Schrift 'Das Wesen des Christentums'" (1842). Werke, Bd. 4, S. 163-209, s.S. 174; Luther, S. 12 ff.
- 243) W.d. Chr., S. 252 f. Über Philosophie und Christentum, S. 315: "In der Tat: Sind wir für den Himmel geboren, so sind wir für die Erde verloren."
- 244) W.d. Chr., S. 270.
- 245) ebd., S. 275, 279.
- 246) ebd., S. 279 f.
- 247) ebd., S. 229, 233.
- 248) ebd., S. 229; Luther, S. 32 f., 38: "Der Gott in euerm Kopfe ist Gas, Luft, der Gott in Christo fixer, fester Körper."
- 249) W.d. Chr., S. 229 f.
- 250) ebd., S. 226, 230.
- 251) ebd., S. 229.
- 252) ebd., S. 226-230; Luther, S. 60: "Wie daher der Glaube: Christus ist auferstanden...nur der Glaube, die Gewißheit ist: Ich werde auferstehen; der Glaube: Christus ist der Erlöser von der Sünde

und ihren Strafen, nur die Gewißheit ist, daß ich erlöst bin von der Sünde und dem Tode."

- 253) Das Wesen der Religion (1846, zit. als "Religion"), Bd. 4, S. 81-153. S. 112 f.: "Der Wunsch ist der Ursprung, ist das Wesen selbst der Religion."; s.a. S. 152 f.; Theogonie, a.a.O., S. 283; Grundsätze der Philosophie der Zukunft, S. 294 f.
- 254) Über Philosophie und Christentum, S. 262 f.; Beleuchtung der... Rezension meiner Schrift "W.d.Chr.", S. 184; Luther, S. 47; W.d. Chr., S. 233: "Christus allein ist der persönliche Gott - er der wahre, wirkliche Gott der Christen".
- 255) ebd., S. 337.
- 256) Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion II. Werke Bd. 17. Frankfurt 1986. S. 177 f.; Über Philosophie und Christentum, S. 264; Zur Beurteilung der Schrift: "Das Wesen des Christentums". Werke Bd. 3, S. 210-222. S. 219 f.
- 257) ebd., S. 220; W.d. Chr., S. 111.
- 258) Luther, ebd., S. 30.
- 259) ebd., S. 45; W.d. Chr., S. 103, Anm. 2; Feuerbach verweist hierbei auf Augustinus, gemeint ist Pseudo-Augustinus und sein Sermo 182, 1: "Factus est Deus homo, ut homo fieret Deus". Zu Athanasius s.o. S. 10 u. Anm. 21.
- 260) vgl. Anm. 236 u.o.S. 9 ff.
- 261) W. d. Chr., S. 22, 26, 369.
- 262) Religion, ebd., S. 110; W.d. Chr., S. 205: "Der Glaube ist nichts anderes als der Glaube an die Gottheit des Menschen."
- 263) ebd., S. 77.
- 264) ebd., S. 283.
- 265) Luther, S. 29: "Für den Menschen gibt es kein anderes Maß des Guten als den Menschen."
- 266) Grundsätze der Philosophie der Zukunft, S. 247 f., 317, 322.
- 267) W.d. Chr., S. 26, 346. Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie (1843). Werke Bd. 3, S. 223-244, S. 236.
- 268) ebd., S. 224, 243.
- 269) W.d. Chr., S. 236.
- 270) Luther, S. 16.
- 271) W.d. Chr., S. 398 f.
- 272) Zu Feuerbach vgl. a. H. de Lubac: Über Gott hinaus. Tragödie des atheistischen Humanismus. Einsiedeln 1984. S. 15-49.
- 273) Für die Begeisterung, mit der Feuerbachs "Wesen des Christentums" aufgenommen wurde, ist die Äußerung von Engels bezeichnend: "Wir waren alle momentan Feuerbachianer." F. Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. Stuttgart 1888. S. 11.
- 274) Dies bestätigt eine Äußerung Stirners: "Der Heros will nicht in das Jenseits eingehen, sondern das Jenseits an sich heranziehen und zwingen, daß es zum Diesseits werde! Und schreit

seitdem nicht alle Welt..., aufs 'Diesseits' komme es an, und der Himmel müsse auf die Erde kommen und schon hier erlebt werden?" M. Stirner: Der Einzige und sein Eigentum. S. Anm.163. S. 34 f. Auf die Gesellschaftsutopien kann im einzelnen nicht eingegangen werden. Zum Teil basieren sie ausdrücklich auf dem Menschgottum, wie z.B. eine Äußerung von Marx zeigt: "Die Religion der Arbeiter ist eine Religion ohne Gott, weil sie die Göttlichkeit des Menschen wiederherzustellen sucht." (Brief an Hartmann, zitiert bei Lubac, a.a.O., S. 30).

- 275) Stirner, ebd., S. 5. Stirner unterstreicht seine Vergottung des Ich durch Großschreibung aller von der ersten Person abgeleiteten Pronomina (Ich, Meiner, Mir, Mich etc.); vgl. a. Löwith, 1953, S. 118 ff., 340 f., 379, 382. Zu Stirner s.a. B. Kast: Die Thematik des "Eigners" in der Philosophie Max Stirners. Bonn 1979, u. A. Mautz: Die Philosophie Max Stirners. Berlin 1936.
- 276) Der Einzige und sein Eigentum, S. 33 ff., S. 33 ff., 42, 192: "Die menschliche Religion ist nur die letzte Metamorphose der christlichen Religion."; S. 203: "Unsere Atheisten sind fromme Leute."
- 277) ebd., S. 51, 191, 203, 262, 371; S. 191: "Nein, hat Uns der Gott gequält, so ist 'der Mensch' im Stande, Uns noch martern-der zu pressen."
- 278) ebd., S. 51, 61 f., vgl. a. S. 54: "Frömmigkeit und Sittlichkeit scheiden sich darin voneinander, daß jene Gott, diese den Menschen zum Gesetzgeber macht."
- 279) ebd., S. 51, 61 ff. Außer Stirner verwirft nur Nietzsche so ausdrücklich die christlichen Moralvorstellungen. Aber auch für ihn gibt es in gewissem Sinne ein sinnvolles Strebensziel - im Übermenschen -, während Stirner dergleichen prinzipiell ablehnt. Er ist darin konsequent. Seine Lehre ist aus sich selbst heraus, aufgrund innerer Widersprüche, schwerlich zu widerlegen.
- 280) ebd., S. 63, 85, 158 f.
- 281) ebd., S. 170.
- 282) ebd., S. 152.
- 283) ebd., S. 162.
- 284) ebd., S. 194.
- 285) ebd., S. 200.
- 286) ebd.; vgl. a. S. 187.
- 287) ebd., S. 399, 401.
- 288) ebd., S. 186.
- 289) ebd., S. 153, 227.
- 290) ebd., S. 199.
- 291) ebd., S. 349. Eine Gemeinsamkeit ist auf dieser Basis durchaus möglich, sofern sie der "Multiplikation meiner Kraft" dient.
- 292) ebd., S. 273: "Hat er sein Recht nur von dem Menschen und hat er's nicht von Mir, so hat er für Mich kein Recht." S. 273 f., 196, 153: "Ich will an Dir nichts anerkennen oder respektieren,

- weder den Eigentümer, noch den Lump, noch auch nur den Menschen, sondern Dich verbrauchen."
- 293) ebd., S. 286, s.a.S. 152 f., 196. Auf Stirners Haltung zum Staat, die natürlich ablehnend ist, braucht hier nicht eingegangen zu werden.
- 294) ebd., S. 207 f.; S. 208: "Ich aber bin durch Mich berechtigt zu morden, wenn Ich Mir's selbst nicht verbiete, wenn Ich selbst Mich nicht vorm Morde als vor einem 'Unrecht' fürchte."
- 295) ebd., S. 178.
- 296) ebd., S. 205, 230.
- 297) ebd., S. 412. Wenn Stirner nicht ausdrücklich sagt, das Ich sei Gott, dann wohl, um nicht inkonsequent zu sein und das Ich nicht einem allgemeinen Begriff zuzuordnen, der für ein anderes Ich auch zuträfe und damit die "Einzigkeit" zerstörte.
- 298) ebd., S. 410.
- 299) Feuerbach, Werke Bd. 4, S. 69-81. Vgl. Kast, S. 392-402.
- 300) Stirner, S. 62 f.; Feuerbach, ebd., S. 69.
- 301) ebd., S. 72, 77.
- 302) ebd., S. 73.
- 303) S. Bulgakov: Религия человекобожия у Л. Фейербаха. In: Два града (Die Religion des Menschgottums bei L. Feuerbach. Vgl. o. Anm. 8). S. 16 f.
- 304) W.d. Chr., S. 244.
- 305) Werke Bd. 4, ebd., S. 76 f. Stirner hat auf Feuerbach nochmals erwidert, ohne daß wesentliche neue Gesichtspunkte gebracht würden, vgl. Kast, a.a.O., S. 402-412.
- 306) Vgl. a. Stirner, S. 45.
- 307) S. Bulgakov, ebd. Bulgakov war ursprünglich Marxist, machte dann die für viele russische Denker seiner Zeit kennzeichnende Entwicklung durch, d.h. er fand über die Philosophie zur Religion. Er verbrachte seine letzten Lebensjahrzehnte als Geistlicher in der Emigration. Von seinem geistigen Werdegang um die Zeit der Jahrhundertwende legt vor allem sein Sammelband "От марксизма к идеализму" (Vom Marxismus zum Idealismus, s.o. Anm. 7) Zeugnis ab. In dieser Arbeit wird Bulgakov nicht als Theologe behandelt (vgl. hierzu die Arbeiten L. Zanders, bs. Бог и мир (Gott und Welt), Paris 1948), es geht vielmehr hauptsächlich um seine philosophischen Aufsätze der ersten Jahrzehnte dieses Jahrhunderts. Zu seiner Biographie vgl. Zen'kovskij, Bd. 2, S. 430 ff.
- 308) Die Tragödie der Philosophie (vgl. Anm. 65), S. 35 ff. Alle Versuche einer "autonomen, reinen Philosophie" müssen Bulgakov zufolge in auswegsloser Aporie enden, worin eben die "Tragödie der Philosophie" besteht. Bulgakov teilt diese Versuche ein in drei philosophische Systeme: die idealistischen (das sind die, "die vom Subjekt, dem Ich ausgehen"), die panlogistischen ("die vom Prädikat ausgehen") und die realistischen ("die von der Kopula, d.h. vom unpersönlichen Sein ausgehen"). Fichte ordnet er dem ersten, Hegel dem zweiten der genannten Systeme zu, s.u. S. 74-77. Bulgakov, a.a.O., S. 38 f.

- 309) Genesis, 3/5.
- 310) Die Tragödie der Philosophie (Tr. d. Ph.) S. 15, 36: "Wenn der Mensch die Welt logisch erschaffen, d.h. ihr Sein ganz und gar durch die Vernunft erfassen könnte, so wäre er selber Gott oder wäre mit dem die Welt schaffenden Gott eins."
- 311) ebd., s.a.S. 129 f.
- 312) ebd., S. 79, 81. Hier wird nur Bulgakovs Hegel-Interpretation referiert.
- 313) ebd., S. 249-251, 257 f.; S. 251: "Die Logik will das Wort sein, durch dasselbige alle Dinge gemacht sind." Hegels philosophisches Unternehmen ist nach Bulgakov zum Scheitern verurteilt, da weder die Deduktion des Subjekts, des Ich, noch die des Seins aus dem Denken gelingen kann, vgl. S. 91, 94.
- 314) ebd., S. 250, S. 282 f.
- 315) ebd., S. 68, 312. Hier wird nur Bulgakovs Fichte-Interpretation wiedergegeben.
- 316) ebd., S. 73, 318.
- 317) ebd., S. 80 f., 311, 315, 332.
- 318) ebd., S. 320.
- 319) ebd., S. 320-325 (Zitat von S. 322).
- 320) s. Anm. 8 bzw. 303. Der Feuerbach-Aufsatz stammt von 1905.
- 321) ebd., S. 1 ff. Auch das Interesse an Nietzsche wurde Bulgakov zufolge lange Zeit beeinträchtigt durch seine gar nicht "schulmäßige" Art.
- 322) ebd., S. 3.
- 323) ebd., S. 6 ff. vgl. a. seinen Artikel über Marx: "Карл Маркс как религиозный тип (Karl Marx als religiöser Typ). Ebenfalls in: Два града (Zwei Städte), S. 69-105. S. bs. S. 87 f., 100-105.
- 324) Die Religion des Menschgottums bei L. Feuerbach (künftig zitiert als "Feuerbach"), a.a.O., S. 8-11.
- 325) ebd., S. 11, 18-22; A. Comte: Cours de philosophie politique. Paris 1842. Bd. 6. S. 810 f. Zu Comte vgl. Lubac, a.a.O., S.95-123. Das Grand-Être entspricht im übrigen insofern nicht dem Menschheitsbegriff Feuerbachs, als die ausgesprochenen Verbrecher ausdrücklich ausgeschlossen sind. Vgl. Lubac, S. 119 f.
- 326) Bulgakov: Feuerbach, S. 19 f. Er zitiert Feuerbach, W.d.Chr., S. 398 f., wo Christus als Inbegriff der Liebe zur Menschheit dargestellt wird (und zwar im Gegensatz zum Glauben, s.o.S.56 f.): "Christus liebte die Menschen, er wollte sie alle ohne Unterschied...beglücken. Christus ist die Liebe der Menschheit zu sich selbst als ein Bild...".
- 327) Im Rückgriff auf die Bibel (Hiob, 40, 25 ff., 41; Leviathan ist ein krokodilähnliches Tier) verwendet Hobbes Leviathan als Synonym für den Staat, den er den "sterblichen Gott" nannte. Feuerbach titulierte an einer Stelle den Staat als "absoluten Menschen" und das Staatsoberhaupt als "Vertreter des universalen Menschen". S. Philosophische Kritiken und Grundsätze. Notwendigkeit einer Reform der Philosophie (1841).

- 328) Bulgakov, Feuerbach, S. 23: "царство мира сего"
- 329) ebd., S. 50, 54, S. 53 f.: "Истина не только познается сообщами, но и создается сообщами."
- 330) W.d.Chr., S. 249, Bulgakov, Feuerbach, S. 25, 50, 53 f.
- 331) W.d.Chr., S. 248, Bulgakov, ebd., S. 25 f.
- 332) W.d. Chr., S. 244, Bulgakov, ebd., S. 26 f. Da Feuerbach die Problematik der Theodizee nicht als Argument gegen die Religion anführt, ist es noch keine Inkonsequenz, wenn für ihn die fehlende Anthropodizee auch keinen Einwand gegen die Menschheitsreligion darstellt. Mit der Aussage, die Menschheit insgesamt sei "vollkommen", "löst" er das Problem für sich jedoch nur dadurch, daß er es übergeht.
- 333) Bulgakov, ebd., S. 27.
- 334) ebd., S. 31 f.
- 335) ebd., S. 34 f. Feuerbach: Über das "Wesen des Christentums" in Beziehung auf den "Einzigsten und sein Eigentum" (s. Anm. 299), Werke Bd. 4, S. 69. Stirner sagt nicht: "Gott ist nichts", sondern: "Ich hab' Mein Sach' auf Nichts gestellt" (Der Einzige und sein Eigentum, S. 3), wie Feuerbach ihn a.a.O. auch zitiert.
- 336) Bulgakov: Feuerbach, S. 35 f., Anm.; Feuerbach, ebd., S. 72-76.
- 337) Bulgakov, ebd.: "раскрытая тайна Фейербаха". Feuerbach bekennt ja, in diesem Sinne kein Atheist zu sein. S.o. S. 58.
- 338) Bulgakov, ebd., S. 37: "Den zitierten deutschen Satz kann man ins Russische ja direkt mit der schicksalhaften Formel Ivan Karamazovs übersetzen: Alles ist erlaubt, gibt es keinen Gott, so gibt es auch keine Moral." ("Ведь приведенную ненецкую фразу по-русски прямо же можно перевести роковой формулой Ив. Карамазова: все позволено, нет бога, нет и морали.") Zum Verhältnis Dostoevskijs zu Stirner vgl. u. Anm. 445.
- 339) Die Liberalen, die ab 1860 sehr an Zulauf gewannen, sahen ihr Ziel in der Errichtung eines Rechtsstaates, in einer konstitutionellen Monarchie, die die politische Freiheit gewährleisten sollte. Unter den Sozialisten gab es hauptsächlich zwei Strömungen: einerseits die marxistisch ausgerichteten sozialdemokratischen Gruppen, die sich an den Interessen des (Industrie)arbeiters orientierten (und die der Industrialisierung positiv gegenüberstanden), andererseits die (industrialisierungsfeindlichen) in der Tradition der Narodniki stehenden Sozialrevolutionäre. Die Narodniki (von russ. narod = Volk) waren Anhänger eines Agrarsozialismus, ihr Ziel war die gerechte Verteilung des Agrarbesitzes. Der Industrialisierung gegenüber skeptisch, galt ihr Interesse vor allem der Landbevölkerung. Zeitweise versuchten sie, durch gezielte Volksaufklärung (den berühmten "Gang ins Volk"), die einfache Bevölkerung in die Lage zu versetzen, sich selbst aus der Unterdrückung zu befreien, ein Versuch, der allerdings scheiterte. Vgl. H.-J. Torke (Hrsg.): Lexikon der Geschichte Rußlands von den Anfängen bis zur Oktoberrevolution. München 1985. S. 229 f., 244-247, 287-290.
- 340) Bulgakov, ebd., S. 39-45. Zu Nietzsche s. Kap. 9.

- 341) vgl. hierzu V. Solov'ev: *Идея сверхчеловека*, (1899). *Собрание сочинений*. 1 издание. St. Petersburg, o.J. (1901/1903). T. 8. S. 310-320. Dt.: *Die Idee des Übermenschen*. Deutsche Gesamtausgabe. Bd. 8. München 1980. S. 364-377. Vgl. u. Kap. 9.
- 342) Bulgakov, ebd., S. 43-46.
- 343) ebd., S. 47: "Человечество есть в этом смысле становящееся абсолютное."
- 344) ebd.: "вежливая форма атеизма".
- 345) S. 47 ff., S. 48: "Если есть бог, то, значит, божествен и человек." *Der Vorwurf des Anthropomorphismus besagt genau genommen das Umgekehrte, nicht daß dem Menschen göttliche, sondern Gott in unzulässiger Weise menschliche Eigenschaften zugeschrieben werden.*
- 346) ebd., S. 51 f.
- 347) ebd., S. 56 f., S. 57: "Фейербах...проповедует...единство без единого центра, святость без святой основы."
- 348) ebd., S. 63: *Das Gottmenschentum ist die "freie Aneignung des göttlichen Gehaltes des Lebens" ("свободное усвоение божественного содержания жизни")*. Vgl. a. V. Solov'ev: *Чтения о богочеловечестве*. *Собрание сочинений*. 2 издание. St. Petersburg o. J. (1911/1913). T. 3. S. 3 - 181. Dt.: *Vorlesungen über das Gottmenschentum*. Deutsche Gesamtausgabe. Bd. 1. München 1978. S. 537-750. S.u. Kap. 9.
- 349) Vgl. V. Solov'ev: *Über den Verfall der mittelalterlichen Weltanschauung* (1891). In: *Ausgewählte Werke*. Stuttgart 1922. Bd. 4. S. 333-349. Orig: *Об упадке средневекового миросозерцания*. *Собрание сочинений*. 2 издание. St. Petersburg (1911/1913, hier zitiert nach dem Nachdruck: Brüssel 1966-1970, Bd. 3, S. 381-393.). Bulgakov verwendet für "Weltanschauung" im Russischen, anders als Solov'ev, hier das Wort "мировоззрение". Zu Solov'evs Beschreibung der "mittelalterlichen Weltanschauung" s. bs. S. 383, 386 f. der russ. Ausgabe, dt. S. 333, 340 f.
- 350) Bulgakov, Feuerbach, S. 65 ff., S. 66: "И понятия человечества... религия человечности оказывается личиной антихриста, его псевдоиноном...". Bulgakov ist hier deutlich vom Bild des Antichristen beeinflusst, das Solov'ev in seinen "Drei Gesprächen" entwirft. (Три разговора. *Собрание сочинений*. 1 издание. T. 8. S. 453 - 583.) Dt: Deutsche Gesamtausgabe. Bd. 8. München 1978. S. 117 - 295. S.u. Kap. 9.
- 351) Bulgakov, ebd., S. 76: "Гуманизм со Христом и во имя Его или же против Христа и во имя свое."
- 352) ebd., S. 67.
- 353) ebd., S. 68.
- 354) *Die Tragödie der Philosophie*, S. 36.
- 355) Zum Lebenslauf Herzens s. Goerdts. *Russ. Phil.*, S. 438, Anm.; Zen'kovskij, a.a.O., Bd. 1, S. 280 f.; V. Piroshkow: *Alexander Herzen. Der Zusammenbruch einer Utopie*. München 1961. Passim. Nikolaj Ogarev (1813-1877), Dichter, entstammte einer Adelsfamilie aus Penza. Er war mit Herzen zeitlebens in Freundschaft verbunden. Er wurde ebenfalls verbannt (1834, wegen des Besitzes französischer sozialistischer Literatur), allerdings

- auf das Gut seines Vaters nach Penza. 1856 emigrierte er und stand danach mit Herzen an der Spitze der Emigration, er arbeitete mit ihm zusammen bei der Herausgabe der "Glocke" und leitete ab Anfang der sechziger Jahre eine weitere Emigrantenzeitschrift (Veče (Вече), der Ausdruck bezeichnet eine altslawische Volksversammlung).
- 356) S. Bulgakov: Духовная драма Герцена. In: От марксизма к идеализму (Das seelische Drama Herzens. In: Vom Marxismus zum Idealismus.) A.a.O., S. 161-194. Bs. S. 183.
- 357) A.I. Herzen (Gercen): Полное собрание сочинений и писем. Под редакцией М.Н. Лемке. (Sämtliche Werke, hrsg. v. M.N. Lemke). Petrograd 1919. (Wo nicht anders vermerkt, wird nach dieser Ausgabe (=PSS) zitiert.) Несколько замечаний об историческом развитии чести (Einige Bemerkungen zur historischen Entwicklung der Ehre). PSS T. 5, S. 210-231; S. 213 f.: "Личность - действительная вершина исторического мира..., ею все живут."
- 358) С того берега. Избранные философские произведения. Москва 1948. Т.2 С. 5-133. С. 117: "Подчинение личности обществу, народу, человечеству, идее - продолжение человеческих жертвований, заклинание агнца для примирения Бога, распятие невинного за виновных." Dt. Vom anderen Ufer. München 1969. S. 182; vgl. Piroshkov, S. 63.
- 359) Ebd., (russ.) Т. 2, S. 122. Herzens Standpunkt erinnert hier an den moralischen Relativismus der Sophisten.
- 360) ebd., S. 117: "Христианство...признавало, с одной стороны, бесконечное достоинство лица, как будто для того, чтоб еще торжественнее погубить его перед искуплением, церковь, отцом небесным. Его воззрение возникло в нравы, оно выработалось в целую систему нравственной неволи." Dt. S. 183.
- 361) ebd., S. 117, dt. S. 183.
- 362) PSS Т. 5, С. 20 (Капризы и раздумье. Новые вариации на старые темы). PSS, Т.5, S.20 (Kaprizen und Nachdenken. Neue Variationen über alte Themen).
- 363) ebd., S. 17, 20.
- 364) ebd., S. 16: "Кто не все исторгнул из груди не оправданное разумом, тот не свободен и может дойти до того, что отвергнет весь разум." Vgl. a. Piroshkow, S. 68.
- 365) Дилетантизм в науке. Избранные философские произведения. Т. 1. С. 5-90. (Der Dilettantismus in der Wissenschaft. In: Ausgewählte philosophische Werke. T. 1). S. bs. S. 86 f. Bulgakov (a.a.O., s. Anm. 356, S. 175) zufolge vertritt die Freiheit des Menschen nicht mit Herzens kausaldeterministischer Weltanschauung, die die Willensfreiheit gerade vernichte: der Mensch erscheint eingebunden in eine lückenlose Kette von Ursachen und Wirkungen.
- 366) Bulgakov, ebd., S. 178 f.
- 367) Dilettantismus, a.a.O., S. 78: "человек призван не в одну логику".
- 368) ebd., s.a. PSS, Т. 3, S. 88 (Tagebuch von 1843) über den Artikel von Bakunin in den "Hallischen Jahrbüchern" (s.o.S. 35 f.); vgl. Zen'kovskij, S. 294; G. Špet: Филосовское мировоззрение Герцена (Die philosophische Weltanschauung Herzens). Petrograd 1921. S. 92.

- 369) *Ausgew. philos. Werke*, T. 1, S. 78; *Kapriзен...*, PSS, T.5, S.21.
- 370) ebd. Es sei darauf hingewiesen, daß Herzen dies 1847 schrieb, also noch vor seinen bestürzenden Erfahrungen im Zusammenhang mit der Revolution von 1848.
- 371) *Kapriзен...*, T. 5, S. 18 f.; *Špet*, S. 29 ff.
- 372) *Kapriзен*, ebd., S. 22: "Могу ли я любить, если это не достсвляет мне, именно мне, удовольствия?"
- 373) ebd., S. 23: "высший эгоизм".
- 374) *С того берега*, а.а. О., S. 120: "Люди - эгоисты, потому что они - лица; как же быть самим собою, не имея резкого сознания своей личности." (*Vom anderen Ufer*)
- 375) ebd., S. 121.
- 376) *Капризы и раздумье (Kapriзен...)*, s. 23: "Разумное признание своеволия есть высшее и нравственное признание человеческого достоинства, что до него и помогают все." *Špet*, S. 31, 67 f., sagt zu Recht, daß Herzens spätere Anmerkung zu dem zitierten Satz ihm seine Schärfe und Prägnanz nimmt (T. 5, S.23, Anm. 4).
- 377) *С того берега*, S. 121: "Уничтожьте в человеке общественность, - и вы получите свирепого оранг-утанга; уничтожьте в нем эгоизм, - и из него выйдет смиренное жого." Dt.: *Vom anderen Ufer*, S.187: "Vernichtet das Gesellschaftliche im Menschen - und ihr bekommt einen wilden Orang-Utan; vernichtet seinen Egoismus - und aus ihm wird ein friedliches Seidenäffchen."
- 378) *Špet*, S. 121.
- 379) ebd., S. 16, 67, Anm. 90, S. 81-100. *Tschizewskij*, 1961, S.274; *Piroschkow*, S. 27, 30; *Zen'kovskij*, S.297; *Bulgakov*, S. 164; *A. Koyré: Études sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie*. Paris 1950. S. 215, S: Anm. 1; *R. Labry: Alexander Ivanović Herzen*. Paris 1928. S. 230 f.; *N. Strachov: Борьба с западом (Der Kampf mit dem Westen)*, T. 1. Kiev 1897. Nachdruck: The Hague 1969. S. 49, 60 f. *Špet*, *Labry* und *Tschizewskij* negieren einen Einfluß von Feuerbach auf Herzen fast völlig; die anderen genannten Autoren messen ihm dagegen durchaus Bedeutung bei, am meisten *Strachov* und *Bulgakov*. Vgl. a. R. *Labry: Herzen et Proudhon*. Paris 1928. S. 86.
- 380) Zu Herzens Verhältnis zu Hegel s. *Tschizewskij*, ebd., S. 263-279; *Koyré*, ebd., S. 171-223 passim; *Špet*, ebd., S. 3-53 passim. Hierauf kann nicht detailliert eingegangen werden.
- 381) *Tschizewskij*, S. 264 ff.
- 382) *Erinnerungen und Gedanken (Былое и думы)*, а.а.О. (s. Anm. 66), S. 185: "Философия Гегеля - алгебра революции, она необыкновенно освобождает человека и не оставляет камня на камне от мира христианского, от мира преданий, переживших себя."
- 383) ebd., S.183: "Философская фраза... »все действительное разумно«, была иначе высказанное начало »достаточной причины« и соответственности логики и фактов." (*Der philosophische Satz... 'alles Wirkliche ist vernünftig' war das anders ausgedrückte Prinzip des 'zureichenden Grundes' und der Entsprechung von Logik und Tatsachen.*")
- 384) *Tagebuch*, 1842, in: PSS, T. 3, S. 43 f.

- 385) ebd., S. 38, vgl. a. S. 88 (Tagebuch v. 1843). Herzen macht diese Bemerkung anlässlich des unter dem Pseudonym J. Elysard erschienenen Artikels von Bakunin. Er hielt ihn zunächst für einen Franzosen.
- 386) Dilettantismus, a.a.O., S. 75: Špet, S. 16; Tschizewskij, S. 267, 270; Koŕré, S. 101. 212; Zen'kovskij, S. 294.
- 387) Письма об изучении природы (Briefe über das Studium der Natur). Избранные философские произведения, a.a.O., T. 1, S. 91-293. S. 121; Tagebuch, 1842, PSS, T. 3, S. 43 f.
- 388) Erinnerungen und Gedanken, a.a.O., S. 188: "Прочитав первые страницы, я вспрыгнул от радости. Долой маскарадное платье... мы свободные люди, не нужно нам облекать истину в мифы." Vgl. Pirošchkow, S. 27. Im übrigen hebt sich für Herzen auch Feuerbachs Sprache vorteilhaft von der seiner Vorgänger ab: der Hauptmangel des deutschen Idealismus bestehe in seiner künstlichen, scholastischen, schwer zugänglichen Sprache. Feuerbach habe als erster "menschlicher" gesprochen.
- 389) Špet, S. 81 ff. Die zitierte Äußerung Herzens in den "Erinnerungen..." will Špet nicht auf den Inhalt, sondern nur auf die Art und Weise der Darlegung im "Wesen des Christentums" bezogen wissen, eine Interpretation, die Herzens Aussage schwerlich zuläßt.
- 390) Špet, S. 16; Bulgakov, S. 164. Arnold Ruge (1802-1880) gehörte zu den Linkshegelianern. Er war der Herausgeber der "Hallischen und Deutschen Jahrbücher", in denen u.a. Bakunins Artikel (s. Anm. 139) erschienen war; 1844 gab er in Paris zusammen mit Marx die "Deutsch-Französische Jahrbücher" heraus. Ab 1850 lebte er in England. Zu Ruge vgl. a. Löwith, Die Hegelsche Linke, a.a.O. (s. Anm. 215), S. 13, 27-33. Strachov sieht in Herzens Schriften zum Dilettantismus in der Wissenschaft und zur Erforschung der Natur das Bestreben Herzens, "sich und anderen den neuen Weg zu verdeutlichen, der seiner Meinung nach direkt von Hegel zu Feuerbach führt". ("Уяснить себе и другим тот новый путь, который, по его мнения, ведет от Гегеля прямо к Фейербаху.") A.a.O., S. 67. Für Strachov ist Herzen ein Beispiel dafür, daß eine Weltanschauung, die Feuerbachs Lehre ernst nimmt, "weder Ruhe, noch Freude gewährt" (S. 68).
- 391) Erinnerungen und Gedanken. Teil 1. Kap. 2. (russ.) Leningrad 1946. S. 29.
- 392) Špet, S. 9, 12, 57, 98: "Niemals spielte das religiöse Problem für Herzen eine solche Rolle wie für Feuerbach, der ja nur durch dieses gelebt hat". ("Никогда для Герцена религиозная проблема не играла такой роли, как для Фейербаха, только ею жившего.") Herzen äußert sich z.B. noch 1858 in seiner "Antwort an eine russische Dame", die ihn offenbar zum Glauben hatte bekehren wollen, über sein Verhältnis zur Religion und seine Unfähigkeit zum Glauben. Ответ русской даме. PSS T.9, S. 508-514, bs. S. 508 ff. Auch Bulgakov, S. 182, hebt hervor, daß Herzen sich zeitlebens mit den "karamazovschen" Fragen beschäftigt habe.
- 393) Kant: Kritik der reinen Vernunft (2. Hauptstück, 2. Abschnitt). Berlin 1923. S. 580 (Orig. Ausg. S. 833). Erinnerungen..., zit. aus: Ausgew. phil. Werke (russ.) T., 2, S. 232: "Wie? - sagte Chomjakov, ... Sie können die schrecklichen Resultate der grausamsten Immanenz akzeptieren, und in Ihrer Seele lehnt sich

nichts dagegen auf?" ("Как?-сказал Хомяков...вы можете принимать это страшные результаты свирепейшей имманенции, и в вашей душе не возмущается!") Vgl. а. Н. Страхов: *Философские очерки* (N. Strachov. *Philosophische Aufsätze*). St. Petersburg 1895.

- 394) Goerdt, *Russ. Phil.*, S. 439; Feuerbach: *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* (1839). *Werke* Bd. 3, S. 7-53. S. S. 40. *Herzen: Ausgew. phil. Werke* (russ.) T. 1, S. 119 f.: "Gewiß wahrte die Logik ihren Anspruch auf unantastbare Macht über die anderen Sphären, auf einheitliche, allumfassende beherrschende Fülle; er (Hegel, V.A.) scheint zu vergessen, daß die Logik eben deshalb nicht die lebendige Fülle ist, weil sie diese in sich überwindet, weil sie vom Zeitlichen abgezogen ist..." (zit nach Goerdt, ebd.). Im Orig: "Правда, логика у Гегеля хранит свое притязание на неприкосновенную власть над другими сферами, на единую, всему довлеющую полноту; он как будто забывает, что логика - потому именно не жизненная полнота, что она ее победила в себе, что она отвлеклась от временного..."
- 395) *Избранные...*, T. 1, S. 121: "Гегель поставил мышление на той высоте, что нет возможности после него сделать шаг, не оставив совершенно за собой идеализма." (*Ausgew. phil. Werke*, S. 121: "Hegel stellte das Denken auf eine solche Höhe, daß es keine Möglichkeit gab, danach noch einen Schritt weiterzugehen, ohne den Idealismus vollständig hinter sich zu lassen.")
- 396) *Vom anderen Ufer*, a.a.O., S. 158, 162; russ. a.a.O., S. 98, 101; S. 98: "Ja, d.i. nicht die grobe Religion 'des Jenseits' (im Orig. deutsch, V.A.), die die Kinder in jene Welt in Pension gibt, sondern die Religion 'des Diesseits' (im Orig. deutsch), die Religion der Wissenschaft...der Vernunft, des Idealismus. ...Weshalb ist es lächerlich, an Gott zu glauben, und nicht lächerlich, an die Menschheit zu glauben, und dumm, an das himmlische Reich, und klug, an irdische Utopien zu glauben?" "Да, то-есть не грубая религия дес Jenseits, которая отдаёт детей в пансион на том свете, а религия дес Diesseits, религия науки... разума, идеализма. ...отчего верить в Бога смешно, а верить в человечество не смешно, верить в царство небесное глупо, а верить в земные утопии умно!" Diese Zeilen entstanden unter dem Eindruck der Revolution von 1848.
- 397) *Herzen* erwähnt Stirner zumindest einmal, ohne näher auf ihn einzugehen.
- 398) *Dilettantismus...*, a.a.O., S. 18; *Kapriзен...*, PSS T. 3, S. 220.
- 399) *Tagebuch*, 1842, PSS T. 3, S. 44; *Vom anderen Ufer* (russ.), a. a. O., S. 29, 86; *Bulgakov*, S. 174; *Dilettantismus*, S. 90: "Но вера в будущее - наше благороднейшее право...веруя в него, мы полны любви к настоящему" ("Aber der Glaube an die Zukunft ist unser vornehmstes Recht.....").
- 400) С того берега, С. 86: "Зачем все живет! Тут...предел вопроса; жизнь - и цель, и средство, и причина, и действие."
- 401) *Zen'kovskij*, S. 282; *Goerdt*, S. 440. Zu Feuerbach vgl. o. Kap. 5.1.
- 402) vgl. *Dilettantismus*, S. 90 (s. Anm. 399).
- 403) *Einige Bemerkungen über die historische Entwicklung der Ehre* a.a.O. (vgl. Anm. 357). PSS T. 5, S. 212: "Im Menschen entwickelt sich zusammen mit dem Bewußtsein das Bedürfnis, etwas

Eigenes aus dem Wirbel der Zufälligkeiten zu retten". ("У человека вместе с сознанием развивается потребность нечто свое спасти из вихря случайности".)

- 404) ebd., S. 225: "С человеком, который ставит свою честь выше жизни с человеком, идущим добровольно на смерть, нечего делать: он неисправимо человек." ("Mit einem Menschen, der seine Ehre höher veranschlagt als das Leben, der freiwillig in den Tod geht, ist nichts zu machen: er ist als Mensch unverbesserlich"; dies ist natürlich im positiven Sinne gemeint).
- 405) Bulgakov, S. 164, 173 f. Es bleibt hinzuzufügen, daß Dostoevskij Ivan Karamazov im Alter von 23 Jahren schildert.
- 406) Erinnerungen..., in: Ausgew. phil. Werke (russ.) T. 1, S. 186 ff.; Antwort an eine russische Dame, PSS T.9, S. 508 ff.
- 407) Goerdts, Russ. Phil., S. 440.
- 408) Zum Leben Dostoevskijs s. Zen'kovskij, S. 415, 419; L. Müller: Dostojewskij. Sein Leben-sein Werk-sein Vermächtnis. München 1982. Passim. Zu Belinskijs Brief an Gogol' s.o.S. 51 u. Anm. 211. Michail Butaševič-Petraševskij (1821-1866) war Anhänger der Ideen Fouriers, vor allem von dessen Konzept der sog. "Phalanstères" (Genossenschaftsgebiete, auf denen die Wirtschaftsverfassung des Staates beruhen sollte und denen jeweils ca. 1 000 Menschen angehören sollten), das er sogar in die Praxis umzusetzen versucht haben soll. Er gab ein "Lexikon von in die russische Sprache eingegangenen Fremdwörtern" heraus, das philosophische Fachausdrücke erläuterte (Словарь иностранных слов, вошедших в русский язык). Er teilte das Schicksal Dostoevskijs, er wurde nach dem nicht vollstreckten Todesurteil ebenfalls nach Sibirien verschickt. S. Müller, a.a.O. S. 15-20; I. Berlin: Russische Denker. Frankfurt 1981. S. 44-47; E. Pokrovskaja: Достоевский и Петрашевский. Статьи и материалы. Под редакцией А.С. Долинина. СПб 1922. (Dostoevskij und die Petraševcen. In: Artikel und Materialien. Hrsg. v. A.S. Dolinin. St. Petersburg 1922. S. 257-275) Zum Gedankengut der Petraševcen vgl. den Sammelband: Философские и общественно-политические произведения петрашевцев (Philosophische und gesellschaftspolitische Werke der Petraševcen). Moskau 1953. Vgl. a. J. Frank: The Seeds of Revolt (1821-1849). Princeton 1977, S. 191-198, 293-294.
- 409) F.M. Dostoevskij: Полное собрание сочинений в тридцати томах (Vollständige Sammlung der Werke in 30 Bänden). Leningrad 1972 ff. T. 5, S. 99-179. Wo nicht anders vermerkt, wird nach dieser Ausgabe zitiert (PSS). Dt.: Aufzeichnungen aus dem Untergrund. In: Sämtliche Werke in zehn Bänden. Späte Romane und Novellen. München 1980. S. 429-576. Pomeranc sieht in den "Aufzeichnungen..." eine entscheidende Zäsur im Schaffen Dostoevskijs. G. Pomeranz: Euklidische und nichteuklidische Vernunft im Werke Dostojewskis. In: Kontinent 3, 1975. (Orig.: Г. Померанц: "Эвклидовский" и "неэвклидовский" разум в творчестве Достоевского. Kontinent 3, 1975, в. 109-151, с. с. 122.) Dt. S. 114-156. S. S. 128.
- 410) PSS, T. 5, S. 381 (Anm.).
- 411) PSS T. 5, S. 112: "нечто вроде фортепьянной клавиши или органного штифта".
- 412) Значимые заметки о летних впечатлениях. PSS T. 5, S. 46-98. s. S. 78-81. Dt.: Winteraufzeichnungen über Sommereindrücke. In: Sämtliche Werke in zehn Bänden. Aufzeichnungen aus einem Totenhaus und drei Erzählungen. München 1980. S. 735-837. Vera Ammer - 9783954792422
Downloaded from PubFactory at 01/10/2019 04:01:38AM
via free access

- 413) ebd., S. 81: "социалисту приходится...сказать ему, что он... не созрел и не понимает своей собственное выгоды; что муравей...его умнее, потому что в муравейнике все так хорошо, все так разлиновано, все сыты, счастливы, каждый знает свое дело, одним словом: далеко еще человеку до муравейника!" ("Dem Sozialisten bleibt nur übrig,...ihm zu sagen, daß er zurückgeblieben ist und seinen eigenen Vorteil nicht begreift; daß der Ameisenhaufen...klüger ist als er, denn im Ameisenhaufen..." (s.Text). Dt. a.a.O., S. 803 (Deutsche Zitate hier, wo nicht anders angegeben, immer in meiner Übersetzung). Zum "Ameisenhaufen" s. PSS T. 5, Anm. a.S. 371.
- 414) Aufzeichnungen..., dt. S. 380, russ. S. 113: "хотеть можно и против собственной выгоды".
- 415) PSS T. 5, Anm. a. S. 384. N. Černyševskij: Was tun? Leipzig 1890 (Berlin 1947). S. 121 ff. Orig.: Что делать? Полное собрание сочинений. Москва 1939. Т. 11. S. 269-285.
- 416) PSS T. 5, S. 70: "Это какая-то библейская картина, что-то о Вавилоне, какое-то пророчество из Апокалипсиса, в очию совершающееся." Dt.a.a.O., S. 780. Vgl. Joh.-Off. 17 f.
- 417) PSS T. 5, S. 113: "в один миг исчезнут всевозможные вопросы, собственно потому, что на них получатся всевозможные ответы." ("Mit einem Augenblick verschwinden alle möglichen Fragen, einfach darum, weil man auf sie alle möglichen Antworten erhält")
- 418) ebd., S. 115.
- 419) ebd., S. 118 f. "начало смерти".
- 420) ebd.
- 421) Man hat darin vor allem auch eine Auseinandersetzung mit Černyševskijs utopischem Roman "Was tun?" (s.Anm.415) gesehen. Hierbei ist allerdings zu beachten, daß dieser erst 1863 erschien und Dostoevskij zu dieser Zeit bereits an den "Aufzeichnungen..." arbeitete und die "Winteraufzeichnungen" ebenfalls 1863 erschienen, in denen die Auseinandersetzung ja auch geführt wird. Vgl. PSS T. 5, Anm.a.S. 379. In späteren Werken Dostoevskijs kehren kritische Anspielungen auf "Was tun?" immer wieder.
- 422) PSS T. 5, S. 380 (Anm. 1).
- 423) Pomeranc, S. 117; dt. S. 122.
- 424) PSS, T. 5, S. 178 f.: "Мы даже человеками-то быть тыготимся, - человеками с настоящим, собственным телом и кровью; стыдился этого, за позор считаем и норовим быть какими-то небывальными общечеловеками. Мы мертворожденные, да и рождаемся-то давно уж не живых отцов, и это нам все более и более нравится...Скоро выдумаем родиться как-нибудь от идей."
- 425) PSS, T. 28/II, S. 73: "...там, где я глумился над всем и иногда богохульствовал для виду, - то пропущено, а где из всего этого я вывел потребность веры и Христа - то запрещено." Die von Dostoevskij ursprünglich vorgesehene Fassung ist nicht bekannt.
- 426) PSS T. 20, S. 191-194; S.192: "свидетельство, что это есть болезнь, есть то, что человек в этом состоянии чувствует себя плохо, тоскует, теряет источник живой жизни, не знает непосредственных ощущений и все сознает." In diesem Fragment finden sich einige Äußerungen, die Dostoevskij den Untergrundmenschen tun läßt, z.B. die, daß das Ideal der Persönlichkeit

darin bestehe, "alles freiwillig für alle" zu opfern. Im selben Sinne äußert er sich auch in einer Notiz vom 16.4.1864 (aus Anlaß des Todes seiner ersten Frau, ebd., S. 172).

427) ebd., S. 192.

428) "Verbrechen und Strafe" wurde gleich nach den "Aufzeichnungen..." in den Jahren 1865/66 verfaßt. Der Titel (russ. Преступление и наказание) wird meist mit "Schuld und Sühne" übersetzt.

429) PSS T. 6, S. 199 f. (Teil 3, Kap. 5).

430) ebd., S. 199.

431) ebd., S. 200: "...требуют...разрушения настоящего во имя лучшего".

432) ebd., S. 201. Zum Neuen Jerusalem s.T. 7, S. 380 (Anm.).
 Дневник писателя 1973 г. Одна из современных фальшей (Tagebuch eines Schriftstellers v. 1873. Eine der zeitgemäßen Fälschungen. Sämtliche Werke in zehn Bänden. München 1980. S.61-82.).
 T. 21, S. 130: "Tatsächlich wurde der im Entstehen begriffene Sozialismus damals sogar von einigen seiner Führer mit dem Christentum verglichen und nur für eine Korrektur und Verbesserung gehalten..." (dt.S.70 in d. Übers. v.E.K.Rahsin, obige Übers.v. mir.) "Действительно правда, что зарождавшийся социализм сравнивался тогда, даже некоторыми из коноводов его, с христианством и принимался лишь за поправку и улучшение последнего..."

433) PSS T. 6, S. 202: "Огромная масса людей, материал, для того только существует на свете, чтобы наконец...каким-то гайнственним до сих пор процессом, посредством какого-нибудь перекрещивания родов и пород, понатужиться и породить наконец на свет, ну хоть из тысячи одного, хотя сколько-нибудь самостоятельного человека." ("Eine große Masse von Menschen, das Material, existiert auf der Welt nur zu dem Zweck, um am Ende...durch einen bisher noch geheimnisvollen Prozeß, vermittelt einer Kreuzung von Geschlechtern und Arten, durch Anspannung aller Kräfte schließlich, und sei es aus tausend, einen wenigstens etwas selbständigeren Menschen hervorzubringen.")

434) ebd.

435) ebd., S. 203.

436) ebd., S. 54: "За одну жизнь - тысячи жизней спасенных от гниения и разложения. Одна смерть и сто жизней взамен - да ведь тут арифметика!" ("Für ein Leben - Tausende von Leben, die vor Fäulnis und Verfall gerettet werden. Ein Tod und hundert Leben dafür - das doch hier die Arithmetik!" Teil 1, Kap.6).
 Vgl. Napoléon III: L'histoire de Jules César. Paris 1865. Vol.1. S. III-VII. S. IV: "Lorsque des faits extraordinaires attestent un génie éminent, quoi de plus contraire au bon sens que de lui prêter toutes les...sentiments de la médiocrité? Quoi de plus faux que de ne pas reconnaître la prééminence de ces êtres privilégiés qui apparaissent de temps à l'autre dans l'histoire comme des phares lumineux..." ("Wenn außerordentliche Fakten ein herausragendes Genie bezeugen, was liefe dem gesunden Menschenverstand mehr zuwider als ihm alle...Empfindungen der Mittelmäßigkeit zu unterstellen; Was wäre falscher als nicht das Vorrecht dieser privilegierten Wesen anzuerkennen, die von Zeit zu Zeit in der Geschichte erscheinen wie strahlende Leuchten...").
 Vgl. a. M. Gus: Идеи и образы Ф.М. Достоевского (Ideen und Gestalten F.M. Dostoevskijs). Moskau 1971. S. 304.

- 437) PSS, T. 6, S. 54: "...да ведь природу поправляют и направляют, а без этого пришлось бы потонуть в предрассудках. Без этого ни одного великого человека не было. Говорят: »долг, совесть«, - я ничего не хочу против долга и совести - но ведь как мы их понимаем?"
- 438) Die Brüder Karamazov. PSS T. 14. S. 234 (Teil 2, Buch 5, Kap.5).
- 439) PSS T. 6, S. 211: "Принцип-то я убил, а переступить-то не переступил, на этой стороне остался...Только сумел, что убить. Да и этого не сумел, оказывается..." "Да, я действительно вошь" (Teil 3, Kap. 6).
- 440) ebd., S. 46-50 (Teil 1, Kap. 5).
- 441) ebd., S. 250 (Teil 4, Kap. 4).
- 442) ebd., S. 253: "Свободу и власть, а главное власть! Над всею дрожащею тваью и над всем муравейником!"
- 443) PSS T. 6, S. 320 f., S. 321: "Я ведь и сам знаю, что меня черт ташил." (Teil 5, Kap. 4).
- 444) ebd., S. 320. Vgl. G. Kranz: Der Mensch in seiner Entscheidung. Über die Freiheitsidee Dostojewskis. Bonn 1949. S. 59.
- 445) ebd., S. 322. W. Iwanow: Dostojewskij. Tragödie - Mythos - Mystik. Tübingen 1932. S. 66. A. Walicki: Osobowość a historia. Warschau 1959. S. 389-391. Walicki identifiziert die Ideen Raskol'nikovs weitgehend mit denen Stirners, wobei er offenläßt, ob Dostoevskij ihn kannte. Darauf hat Dostoevskij selbst jedenfalls keinen Hinweis gegeben, er erwähnt Stirner, soweit mir bekannt, nirgends. Dies räumt auch N. Otveržennyj ein (Штирнер и Достоевский (Stirner und Dostoevskij). Moskau 1925. S. 68), der nichtsdestoweniger die These von einer massiven Beeinflussung Dostoevskijs durch das Gedankengut Stirners vertritt. Er sieht nicht nur in der Person des Untergrundmenschen, sondern auch in Raskol'nikov, Kirillov und Ivan Karamazov vor allem die Ideen Stirners wiederkehren (a.a.O., S. 28-31, 39, 46-52, 60 ff. u.a.). Er sucht dies mit etlichen Zitaten zu belegen. M.E. kann diese These ernsthaft höchstens im Zusammenhang mit den "Aufzeichnungen aus dem Untergrund" diskutiert werden. Die anderen genannten Gestalten Dostoevskijs werden bei dieser Interpretation um eine entscheidende Dimension verkürzt, gerade um die, die sie wesentlich bestimmt. Sie sind mitnichten Egoisten im Sinne Stirners. Sie haben nicht ihren eigenen Nutzen, sondern meist das Wohl der ganzen Menschheit im Auge, während Stirner jede Orientierung an dieser "Menschheit" ausdrücklich ablehnte (s.o. Kap. 5.2.). Gemeinsam ist ihnen, daß sie ihren eigenen Maßstab absolut setzen. Allerdings bezieht sich dies auf den Glücksanspruch (und ihre Vorstellungen davon), den sie für alle Menschen und nicht für sich persönlich stellen. Deshalb kann ihre Haltung nicht als Egoismus interpretiert werden.
- 446) ebd., S. 322: "Тогда Бог опять тебе жизни пошлет."
- 447) ebd., S. 422 (Epilog).
- 448) N. Berdjaev: Мирозерцание Достоевского. Prag 1923. S. 98: "ложная идея сверхчеловека губит человека" (dt.: Die Weltanschauung Dostoevskijs. München 1925. S. 82 f.).
- 449) s.o.Anm. 415.

- 450) PSS T. 10, S. 311 (Teil 2, Kap. 7): "Кроме моего разрешения общественной формулы, не может быть никакого."
- 451) ebd.: "Выходя из безграничной свободы, я заключаю безграничным деспотизмом."
- 452) ebd., S. 312: "другого на земле быть не может."
- 453) ebd., S. 322 (Teil 2, Kap. 8): "Каждый принадлежит всем, а все каждому."
- 454) ebd., S. 325. Zu den Sekten der Skopzen und Chlysten vgl. PSS T. 9, Anm. a. S. 517 u. 521, ferner K. Grass: Die russischen Sekten. 1907. Nachdruck: Leipzig 1966. Bd. 1.
- 455) PSS T.10, S. 326: "Подумаем, как бы поставить строение каменное. ...Строить мы будем, мы, одни мы!" Danila Filippov ist einer der "Christusse" der Chlysten. Der Legende zufolge ist in ihm "Gott Zebaoth selbst Mensch geworden" (Grass, S. 95). Er "erschien" 1631 auf dem Berg Gorodinó (im Gouvernement von Vladimir), predigte in der folgenden Zeit seine Lehre, erließ zwölf Gebote und fuhr im Jahre 1700 in Moskau während eines zeremoniellen Gottesdienstes (einer "Radenija") gen Himmel. Sein Gehilfe Ivan Suslov, der für die Ausbreitung seiner Lehre sorgte und der das eigentliche Haupt der Sekte war, gab sich ebenfalls als "Christus" aus, er umgab sich mit einer "Gottesmutter" und zwölf Propheten. Dostoevskij kombiniert möglicherweise die beiden Namen, wenn er Verchovenskiij von Ivan Filippov sprechen läßt. Vgl. Grass, ebd., S. 74-95; PSS T.9, S.517,521.
- 456) Pomeranc, a.a.O., S. 142: "Но эвклидовский разум, даже провозглашая свободу, в конце концов непременно убивает ее." Dt.S.148.
- 457) Lubac, a.a.O., S. 226: "Das System des Großinquisitors ist der eigentliche, der leibhaftige Schigalewismus." Walicki, a.a.O., S. 415: "Das System des Großinquisitors trennt von der Sigalevščina jedoch nur ein Schritt: in ihrem tiefsten Ursprung sind sie jedoch identisch." ("А jednak system Wielkiego Inkwizytora dzieli od szygalszczyzny jeden tylko krok: w swej najgłębszej istocie są przecież też same.") Berdjaev, ebd., S. 140 ff., (dt. S. 123 ff.).
- 458) PSS T. 14, S. 229 f. (Teil 2, Buch 5, Kap. 5).
- 459) ebd., S. 230-234; Matth. 4/1-11.
- 460) PSS T.14, S. 231, 234 f.: "Приняв этот третий совет могучего духа, ты восполнил бы все, чего ищет человек на земле, то есть: пред кем преклониться...и каким образом соединиться...в бесспорный общий и согласный муравейник"; Dt.: Der Großinquisitor. München 1985 (Übers. v. Marliese Ackermann), S.25: "Hättest Du diesen dritten Rat des mächtigen Geistes angenommen, so hättest Du alles erfüllt, was der Mensch auf Erden sucht, das ist: wen er anbeten soll...und auf welche Weise sich schließlich alle zu einem unbestreitbaren allgemeinen und einträchtigen Ameisenhaufen vereinigen können".
- 461) PSS T. 14, S. 233.
- 462) ebd., S. 234 f.
- 463) ebd., S. 234: "Мы не с тобой, а с ним, вот наша тайна!"

- 464) ebd. Zum historischen Hintergrund s.a. A. Maceina: Der Großinquisitor. Geschichtsphilosophische Deutung der Legende Dostojewskijs. Heidelberg 1952. S. 40. L.Müller, in: Der Großinquisitor (s.Anm.460). Anm.a.S. 87. Den Gedanken, Rom sei der dritten Versuchung des Teufels erlegen, zitiert Šatov in den "Dämonen" als eine Äußerung Stavrogins (PSS T. 10, S. 397 (Teil 3, Kap. 2)). Die "Dämonen" erschienen bereits 1871. Dies ist einer der zahlreichen Hinweise darauf, daß Dostoevskij seine Idee und Auffassung der drei Versuchungen nicht erst V. Solov'ev verdankt, dessen Vorlesungen zum Thema des Gottmenschentums ja erst einige Jahre später stattfanden. Hierauf verweist auch A. Rammelmeyer: Dostoevskijs Begegnung mit Belinskij. In: Zeitschrift für slavische Philologie, 21, 1952, 1-21 u. 273-292, s.S.280, Anm. 1. Vgl. a. R.Lauth: Zur Genesis der Großinquisitor-Erzählung. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, 6, 1954, 265-276. Lauth widerlegt ebenfalls (S. 265 ff.) die These Szyrkarskis von der geistigen Urheberchaft Solov'evs hinsichtlich der Interpretation der drei Versuchungen. S.W.Szyrkarski: Solowjew und Dostojewskij. Bonn 1948. S. 11-20.
- 465) PSS T. 14, S. 236: "Тихо умрут они, тихо угаснут во няя твое и за гробом обряжут лишь смерть."
- 466) ebd.; Müller, Großinquisitor, Anm.a.S. 95.
- 467) Vgl. Maceina, S. 154 ff.
- 468) s.o. S. 101 ff.
- 469) Müller, ebd., Anm.a.S. 85; Maceina, S. 179.
- 470) Auch Raskol'nikov sagt zu Porfirij Petrovič, die auserwählten, "ungewöhnlichen" Menschen seien naturgemäß unglücklich. T. 6, S. 203 (Teil 3, Kap. 5).
- 471) Maceina, S. 136.
- 472) ebd., S. 179.
- 473) PSS T. 14, S. 237.
- 474) W. Rehm: Jean Paul - Dostoevski. Eine Studie zur dichterischen Gestaltung des Unglaubens. Göttingen 1962. S. 77.
- 475) PSS T. 14, S. 237; s.a. Brief Dostoevskijs an V.A.Alekseev v. 7.6.1876. PSS T. 29/II. S. 84 ff.
- 476) ebd.: "Gib ihnen allen Nahrung, stelle sie sicher, gib ihnen eine derartige soziale Ordnung, daß sie immer Brot und Ordnung haben - und dann erst fordere sie zur Rechenschaft wegen ihrer Sünden. Dann werden sie undankbar sein, wenn sie sündigen, aber jetzt sündigen sie aus Hunger." "Дай им всем пишу, обеспечь их, дай им такое устройство социальное, чтоб хлеб и порядок у них был всегда - и тогда уже спрашивай с них греха. Тогда, если согрешат, то будут неблагодарными, а теперь - с голоду грешат."
- 477) Дневник писателя 1876 г. Одна несоответственная идея. PSS T.23. S. 25: "Эта важность, приданная деньгам, есть...последний отзвзв главного предрассудка всей жизни »о камнях, обращенных в хлеб«." (Tagebuch eines Schriftstellers. 1876. Eine unangemessene Idee).
- 478) ebd.: "Sie ist...der Langeweile des Lebens müde geworden, sie hatte jeglichen Glauben an die Wahrheit verloren...an jede Pflicht; mit einem Wort, es war der vollständige Verlust eines höheren Daseinsideals." "Она устала от скуки жить и отравив

- всякую веру в правду..., в какой-нибудь долг; одним словом, полная потеря высшего идеала существования." S.a.d.o.g. Brief an Alekseev (s.Anm. 475), ebd., S. 86. Über den Irrtum, im Geld und der materiellen Sicherstellung die Voraussetzung der Freiheit zu sehen, vgl. Tagebuch eines Schriftstellers. 1877. Die russische Lösung des Problems. Dt.a.a.O., S. 323-337, bs. S. 334 f. Orig: Русское решение вопроса. PSS T. 25, S. 61 ff., bs. S. 62. Vgl. a. die Äußerungen, die Dostoevskij Lebedev im "Idiot" in den Mund legt zum Thema des Hungers und der Brotverteilung an die Menschheit (von der ein bedeutender Teil derselben ausgeschlossen werden könne, wenn die sittliche Grundlage fehle): PSS T. 8, S. 310 ff. (Teil 3, Kap. 4), s.dazu G. Fridlender: Реализм Достоевского (Der Realismus Dostoevskijs). Moskau 1964. S. 242 f.
- 479) Tagebuch...1876. Der Spiritismus. Dt. S. 121-131. Спиритизм. PSS T. 22, S. 32-37.
- 480) ebd., dt. S. 125, russ. S. 34: "...увидя, что жизнь у них взята за хлеб, за камни, обращенные в хлебы." "Счастье не в счастье, а лишь в его достижении."
- 481) Ebd.: "И тогда...возопиют к Богу: »Прав ты, Господи, не единым хлебом жив человек." "Und dann...werden sie zu Gott schreien: 'Recht hast du, Herr, der Mensch lebt nicht von Brot allein'".
- 482) Der Jüngling (Подросток). PSS T. 13, S. 173 (Teil 2, Kap. 1).
- 483) Der Idiot (Идиот) PSS T. 8, S. 451 (Teil 4, Kap. 7).
- 484) PSS T. 24, S. 158, 160 (Notizbuch). Tagebuch 1876. Сила мертвая и силы грядущие (Eine tote Kraft und künftige Kräfte). T. 22, S. 88.
- 485) ebd., S. 88 f.
- 486) Tagebuch...1880. Zwei Hälften. Dt. S. 531-549, s.S.546 f.: "...auf der Erde entstand...etwas Großes, ein riesenhaftes Gebäude, ein ungeheurer Ameisenbau: das alte Römische Kaiserreich, das gleichfalls als so etwas wie ein Ideal erschien und als Ergebnis des sittlichen Schöpfertriebes der gesamten antiken Welt: es offenbarte sich der Menschgott, das Reich selbst verkörperte sich wie eine religiöse Idee...Allein, der Ameisenbau erreichte nicht seine Vollendung...Es kam zu einem Zusammenstoß der beiden entgegengesetztesten Ideen, die es auf Erden überhaupt geben kann: der Menschgott stieß auf den Gottmenschen...Es kam zu einem Kompromiß: das Römische Kaiserreich nahm das Christentum an, und die Kirche übernahm das römische Recht und den römischen Staat." "...поверх земли... созидалось огромное здание, громадный муравейник - древняя Римская империя, тоже являлся как бы идеалом и исходом нравственных стремлений всего древнего мира: являлся человекобог, империя сама воплощалась как религиозная идея...Но муравейник на заключился...Произошло столкновение двух самых противоположных идей, которые только могли существовать на земле: человекобог встрерил Богочеловека...Явился компромисс: империя приняла христианство, а церковь - римское право и государство."
- 487) PSS T. 8, S. 450 ff., S. 451: "И это не учение антихристово?!" (Teil 4, Kap. 7); vgl. die Briefe an Majkov vom 27.5.1869 und 21.10.1870, in denen Dostoevskij ebenfalls den Katholizismus angreift und erklärt, der Atheismus sei aus ihm her vorgegangen, und der Westen (Rom) habe den Glauben an Christus verloren.

PSS T. 29/I. S. 40, 146. Vgl. a. Л. Карсавин: Достоевский и католичество. Статьи и материалы. А.а.О. (Anm. 408), S. 35-67, bs. S. 38, 44. (L.Karsavin: Dostoevskij und der Katholizismus. In: Artikel u. Mat.)

488) Idiot, PSS T. 8, S. 451.

489) Sozialismus und Christentum (Социализм и христианство). Fragment, in: PSS T. 20, S. 191-194 (vgl. Anm. 426), S. 193: "Die zukünftige Begründung und Norm des sozialen Ameisenhaufens setzt der Sozialismus in ein Ziel - in den satten Bauch." "... будущее основание и норму социального муравейника социализм полагает в цели - в сытом брюхе".

490) PSS T. 14, S. 228 (Die Brüder Karamazov, Teil 2, Buch 5, Kap. 5).

491) ebd., S. 238.; Karsavin, ebd., S. 50, 54 f.; S. 50: "Die Sünde des Katholizismus besteht darin, daß er nicht an den Gottmenschen Christus und nicht dem Gottmenschen Christus glaubt, sondern dem skeptischen und zynischen Geist des Teufels." S. 54: "Der Atheismus... widerspricht dem Katholizismus nur scheinbar." S. 55: "Der Sozialismus ist das Produkt des Verfalls des Katholizismus oder die katholische Idee selbst, zu ihren letzten logischen Grenzen geführt."

492) L. Zander, a.a.O., Berdjajev, ebd., S. 61.

493) PSS T. 22, S. 34 (vgl. Anm. 479).

494) PSS T. 13, S. 378 f. (Teil 3, Kap. 7).

495) ebd., S. 375; L. Zander, ebd., S. 71-75.

496) PSS T. 13, S. 378. Im "Tagebuch..." von 1876 berichtet Dostoevskij von einer Sekte in England, deren Mitglieder zwar die Bibel lasen und schätzten, aber weder an Gott noch an Christus glaubten, sondern statt dessen an die Menschheit: "А затем, что, отвергнув Бога, они поклонились "Человечеству". Они верят теперь в Человечество, они обоготворили и обожают Человечество." T. 22, S. 97. Vgl. T. 24, S. 156, 162 f. (Notizen). Von dieser Sekte erfuhr Dostoevskij erst, nachdem er den "Jüngling" schon geschrieben hatte; im "Tagebuch" fügt er einen Absatz daraus ein.

497) Zander, a.a.O., S. 75: "Hier gibt es kein Streben, alles ist erreicht, alles ist verwirklicht. Das Ideal bezaubert nicht mehr, weil es nicht mehr Ziel ist, sondern Inhalt des Lebens... und den Menschen verbleibt nur eine Realität - die hoffnungslose Trauer der ewigen Gleichförmigkeit." "Здесь же - стремления нет; все достигнуто, все осеществлено. Идеал больше не манит, потому что он уже не цель, но содержание жизни... а людям остается только одна реальность - безнадежная грусть вечного однообразия."

498) PSS T. 13, S. 379.

499) Vgl. Tagebuch... 1876: Ein Todesurteil. Dt. S. 255-259, russ. PSS T. 23, S. 146 ff. über den aus dem fehlenden Glauben an die Unsterblichkeit resultierenden "logischen Selbstmord". S.u. S. 139 ff. (Russ. Titel: Приговор).

500) PSS T. 24, S. 163, 173: "Nach dem Atheismus Versilovs - Liebe und Trauer." ("После атеизма Версилова, любовь и грусть.")

501) Mit dem Glauben an Gott ist für Dostoevskij der an die Unsterblichkeit unmittelbar verknüpft. S. Brüder Karamazov, T. 14, S. 123 (Teil 1, Buch 3, Kap. 8, die Antwort Alešas auf die Frage nach seinem Glauben).

- 502) Der Idiot, PSS T. 8, S. 321 (Teil 3, Kap. 5).
- 503) ebd., S. 325 f.
- 504) ebd., S. 248, 327. (Teil 2, Kap. 10, Teil 3, Kap. 5).
- 505) ebd., S. 247.
- 506) ebd., S. 339. (Teil 3, Kap. 6).
- 507) ebd., S. 340 f.
- 508) ebd., S. 342. (Teil 3, Kap. 7)
- 509) ebd., S. 343: "...утешения князя, который непременно дойдет в своих христианских доказательствах до счастливой мысли, что, в сущности, оно даже и лучше, что вы умираете...это их любимый конек."
- 510) ebd., S. 343: "Неужто нельзя меня просто съесть, не требуя от меня похвал тону, что меня съело?"
- 511) ebd., S. 344: "для пополнения какой-нибудь всеобщей гармонии в целом".
- 512) ebd.: "сознать, что я есть".
- 513) ebd.
- 514) ebd.: "...отдаю уже сочное. Не великая власть, не великий и бунт...Протест иногда не малое дело...".
- 515) Fridlender, a.a.O., S. 254.
- 516) PSS T. 8, S. 351.
- 517) ebd., S. 51 f. (Teil 1, Kap. 5).
- 518) ebd., S. 348: "Я в Человеком прошу."
- 519) ebd., S. 433: "Пройдите мимо нас и простите нам наше счастье!"
- 520) ebd., S. 182: "Да от этой картины у много еще вера может пропасть" (Teil 2, Kap. 4) ("Von diesem Bild könnte einem ja der Glaube verlorengehen").
- 521) PSS T. 14, S. 214 (Teil 2, Buch 5, Kap. 3). An anderer Stelle beantwortet Ivan diese Frage eindeutig negativ, vgl. S. 123 (Teil 1, Buch 3, Kap. 8).
- 522) ebd., S. 214: "я мира этого божьего - не принимаю и хоть и знаю, что он существует, да не допускаю его вовсе. Я не Бога не принимаю..., я мира, им созданного, мира-то божьего не принимаю и не могу согласиться принять." ("Ich nehme diese göttliche Welt nicht an - wenn ich auch weiß, daß sie existiert, so lasse ich sie dennoch keineswegs zu....").
- 523) ebd., S. 222 (Teil 1, Buch 3, Kap. 4).
- 524) ebd., S. 216.
- 525) ebd., S. 216 f., 222.
- 526) ebd., S. 222: "Die Menschen sind selbst...schuld: ihnen war das Paradies gegeben, sie aber wollten die Freiheit und raubten das Feuer vom Himmel, obwohl sie selbst wußten, daß sie unglücklich würden, also braucht man sie nicht zu bedauern." "Люди сами...виноваты: им дан был рай, они захотели свободы и похитили огонь с небеси, сами зная, что станут несчастны, значит, нечего их жалеть." Das "Feuer vom Himmel" holte Pro-

metheus für die Menschen. Es ist Symbol ihrer Eigenständigkeit und (technischen) Unabhängigkeit von Gott. Vgl. PSS T. 15, S. 554 f. (Anm.).

- 527) T. 14, S. 216, 222: "я знаю лишь то, что страдание есть, что виновных нет, что все одно из другого выходит прямо и просто, что все течет и уравнивается".
- 528) ebd., S. 223.
- 529) ebd.
- 530) ebd.: "Не хочу гармонии, из-за любви в человечеству не хочу." "Не Бога не принимаю..., а только билет ему почтительнейше возвращаю." "Ich will keine Harmonie, ich will sie aus Liebe zur Menschheit nicht." "Nicht Gott nehme ich nicht an..., ich gebe ihm nur ehrerbietigst das Billett zurück."
- 531) Pomeranc, russ. S. 141, dt. S. 148.
- 532) PSS T. 14, S. 222.
- 533) ebd., S. 65, 240 (Teil 1, Buch 2, Kap. 6; Teil 2, Buch 2, Kap. 5). Vgl. S. Hessen: Die Tragödie des Guten in den "Brüdern Karamasoff". In: Der russische Gedanke, 1, 1929-30. S. 63-80. Bs.S. 67 f. Hessen setzt dagegen irrtümlich Ivans Autonomie mit der der Kantischen Ethik gleich: "Iwan...geht den Weg der Freiheit... wie absichtlich hebt Dostojewski die Identität des von Iwan vertretenen Guten mit dem heroischen Sollensstandpunkt der Kantischen Ethik hervor. Das Gute des Iwan ist das autonome Gute...". Dostoevskij "entwickelt die innere Dialektik des autonomen Guten, jenen Zwiespalt in ihm, der das Gute in sein Gegenteil umschlagen läßt." Genau das Gegenteil ist der Fall, sittlich ist Ivan gerade nicht autonom.
- 534) PSS T. 14, S. 131 (Teil 1, Buch 3, Kap. 9).
- 535) PSS T. 15, S. 61, 67 (Teil 4, Buch 11, Kap. 8).
- 536) ebd., S. 83 (Kap. 9): "Сэтого...надобно начинать". Vgl. hierzu die von P. Verchovenskiij in den "Dämonen" referierte Äußerung Satovs (T. 10, S. 180 (Teil 2, Kap. 1)).
- 537) PSS T. 15, S. 83: "Jeder wird erkennen, daß er vollkommen sterblich ist, ohne Auferstehung, und wird seinen Tod stolz und ruhig hinnehmen, wie ein Gott. Er wird aus Stolz begreifen, daß er nicht zu murren braucht, weil das Leben nur ein Augenblick ist, und er wird seinen Bruder lieb gewinnen...Die Liebe wird nur dem Augenblick des Lebens genügen, aber allein schon das Bewußtsein seiner Augenblicklichkeit wird sein Feuer in dem Maße verstärken, in dem es früher in die Hoffnungen auf eine jenseitige und unendliche Liebe zerfloß" "Всякий узнает, что он смертен весь, без воскресения, и примет смерть гордо и спокойно, как Бог. Он из гордости поймет, что ему нечего роптать за то, что жизнь есть мгновение, и возлюбит брата своего. ...Любовь будет удовлетворять лишь мгновению жизни, но одно уже сознание ее мгновенности усилит огонь ее настолько, насколько прежде расплывалась она в упованиях на любовь загробную и бесконечную".
- 538) s.o. S. 126 f.
- 539) PSS T. 15, S. 84: "...всякому, сознающему уже теперь истину, позволительно устроиться совершенно как ему угодно, на новых

началах. В этом смысле ему »все позволено«. S.a.S. 87.

- 540) ebd., S. 84: "Для Бога не существует закона! Где станет Бог - там уже место божие!"
- 541) In den "Dämonen" werden diese Ideen theoretisch und praktisch durchgeführt von Kirillov. S.u.Kap. 8.4.2.
- 542) PSS T. 14, S. 255 (Teil 2, Buch 5, Kap. 7).
- 543) s.o.S. 122 f. u. Anm. 477 f. zum Selbstmord der Pisareva. Tagebuch...1876: Zwei Selbstmorde; u. das darauffolgende Kapitel: Ein Todesurteil. Dt. S. 251-259. Russ. PSS T. 23, S.144-148 (Два самоубийства. Приговор).
- 543) ebd., S. 144 ff., vgl. a. T. 24, S. 53 f. Herzens Tochter war 17 Jahre alt, nicht 23, Dostoevskij korrigiert sich später. Er zitiert ihr Abschiedsschreiben, das ihm offensichtlich von Pobodonoscev vermittelt worden war, vgl. T. 23, S. 407 (Anm.). Es ist hier irrelevant, daß das Zitat wahrscheinlich nicht ganz authentisch war und welchen äußeren Anlaß der Selbstmord tatsächlich hatte.
- 545) ebd., S. 145, T. 24, S. 54, Goerdts, Russ. Phil., S. 441. Dt.: Tagebuch, S. 253 ff., 275 ff. Die "Geradlinigkeit" ist eine Metapher für eine Weltsicht, in der alles rational erklärt wird und es keinen Raum für Unerklärliches, Geheimnisvolles und für Transzendenz gibt.
- 546) PSS T. 23, S. 146 ff., T. 24, S. 47 ff.; dt.: Tagebuch, S. 255-259, 264-270.
- 547) PSS T. 24, S. 48 f., Goerdts, ebd., S. 447.
- 548) s.o.S.97, Goerdts, S. 442-447.
- 549) Genaueres über Dostoevskij in bezug auf Herzen und zum Thema der Subjekt-Prädikat-Vertauschung bei Goerdts, a.a.O.
- 550) PSS T. 12, S. 161 f., 176, 197, 220 ff. (Anm.). Frank: Dostoevsky. The Seeds of Revolt, 1821-1849 (vgl. Anm. 408), S. 239-294 zu den Petraševcen und Dostoevskijs Verhältnis zu ihnen.
- 551) Bulgakov: Русская трагедия. In: Тихие думы (Die russische Tragödie. In: Stille Gedanken). Paris 1976. S. 6. Zu Stavrogin vgl. F. Stepun: Die Kirche der Selbstmörder. In: Hochland 36/I, 1938/39. S. 479-482, u. R. Guardini: Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk. München 1951. S. 290-356. Zu den "Dämonen" allg. vgl. F. Hahn: Theologische Probleme in Dostojewskijs Roman "Die Dämonen". In: Glaube, Geist, Geschichte. Leiden 1967. S. 422-431, und I. Fuchs: Die Herausforderung des Nihilismus. Philosophische Analysen zu F.M. Dostojewskijs Werk "Die Dämonen". München 1987.
- 552) Bulgakov, ebd., S. 17.
- 553) PSS T. 10, S. 201 (Teil 2, Kap. 1).
- 554) ebd., S. 469 (Teil 3, Kap. 6): "Ставрогин если верует, то не верует, что он верует. Если же не верует, то не верует, что он не верует."
- 555) PSS T. 11, S.5-31 (Bei Tichon). Guardini, S. 344-350. Stavrogins Beichte wurde aufgrund der Ablehnung seitens der Redaktion nicht in die Veröffentlichung der "Dämonen" mit aufgenommen und erst später publiziert. Mit dem Besuch bei Tichon folgt Stavrogin dem Rate Šatovs (T. 10, S. 203 (Teil 2 Kap.1)).

- 556) Dieser Auftrag erfolgt, indem Stavrogin dem Sträfling Fed'ka auf dessen Aufforderung hin, die er mit dem Vorschlag des Mordes verbindet, Geld zuwirft (T. 10, S. 221 (Teil 2, Kap. 2). Er hat weniger Skrupel als Ivan. Allerdings berichtet er in seiner Beichte ebenfalls von Halluzinationen (der ihm erscheinenden Matreša), die von Gewissensbissen Zeugnis ablegen (T. 11, S. 9, 22).
- 557) PSS T. 10, S. 513 ff. (Teil 3, Kap. 8, Brief an Dar'ja Pavlovna: "... из меня вылилось только отрицание... Все всегда мелко и вяло."
- 558) Vgl. H. Iswolsky: La vie de Bakounine. Paris ⁶1930. S. 73 zu äußeren (biographischen) Parallelen von Stavrogin und Bakunin; Walicki, Osobowość..., S. 374-377 (Vergleich Stavrogins mit Bakunin und Spešnev); Rammelmeyer, a.a.O., S. 9 (Rammelmeyer sieht Spešnev als Vorbild, ebenso Berlin, Russ. Denker, S. 46), Frank, a.a.O., S. 258, 263, 271; Lubac (S. 223) sieht in Stavrogin Nečaev und Spešnev. Vgl. PSS T. 12, S. 221 (Anm.) zu Spešnev.
- 559) Zum Einfluß von Spešnev auf Dostoevskij s. Frank, S. 271.
- 560) N. Spešnev: Второе письмо к Хоецкому. In: Философские и общественно-политические произведения петрашевцев. (Der zweite Brief an Chojecki. In: Philosophische und gesellschaftspolitische Werke der Petraševcen (vgl. Anm. 408)). S. 491-498. S. 494: "Немецкая философия, начиная с Фихте... метит лишь в антропотизм."
- 561) ebd., S. 496: "Антропотизм - тоже религия, только другая."
- 562) ebd.: "Раз установлено, что он представлял собой подобие человека, абстракцию и увеличенный образ человека, то законы и все остальное, исходящее из такого авторитета, не могут быть не или противочеловеческими." "Wenn es einmal festgesetzt ist, daß er das Gleichnis des Menschen, die Abstraktion und das vergrößerte Bild des Menschen war, dann können die Gesetze und alles andere, was von einer solchen Autorität ausgeht, nicht nichtmenschlich sein, nicht dem Menschlichen zuwiderlaufen."
- 563) ebd., S. 497 f.: "Это есть сторое вознесение бога-человека, или человеко-бога, который, согласно легенде, взял с собой (на небо) и свое тело."
- 564) Frank, S. 262 f. Dostoevskij ist auf jeden Fall im Petraševskij-Kreis mit Ideen des Menschgottums in Berührung gekommen, vgl. a. die Äußerung eines anderen Petraševcen, Mombelli, in: Политические заметки (Politsche Anmerkungen). In: Philos.... Werke der Petraševcen (s. Anm. 560). S. 622 ff., S. 622: "Zumindest möchte ich an das Gute glauben und denke, daß das Gute schließlich über das Laster triumphieren, es vernichten wird, und dann werden die Menschen sittliche Gottheiten, vollkommene Götter, nur in menschlichem Körper." "По крайней мере я хочу верить в хорошее и думаю, что, наконец, добро восторжествует над пороком, уничтожит его, и тогда люди сделаются нравственными божествами, совершенными богами, только в человеческом теле."
- 565) PSS T. 10, S. 92 ff. (Teil 1, Kap. 3). Menschen, die sich im Affekt töten, nimmt Kirillov aus, dem sie handeln plötzlich und ohne Überlegung.

- 566) Das entspricht dem Argument Epikurs gegen die Todesangst: das, was man fürchtet, erlebt man ja nicht mehr.
- 567) PSS T. 10, S. 94: "В камне боли нет, но в страхе от камня есть боль."
- 568) s.o.S. 137 f., Anm. 537, PSS T. 15, S. 83.
- 569) PSS T. 10, S. 93: "Кому будет все равно, жить или не жить, тот будет новый человек." "Вся свобода будет тогда, когда будет все равно, жить или не жить."
- 570) ebd., S. 94: "Меня Бог всю жизнь мучил."
- 571) ebd., S. 469 (Teil 3, Kap. 6): Бог необходим, а потому должен быть.- Но я знаю, что его нет и не может быть.- Неужели ты не понимаешь, что человеку с такими двумя мыслями нельзя оставаться в живых?"
- 572) ebd., S. 470.
- 573) ebd., S. 471: "Для меня нет выше идеи, что Бога нет...Я один во всемирной истории на захотел первый раз выдумывать Бога. Пусть узнают раз навсегда."
- 574) ebd., S. 94, 472.
- 575) F. Nietzsche: Kritische Gesamtausgabe. Berlin 1970. Bd.VIII/2. S. 383-388, 393 f. Nietzsche hat z.B. die oben in Anm. 573 zitierte Aussage exzerpiert, sinngemäß auch die in Anm. 571 wiedergegebene (neben einer Reihe anderer). Er zieht die Bilanz der "absolute(n) Veränderung, welche mit der Negation Gottes eintritt - Wir haben absolut keinen Herrn mehr über uns;...es gibt keine höhere Instanz über uns: so weit Gott sein könne, sind wir selbst jetzt Gott...Wir müssen uns die Attribute zuschreiben, die wir Gott zugeschrieben..." (S.385).
- 576) PSS T. 10, S. 188, 471 f.(Teil 2, Kap. 1, Teil 3, Kap. 6).
- 577) ebd., S. 188: "Когда весь человек счастья достигнет, то времени больше не будет, потому что не надо."
- 578) ebd., S. 118, 450: "Да, это правда, это хорошо." Vgl. Genesis, Kap. 1-2;4, Kirillov zitiert nicht genau.
- 579) Matth. 22/30, Mark. 12/25; s.u. S. 155, Anm. 608; PSS T. 20, S. 173 zitiert Dostoevskij diese Bibelstellen auch (in seinen Notizbüchern), aber nicht ganz wörtlich. Vgl. T. 12, S. 318(Anm.).
- 580) PSS T. 10, S. 450 f.; Idiot, T. 8, S. 189 (Teil 2, Kap. 5): "В этот момент мне как-то становится понятно необычайное слово о том, что времени больше не будет."
- 581) PSS T. 10, S. 189.
- 582) ebd., S. 471: "оба померли, пошли и не нашли ни рая, ни воскресения." Rammelmeyer, a.a.O., S. 282 (Anm.) sieht in dieser Stelle einen Anklang an die "Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei" in Jean Pauls "Siebenkäs", er hält, m.E. mit Recht, für sicher, daß Dostoevskij sie gekannt hat. J. Paul: Siebenkäs. Frankfurt 1987. S. 274-280.
- 583) PSS T. 10, S. 189: "Он придет, и имя его человекобог.- Бого-человек?- Человекобог, в этом разница."
- 584) Vgl. Guardini, S. 275: "Die Natur, die jetzige Physis...war stärker als er (Christus, V.A.). Also muß ein Anderer kommen

und richtiger ansetzen, dadurch, daß er die Lüge aufdeckt und das jetzige Dasein selbst aus den Angeln hebt. Das wird Kirilloff sein."

- 585) PSS T. 10, S. 188, T. 14, S. 210 (Teil 2, Buch 5, Kap. 4); Guardini, S. 245, 251.
- 586) PSS T. 10: "все хорошо". Andererseits gesteht Kirillov selbst, unglücklich zu sein aufgrund seiner "Göttlichkeit" und der daraus folgenden Verpflichtung, sich zu töten (S. 472).
- 587) ebd., S. 188, 450 f., vgl. Anm. 579.
- 588) ebd., S. 292, 428 (Teil 2, Kap. 6, Teil 3, Kap. 4).
- 589) ebd., S. 189: "Если бы вы узнали, что вы в Бога веруете, то вы бы и веровали, но так как вы еще не знаете, что вы в Бога веруете, то вы и не веруете." Vgl. a. Verchovenskijs Aussagen über Kirillov (S. 471, 474); Lubac, S. 219 ff.
- 590) Hahn, v.a.O., S. 424; PSS T. 11, S. 10: "Der vollkommene Atheist steht auf der letzthöchsten Stufe vor dem vollkommensten Glauben (mag er sie überschreiten oder nicht), aber der Gleichgültige hat überhaupt keinen Glauben". "Сосершенный атеист стоит на предпоследней верхней ступени до совершеннейшей веры (там перемагнет ли ее, нет ли), а равнодушный никакой веры не имеет..."
- 591) PSS T. 10, S. 471: Человек только и делал, что выдумывал Бога, чтобы жить, не убивая себя." In den Entwürfen zur Person Kirillovs läßt Dostoevskij ihn den Wunsch aussprechen, daß es Gott gäbe, es findet sich folgender Dialog: "Kirillov: 'Wenn es Gott nicht gibt, dann habe ich das Recht, mein Leben zu beenden, und ich will beweisen, daß ich im Recht bin.' - 'Aber wer wird das erfahren?' - 'Das macht nichts. Alles wird offenbar werden.' - 'Wenn es Gott nun aber gibt?' - 'Dann kann man nicht Herr seines Schicksals sein.' - 'Und wenn es ihn gibt?' - 'Ich wünschte, daß es ihn gäbe.' - 'Sie sind dennoch nicht überzeugt?' - 'Darum geht es ja, daß es Gott wirklich nicht gibt. Deshalb erschieße ich mich ja auch. Wenn es Gott nicht gibt, will ich nicht auf dieser Welt bleiben. Christus starb am Kreuz mit dem Gedanken an Gott'". (T. 11, S. 293) "Кириллов: »Если нет Бога, то я вправе прекратить жизнь, и я хочу доказать, что я вправе.« - »Да кто же узнает?« - »Это ничего. Все обнаружится.« - »Ну а если есть Бог?« - »Тогда нельзя быть властелином своей судьбы.« - »Ну а если есть?« - »Я бы желал, чтоб был.« - »Но все-таки вы не уверены?« - »В том-то и дело, что Бога действительно нет. Оттого я и стреляюсь. Если вет Бога, не хочу оставаться в этом мире. Христос умер на кресте с мыслью о Боге..."
- 592) PSS T. 11, S. 185: "Христос - начало всякого нравственного основания." Vgl. a. S. 181 f.
- 593) PSS T. 26, S. 215 (Entwürfe zum Tagebuch ... für 1880!).
- 594) PSS T. 27, S. 56: "Спрашиваю: сжег ли бы он еретиков - нет. Ну так значит сжигание еретиков есть поступок безнравственный." (Aus den Notizbüchern von 1880/81).
- 595) s.o.S. 106; Anm. 427; PSS T. 20, S. 192; T. 21, S. 11 (Старые люди), dt.: Tagebuch...1873. Menschen von damals. A.a.O., S. 17-24.
- 596) PSS T. 11, S. 145, 296.

- 597) PSS T. 14, S. 286 (Teil 2, Buch 6, Kap. 3): *Образ Христа храним, и воссияет как драгоценный алмаз всему миру*".
- 598) PSS T. 15, S. 27 f. (Teil 4, Buch 11, Kap. 4).
- 599) *Im Hinblick auf Claude Bernard (1813-1878), frz. Naturwissenschaftler, Physiologe. In Černyševskij's Roman "Was tun?" erscheint er als die Koryphäe der Wissenschaft schlechthin. Vgl. Anm. T. 15, S. 588, u. Text S. 28; Černyševskij: PSS T. 11, S. 146, 293, 301.*
- 600) PSS T. 15, S. 32: *"У меня одна добродетель, а у китайца другая - вещь, значит, относительная."*
- 601) *Дневник...1873 г. Одна из современных фальшей. S.133: "Раз отвергнув уриста, ум человеческий может дойти до удивительных результатов. Это аксиома." (Tagebuch...v. 1873. Eine der zeitgemäßen Fälschungen A.a.O., S. 61-82.)*
- 602) PSS T. 15, S. 31.
- 603) *Tagebuch... 1873. Das Milieu. A.a.O, S. 25-44. PSS T. 21, S.16.*
- 604) *Brief an N. Fonvizina vom 20.2.1854: PSS T. 28/I. S. 175 ff.: "верить, что нет ничего прекраснее, глубже...разумнее...и совершеннее Христа"; "если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной."*
- 605) *Pomeranc, russ. S. 145 ff., dt. S. 151-154; Müller, Dostojewskij, S. 24 ff.*
- 606) *Brief an N. Strachov v. 18./30.5.1871. Dostoevskij tadelt Belinskijs Einstellung zu Christus: "Wenn er Christus beschimpft hat, hat er sich nie gefragt, was wir an seine Stelle setzen sollen, doch wohl nicht uns, die wir so schlecht sind". ("Пугая Христа, он не сказал себе никогда: что же мы поставим вместо него, неужели себя, тогда мы так гадки." (PSS T. 29/1, S. 215). Vgl. PSS T. 11, S. 112 f. (Entwürfe zu den "Dämonen"), S. 113: "Darum geht es gerade, daß das Wort in der Tat Fleisch geworden ist. Darin liegt der ganze Glaube und der ganze Trost der Menschheit, ...und Sie wollen ihn gerade dessen berauben. Sie können das übrigens tun, wenn Sie nur etwas besseres als Christus zeigen können. Zeigen Sie es doch!" "Тут именно все дело, что слово в самом деле плоть бысть. В этом все вера и все утешенье человечества, от которого оно никогда не откажется, а вы-то его именно этого и хотите лишить. Впрочем, сможете лишить, если только похвастаете что-нибудь лучше уриста. Покажите-ка!", vgl. a. Brief an A. Majkov v. 16./28.8.1867. T. 28/II. S. 203-215, bs. S. 210.*
- 607) PSS T. 20, S. 172; T. 14, S. 215 f. (Teil 2, Buch 5, Kap. 4), T. 5 (*Winteraufzeichnungen über Sommereindrücke*), S. 78-81, s.o. S. 102, u. Anm. 412.
- 608) PSS T. 20, S. 173 (*Notizbuch v. 1863/64*).
- 609) PSS T. 11, S. 186: *"счастье в законе, чтоб другие были счастливы."*
- 610) *ebd., S. 187 f.: "Не мораль Христова, не учение Христа спасет мир, а именно вера в то, что слово плоть бысть." "Nicht die Moral Christi, nicht die Lehre Christi wird die Welt erlösen, sondern gerade der Glaube daran, daß das Wort Fleisch geworden ist."*

- 611) Notizen von 1880/81. PSS T. 27. S. 86, 48: "их глупой природе и не снилось такой силы отрицания, которое перешел я."
- 612) ebd., S. 86: "Стало быть, не как мальчик же я верую во Христа и его исповедую, а через большое горнило сомнений моя осанна провла, как говорит у меня же, в том же романе, черт." Dt.: Tagebuch...Notierte Gedanken aus den Jahren 1880 und 1881. S. 620: "Folglich glaube ich an Christus und bekenne ich mich zu diesem Glauben nicht wie ein Kind, sondern mein Hosianna ist durch das große Fegefeuer der Zweifel hindurchgegangen, wie in meinem letzten Roman der Teufel von sich sagt."
- 613) PSS T. 27, S. 57 (dt.:a.a.O., S. 617): "Поставить ланиту, любить больше себя - не потому, что полезно, а потому, что нравится, до жгучего чувства, до страсти. Христос ошибался - доказано: Это жгучее чувство говорит: лучше я останусь с ошибкой, со Христом, чем с вами."
- 614) Wer von den beiden jeweils der originellere war, ist für den Gehalt der Ideen gleichgültig. Vgl. Anm. 464.
- 615) Zu Solov'evs Sophienlehre vgl. o. Anm. 57.
- 616) Zum Lebenslauf Solov'evs s. Deutsche Gesamtausgabe (DGA). Freiburg-München 1952 ff. Ergänzungsband (ERG.) 1977. S. 18-36. (Diese Ausgabe ist im übrigen keine Gesamtausgabe.) S.a.d. tabellarischen ausführlichen Lebenslauf im Anhang bei L. Wenzler: Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev. Freiburg 1978. S. 369-378.
- 617) Чтения о богочеловечестве. Собрание сочинений. Второе издание. St. Petersburg o.J. (1911/13) (2. Aufl., künftig zitiert als SS 2. T. 3, S. 140 ff.) Dt.: Vorlesungen über das Gottmenschentum. In: DGA Bd. 1, S. 700 ff. Vgl. Wenzler, ebd., S. 251 ff., zur Weltseele bs. S. 252. Anm. 17. zum Sündenfall S. 251-264. bs. 262 f.; E. Klum, a.a.O. (vgl. Anm. 15). S.272, Anm. 79.
- 618) DGA Bd. 1, S. 710, SS 2 T. 3, S. 149: "В человеке мировая душа впервые внутренне соединяется с божественным Логосом в сознании, как в чистой форме всеединства."
- 619) russ. ebd., S. 146 f., dt. DGA Bd. 1, S. 706, 708; Wenzler, S. 263.
- 620) Духовные основы жизни. SS 2 T. 3, S. 324 ff., dt.: Die geistlichen Grundlagen des Lebens. DGA Bd. 2, S. 36 ff.; vgl. Wenzler, S. 263 f.
- 621) SS 2 T. 3, S. 155 f. = 358 f., DGA Bd. 1, S. 718 = Bd.2,S.79 Teile der "Vorlesungen über das Gottmenschentum" stimmen im Original wörtlich mit Teilen der "Geistlichen Grundlagen..." überein, die Differenzen im deutschen Text sind die Folge unterschiedlicher Übersetzungen.) Vgl. a. Solov'ev: Исторические дела философии. SS 2 T. 2, S. 405, Dt.: Die historischen Taten der Philosophie. Berlin ²1925. S. 4 ff.
- 622) DGA Bd.1, S. 719 = Bd. 2, S. 80; SS 2 T. 3, S. 156 = 359, vgl. a. DGA Bd. 3 (Rußland und die universale Kirche), S. 380-391, im Orig.: La Russie et L'Eglise universelle. Paris 1889. S.281-296.
- 623) DGA Bd. 1, S. 719, SS 2 T. 3, S. 157: "безличный мир чистых идей...область истинного и совершенного."

- 624) DGA Bd. 1, S. 270; Bd.2, S. 81; SS 2 T. 3, S. 157, 358.
- 625) DGA Bd. 1, S. 722, Bd. 2, S. 83; SS 2 T. 3, S. 159, 362, S.159: "как живой субъект, как »я«, оно должно было явиться у юдеях" ("als lebendiges Subjekt, als 'Ich', mußte es bei den Juden erscheinen").
- 626) Еврейство и христианский вопрос. Собрание сочинаний. Первое издание. St. Petersburg o.J. (1901-03, 1. Aufl., künftig zit. als SS 1). T. 4, S. 128. Dt.: Das Judentum und die christliche Frage. DGA Bd. 4, S. 564.
- 627) SS 2 T. 3, S. 41, 44, 55, 68; DGA Bd. 1, S. 583, 589, 600, 615.
- 628) DGA Bd. 1, S. 603, SS 2 T. 3, S. 57: "Это есть идея безусловного блага, или точнее - безусловной благодати или любви."
- 629) DGA Bd. 1, S. 616 f., SS 2 T. 3, S. 69: "всеединая идея должна быть собственным определением единичного центрального существа."
- 630) ebd., S. 70: "Этим дается нам впервые понятие живого Бога."
- 631) DGA Bd. 1, S. 618, SS 2 T. 3, S. 70 f., S. 71: "Это есть первое, индивидуальное, личное откровение божественного начала."
- 632) DGA Bd. 1, S. 666-670, SS 2 T. 3, S. 111-114, zit. S. 114: "осуществленное выражение безусловно-сущего Бога."
- 633) DGA Bd. 1, S. 727 ff., Bd. 2, S. 89 ff., SS 2 T. 3, S. 163 ff., 367 ff., S. 165: "Воплощается...не абсолютная в себе замкнутая полнота бытия".
- 634) ebd.: "проявляется во вне, действующее на периферии бытия начало
- 634a) "Духовный человек": "духовный" kann im Russischen "geistlich" und auch "geistig" bedeuten
- 635) Diesen Ausdruck entlehne ich der Ontologie Nicolai Hartmanns.
- 636) DGA Bd. 1, S. 723, Bd. 2, S. 84, 91; SS 2 T. 3, S. 159, 362.
- 637) Великий спор и христианская политика. SS 1 T. 4, S. 28, 33 f., 38; dt.: Der große Streit und die christliche Politik. DGA Bd.2, S. 231, 238 f., vgl. Goerdts, Russ. Phil., S. 485.
- 638) DGA Bd. 2, S. 228, SS 1 T. 4, S. 26. Оправдание добра. SS 1 T.7, S. 200. Dt.: Die Rechtfertigung des Guten. DGA Bd. 5, S.283.
- 639) DGA Bd. 2, S. 229, SS 1 T. 4, S. 26: "И ложный человеко-бог Запада - Кесарь, и мифические бого-человеки востока - одинаково призывали истинного Богочеловека." S.a. DGA Bd. 1, S. 730 (= Bd.2 S. 92): "Zum Menschen hin strebte und gravitierte die ganze Natur, auf den Gottmenschen hin ist die ganze Geschichte der Menschheit gerichtet." SS 2 T. 3, S. 165, 368: "К человеку стремилась и тяготела вся природа, к Богочеловеку направлялась вся история человечества."
- 640) S.o. S. 9 f. u. Anm. 16, DGA Bd. 1, S. 731 f., Bd. 2, S. 92 f., SS 2 T. 3, S. 166 f., 369 f.
- 641) DGA Bd. 1, S. 734 f., Bd. 2, S. 94 f., SS 2 T. 3, S. 168 f., 370 f. Die Selbstentsagung der früheren Theophanien war nicht vollkommen, weil erstens das göttliche Prinzip nur äußere Grenzen annahm und zweitens das menschliche Prinzip nur instinktiv und nicht kraft seines Willens zur Gottheit hintendierte. DGA Bd. 2, S. 95, SS 2 T. 3, S. 370 f.
- 642) DGA Bd. 1, S. 735 f., Bd. 2, S. 96 ff., SS 2 T. 3, S. 169 ff., 372 f. Zu den drei Versuchen s. Wenzler, S. 292-297.

- 643) DGA Bd. 1, S. 736, Bd. 2, S. 97, SS 2 T. 3, S. 170, 373; Wenzler. S. 295.
- 644) DGA Bd. 1, S. 737 f., Bd. 2, S. 98 f., SS 2 T. 3, S. 170 f., (dt. : 737 f.): "...становится прямым выражением и оружием Божественного духа, истинным духовным телом."
- 645) vgl. u.a. DGA Bd. 2, S. 234-243, SS 1 T. 4, S. 29-37.
- 646) DGA Bd. 2, S. 102, SS 2 T. 3, S. 376: "само делаться божественным", s.a. DGA Bd. 2, S. 150, SS 2 T. 3, S. 414.
- 647) DGA Bd. 1, S. 739, Bd. 2, S. 107, SS 2 T. 3, S. 179, 380, s.a. DGA Bd. 2, S. 475, SS 1 T. 4, S. 297: "Итак в церкви нет ни отрешенного Божества, ни отрешенного человечества, а только их нераздельное и неслиянное соединение, оно же и образует особое богочеловеческое существо церкви, одинаково пребывающее, но различно проявляемое в этих двух сторонах своего бытия." ("So gibt es in der Kirche weder eine isolierte Gottheit, noch eine isolierte Menschheit, sondern nur ihre untrennbare und unvermischte Verbindung. Sie gerade macht das besondere gottmenschliche Wesen der Kirche aus, das in diesen beiden Seiten seines Seins in gleicher Weise beharrt, aber auf verschiedene Weise erscheint.")
- 648) DGA Bd. 2, S. 106, 113 ff., SS 2 T. 3, S. 380: "чтобы в конце времени обнять собою все человечество и всю природу в одном вселенском богочеловеческом организме". Ebd., S. 386: "церковь еще не есть совершенное богочеловечество, а только совершающееся."
- 649) Solov'ev erhoffte sich die Union der Kirchen. Vgl. hierzu K. Pfleger: Wladimir Solov'eff als Philosoph des Gottmenschentums und der Unionsidee. In: Hochland 15/1, 1927/28, 225-237, 409-419. Solov'ev schloß sich 1896 der katholischen Kirche an (s. Wenzler, S. 376), kommunizierte vor seinem Tod aber bei einem orthodoxen Priester. Vgl. DGA ERG., S. 12 f., 30 f., 34 f. (Biographie von L. Müller). S.a. Bd.2, S. 257, SS 1 T. 4, S. 50.
- 650) DGA Bd. 1, S. 739-746, SS 2 T. 3, S. 173-178. Dostoevskij, der sich noch schärfer gegen den ausschließlichen Anspruch des Rationalismus wendet, bringt ihn jedoch nicht mit der zweiten Versuchung in Zusammenhang, die bei ihm, soweit mir bekannt, nur beim Großinquisitor eine Rolle spielt und da eine andere Bedeutung hat als Solov'ev ihr gibt. S.o.S. 118.
- 651) Hist. Taten d. Philos., a.a.O., S. 13, SS 2 T. 1, S. 410: "внутреннее соединение и взаимодействие божества с человеком", vgl. DGA Bd. 1, S. 747 f., SS 2 T. 3, S. 179.
- 652) DGA Bd. 1, S. 748 f., SS 2 T. 3, S. 179 f., Bd. 5, S. 621, SS 1 T. 7, S. 450.
- 653) DGA Bd. 5, S. 277 f., SS 1 T. 7, S. 196 f., Bd. 3, S. 365, 395, Orig.: La Russie et l'Église universelle. S. 258, 296.
- 654) DGA Bd. 3, S. 153, 213 (zit. S. 153), La Russie..., S. XVIII: "La vérité c'est l'existence absolue de tous dans l'unité, c'est la solidarité universelle qui est éternellement en Dieu, qui a été perdue par l'Homme naturel et regagnée en principe par l'Homme spirituel - le Christ."
- 655) DGA Bd. 5, S. 286, 366 f., SS 1 T. 7, S. 188, 261 f., Goerdts, a.a.O., S. 494.

- 656) DGA Bd. 5, S. 493, 661 f., SS 1 T. 7, S. 355, 479, Goerdts, S. 493.
- 657) DGA Bd. 5, S. 255-260, SS 1 T. 7, S. 179-183, DGA Bd. 2, S. 135, SS 2 T. 3, S. 402: "обожествленный человек, т.е. человек, воспринявший Божество."
- 658) DGA Bd. 5, S. 267, SS 1 T. 7, S. 188.
- 659) DGA Bd. 5, S. 294, SS 1 T. 7, S. 208.
- 660) DGA Bd. 2, S. 105, 150, Bd. 5, S. 621, SS 2 T. 3, S. 379, 414, SS 1 T. 7, S. 449. Zur Problematik des Begriffs der Theurgie bei Solov'ev s. Goerdts, a.a.O., S. 487-498.
- 661) Три речи в памяти Достоевского. SS 2 T. 3, S. 2 (Drei Reden zum Andenken Dostoevskijs (1881-1883)).
- 662) DGA Bd. 2, S. 102, 105, SS 2 T. 3, S. 377, 379, Wenzler, S. 416 ff., vgl. A. Koschewnikoff: Die Geschichtsphilosophie Wl. Solowjews. In: Der russische Gedanke, I, 1930. S. 313 f.
- 663) DGA Bd. 2, S. 137, 141, SS 2 T. 3, S. 404, 407, DGA Bd. 5, S. 644 ff., 654, 657, SS 1 T. 7, S. 466 f., 474, 476, Wenzler, S. 320-323.
- 664) ebd., S. 232-327. vgl. DGA Bd. 4, S. 13 (Die nationale Frage in Rußland. Национальный вопрос в России).
- 665) W. Szytkarski: Messianismus und Apokalyptik bei Dostojewskij und Solowjew. In: Maceina: Der Großinquisitor, a.a.O., S. 318 ff., Wenzler, S. 325 ff. Koschewnikoff, S. 313 f., 321 ff.
- 666) DGA Bd. 5, S. 619, SS 1 T. 7, S. 448: "требуется, чтобы процесс был богочеловеческим, а не человекобожеским."
- 667) DGA Bd. 2, S. 135, SS 2 T. 3, S. 402: "Такой индивидуальный человеко-бог есть воплощение лжи, пародия на Христа, или антихрист."
- 668) DGA Bd. 5, S. 286, SS 1 T. 7, S. 202: "богочеловек не может быть понят как человекобог", vgl. a. DGA Bd. 1, S. 750, SS 2 T. 3, S. 180 f.
- 669) L. Müller: Nietzsche und Solovjev. In: Zeitschrift für philosophische Forschung, 1947, 499-521, s.S. 500 f.; ders.: Das Bild des Übermenschen in der Philosophie Solovjews. In: Der Übermensch. Stuttgart 1961. S. 163-179. Zu Solov'evs Nietzsche-Rezeption und -Interpretation s. a. B. Glatzer Rosenthal (ed.): Nietzsche in Russia. Princeton 1986. S. 45, 65 f.
- 670) Müller, ZfphF., ebd., Das Bild des Überm., S. 166 f.; SS 1 T. 8, S. 99-102 (Словесность или истина) S. 99: "вся ценность человека в том, что он - переход к чему-то другому, высшему."
- 671) ebd., S. 101: "заменить истину словесностью и сочиненного сверхчеловека поставить над действительным."
- 672) ebd., S. 101 f., 102: "...кто, кроме блестящих слов, явит и дела, и знамения, хоть и ложные".
- 673) vgl. Brief an Tavernier von 1888. DGA ERG. S. 32. Письма. Собрание сочинений В.С. Соловьева. Письма и приложение (Photokopierte Ausgabe). Bruxelles 1970. T. 4, S. 184: "...je regarde plus ou moins toute chose sub specie aeternitatis ou au moins sub specie antichristi venturi".

- 674) Zu Solov'evs zunehmendem Pessimismus vgl. a. E. Trubeckoj: Мирозерцание Вл.С. Соловьева. (Die Weltanschauung Vl. S. Solov'evs) T. 1 u. 2. Moskau o.J., s.T. 2, S. 17 f.
- 675) Идея сверхчеловека . SS 1 T. 8, S. 310-320, s.a.S. 332 ff., dt.: Die Idee des Übermenschen. DGA Bd. 8, S. 364-377, vgl.a. Bd. 7, S. 403 f.
- 676) SS 1 T. 8, S. 213.
- 677) s.o. Kap. 8 zu Dostoevskij. L. Müller (Nietzsche u. Solov'ev) hält fest, daß Solov'ev Nietzsche aus Unkenntnis mißversteht. Nietzsche sah beispielsweise nicht sich selbst als Übermenschen an. A.a.O., S. 515 f.
- 678) SS 1 T. 8, S. 313 f.
- 679) ebd., S. 317.
- 680) Brief an L. Tolstoj. DGA ERG., S. 164, Orig.: Письма (1970, s.Anm. 673) T. 3, S. 37-42.
- 681) vgl. hierzu a. N. Fedorov: Философия общего дела (Die Philosophie der gemeinsamen Tat) Сочинения. Moskau 1982. Fedorov vertritt die Auffassung, daß die Unsterblichkeit - und darüber hinaus die Auferweckung aller schon Gestorbenen - mit Hilfe technischer Mittel im Zuge des wachsenden technischen Fortschritts angestrebt werden müßte. A.a.O., bs. S. 68 f., 81-87 u. a.
- 682) SS 1 T. 8, S. 106: "Христос воскрес всецело."
- 683) ebd., S. 319, 390, dt.: DGA Bd. 7, S. 408 f.
- 684) SS1 T. 8, S. 387, DGA Bd. 7, S. 405.
- 685) Müller, Nietzsche u. Solov'ev, a.a.O., S. 512.
- 686) DGA Bd. 7, S. 411, SS 1 T. 8, S. 392, 394, S. 392: "напряженность и сосредоточенность мысли на себе, на своем я".
- 687) DGA Bd. 7, S. 418, SS 1 T. 8, S. 404.
- 688) Müller, Nietzsche u. Solov'ev, S. 509.
- 689) SS 1 T. 8, S. 107. Brief an Tolstoj, vgl. Anm. 680.
- 690) DGA ERG., S. 180, T. 4 (Brüssel 1970, s.Anm. 673), S. 197 ff., bs. S. 198.
- 691) Wenzler, S. 332-358, bs. S. 332 ff., 340.
- 692) Три разговора. SS 1 T. 8, S. 453-583, s.S. 560, dt.: Drei Gespräche. DGA Bd. 8, S. 117-295.
- 693) SS 1 T. 8, S. 561 f.: "А если?...А вдруг не я, а тот... галилеянин".
- 694) ebd., S. 563, vgl. Matth. 3/17, Mark.1/11, Luk. 3/22.
- 695) SS 1 T. 8, S. 571-577.
- 696) ebd., S. 575 f.
- 697) ebd., S. 560 f.
- 698) ebd., S. 553.
- 699) DGA ERG., S. 32 f. (Müller), vgl. Wenzler, S. 328.

- 700) Eine solche Entscheidung ist natürlich nur notwendig, wenn das Böse als eigenes, positives Prinzip gefaßt wird und nicht als *privatio boni*, wie Solov'ev das in früheren Jahren tat. Vgl. Wenzler, S. 329 f.
- 701) Müller in ERG., S. 33; Brief an Tavernier, ebd., S. 181, Orig. in: Briefe (Brüssel 1970) T. 4, S. 198: "Ce n'est là qu'un moyen pour le vrai but qui est de mettre l'humanité devant le dillème: d'accepter ou de rejeter la vérité en connaissance de cause, c'est à dire la vérité bien exposée et bien comprise. Car il est évident que le fait d'une vérité acceptée ou rejetée par malentendu ne peut pas décider du sort d'un être raisonnable."
- 702) V. Rozanov. Die Kirche. In: Russen über Rußland. Hrsg. v. J. Melnik. Frankfurt/M. 1906. S. 180-207. S.S. 183.
- 703) B. Glatzer Rosenthal, a.a.O., S. 38 f.
- 704) E. Behr-Sigel, a.a.O., Vorwort v. O. Clément, S. 9 f. Zu Bucharev (1824-1874) vgl. außerdem Zen'kovskij, S. 321 -325.
- 705) vgl. Anm. 537.

Literaturverzeichnis

I. Werke der behandelten Philosophen

- Bakunin, M.:** Sobranie sočinenij i pisem 1828-1876 (Gesammelte Werke und Briefe). Moskau 1934. Nachdruck: Düsseldorf 1970.
Gesammelte Werke. Berlin 1921 ff.
Frühschriften. Köln 1973.
Philosophie der Tat. Köln 1968.
Gott und der Staat. In: Gesammelte Werke. Bd. 1. S. 94-99.
Bog i gosudarstvo. Izbrannye sočinenija. O.O. 1920. T. 1, S. 310-356 (nur der 3. Teil).
Staatlichkeit und Anarchie und andere Schriften. Frankfurt/M. 1972.
Gosudarstvennost' i anarchija. Leiden 1967.
Revolutionärer Katechismus. In: Staatlichkeit und Anarchie und andere Schriften.
- Belinskij, V.:** Polnoe sobranie sočinenij (Vollständige Sammlung der Werke) (PSS). Moskau 1953 ff.
Dmitrij Kalinin. PSS T. 1.
- Bulgakov, S.:** Ot marksizma k idealizmu. Sbornik statej (1896-1903). (Vom Marxismus zum Idealismus. Sammlung von Artikeln) St. Petersburg 1903. Nachdruck: Frankfurt/M. 1968.
Dva grada. T. 1 i 2 (Zwei Städte). Moskau 1911. Nachdruck: Westmead 1971.
Religija čelovekobožija u L. Fejerbacha (1905) (Die Religion des Menschgottums bei L. Feuerbach). In: Dva grada. T. 1.
Karl Marks kak religioznyj tip (Karl Marx als religiöser Typ). In: Dva grada. T. 1.
Duševnaja drama Gercena (Das seelische Drama Herzens). In: Dva grada. T. 1.
Ivan Karamazov. In: Ot marksizma k idealizmu.
Russkaja tragedija (Die russische Tragödie). In: Tichie dумы (Stille Gedanken). Paris 1976.
Die Tragödie der Philosophie. Darmstadt 1927.
- Dostoevskij, F.:** Polnoe sobranie socinenij v tridcati tomach (Vollständige Sammlung der Werke in 30 Bänden). Leningrad 1972 ff.
Zimnie zametki o letnich vpečatlenijach (Winteraufzeichnungen über Sommereindrücke). PSS T. 5.

Zapiski iz podpol'ja (Aufzeichnungen aus dem Untergrund). PSS T. 5.

Prestuplenie i nakazanie (Schuld und Sühne). PSS T. 6.

Idiot. PSS T. 8.

Besy (Die Dämonen). PSS T. 10; U Tichona (Bei Tichon). T. 11.

Brat'ja Karamazovy (Die Brüder Karamazov). PSS T. 14 i 15.

Dnevnik pisatelja (Tagebuch eines Schriftstellers). PSS T. 21 ff.

Sämtliche Werke in zehn Bänden. München 1977-80.

Feuerbach, L.: Werke in sechs Bänden. Frankfurt/M. 1975.

Kritik des "Anti-Hegels". Zur Einleitung in das Studium der Philosophie. Werke Bd. 2.

Über Philosophie und Christentum. Werke Bd. 2.

Das Wesen des Christentums. Stuttgart 1971.

Erläuterungen und Ergänzungen zum Wesen des Christentums. In: Sämtliche Werke. Stuttgart ²1960. Bd. 7.

Beleuchtung der in den Theologischen Studien und Kritiken enthaltenen Rezensionen meiner Schrift "Das Wesen des Christentums". Werke Bd. 4.

Über das "Wesen des Christentums" in Beziehung auf den "Einzigen und sein Eigentum". Werke Bd. 4.

Das Wesen der Religion. Werke Bd. 4.

Theogonie nach den Quellen des klassischen hebräischen und christlichen Altertums. Werke Bd. 4.

Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie. Werke Bd. 3.

Grundsätze der Philosophie der Zukunft. Werke Bd. 3.

Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers. Werke Bd. 4.

Herzen, A.: Polnoe sobranie sočinenij i pisem. Pod redakciej M.N. Lemke (Vollständige Sammlung der Werke und Briefe, hrsg. v. M. Lemke). Petrograd 1919.

Izbrannye filosofskie proizvedenija. T. 1 i 2. (Ausgewählte philosophische Werke). Moskau 1948. (Izbr.).

Kaprizy i razdum'e. Novye variacii na starye temy (Kapriolen und Nachdenken. Neue Variationen über alte Themen). PSS T. 5.

Neskol'ko zamečanij ob istoričeskom razvitii česti (Einige Bemerkungen über die historische Entwicklung der Ehre). PSS T. 5.

Diletantizm v nauke (Der Dilettantismus in der Wissenschaft). Izbr. T. 1. Dt. in: Ausgewählte philosophische Schriften.. Moskau 1949. S. 15-102.

Pis'ma ob izučenii prirody. Izbr. T. 1.
Briefe über das Studium der Natur. In: Ausgewählte philo-
sophische Schriften. Moskau 1949. S. 103-319.

S togo berega. Izbr. T. 2.
Vom anderen Ufer. München 1969.

Byloe i dumy (Erinnerungen und Gedanken). Leningrad 1946.
Auszüge in: Izbr. T. 1.

Otvet russkoj dame (Antwort an eine russische Dame).
PSS T. 9.

Skovoroda, G.: Sočinenija v dvuch tomach (Werke in zwei Bänden).
Moskau 1973 (ukrainische Ausgabe: Kiev 1973).

Solov'ev, V.: Sobranie sočinenija. Pervoe izdanie (Gesammelte Werke,
1. Aufl.) (SS 1) St. Petersburg 1901/03.

Sobranie sočinenija. Vtoroe izdanie (2. Aufl.) (SS 2)
St. Petersburg 1911/13.

Deutsche Gesamtausgabe. Bd. 1-8. Freiburg-München
1952 ff. (DGA).

Ergänzungsband. München 1977 (ERG).

Ausgewählte Werke. Bd. 1-4. Stuttgart 1921 f.

Ob upadke srednevekovskogo mirosozercanija. SS 2 T.3.
Über den Verfall der mittelalterlichen Weltanschauung.
In: Ausgewählte Werke. Bd. 4. Stuttgart 1922.

Čtenija o bogočelovečestve. SS 2 T. 3.
Vorlesungen über das Gottmenschentum. DGA Bd. 1.

Duchovnye osnovy žizni. SS 2 T. 3.
Die geistlichen Grundlagen des Lebens. DGA Bd. 2.

Velikij spor i christianskaja politika. SS 1 T. 4.
Der große Streit und die christliche Politik. DGA Bd.4.

Evrejstvo i christianskij vopros. SS 1 T. 4.
Das Judentum und die christliche Frage. DGA Bd. 4.

Tri reči v pamjat' Dostoevskogo. SS 2 T. 3.
Drei Reden zum Andenken Dostoevskijs.

Opravdanie dobra. SS 1 T. 7.
Die Rechtfertigung des Guten. DGA Bd. 5.

La Russie et l'Église universelle. Paris 1889.

Istoričeskie dela filosofii. SS 2 T. 2.
Die historischen Taten der Philosophie. Berlin ²1925.

Slovesnost' ili istina (Literatur oder Wahrheit).
SS 1 T. 8.

Ideja sverchčeloveka. SS 1 T. 8.
Die Idee des Übermenschen. DGA Bd. 8.

Tri razgovora. SS 1 T. 8.
Drei Gespräche. DGA Bd. 8.

Pis'ma. Sobranie sočinenij V.S.Solov'eva. Pis'ma i
priloženie. Fotokopičeskoe izdanie (Briefe. Photoko-
pierte Ausgabe). T. 1-4. Bruxelles 1970.

Stirner, M.: Der Einzige und sein Eigentum. Stuttgart 1972.

II. Weitere Literatur

- Altaner, B.: Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. 6. Aufl., durchgesehen und ergänzt von A. Stuber. Freiburg-Basel-Wien 1963.
- Annenkov, P.: Literaturnye vospominanija. St. Petersburg 1909.
2. Aufl.: Leningrad 1928.
- Archangel'skij, A.: K izučeniju drevne-russkoj literatury. Tvorenija otcov cerkvi v drevne-russkoj literature. (Obzrenie) St. Petersburg 1888.
- Balthasar, H.U.v.: Herrlichkeit. Bd. 2: Fächer der Stile. Einsiedeln 1962.
- Baur, L.: Untersuchungen über die Vergöttlichungslehre in der Theologie der griechischen Väter. In: Theologische Quartalschrift, Tübingen, 98 (1916), 467-491; 99 (1918), 225-252; 100 (1919), 426-266; 101 (1920), 28-64.
- Behr-Sigel, E.: Alexandre Boukharev. Un théologien de l'église orthodoxe russe en dialogue avec le monde moderne. Paris 1977.
- Bel'čikov, N.: Dostoevskij v processe petraševcev. Moskau 1971.
- Beltschikow, N.: Dostojewski im Prozeß der Petraschewzen. Leipzig 1977.
- Benz, E.: Geist und Leben der Ostkirche. Hamburg 1957.
- Ders.: Die russische Kirche und das abendländische Christentum. München 1966.
- Ders. (Hrsg.): Die Ostkirche und die russische Christenheit. Tübingen 1949.
- Ders. (Hrsg.): Der Übermensch. Zürich 1961.
- Berdjaev, N.: Mirosozercanie Dostoevskogo. Paris 1968.
Die Weltanschauung Dostojewskijs. München 1925.
- Ders.: Stavrogin. In: Russkaja mysl', 5, 1914, 80-90.
- Ders.: Die russische religiöse Idee. In: Kairos. Zur Geisteslage und Geisteswendung. Hrsg. v. P. Tillich. Darmstadt 1926.
- Berlin, I.: Russische Denker. Frankfurt/M. 1981.
- Bilaniuk, P.: The Mystery of Theosis of Divinization. In: The Heritage of the Early Church (Ed. Neiman/Schatkin). Rom 1973.
- Bucharev, A.: O pravoslavii v otnosenii k sovremennosti. St. Petersburg 1906.
- Camus, A.: Der Mensch in der Revolte. Hamburg 1969.
- Černyševskij, N.: Čto delat'? Polnoe sobranie sočinenij. T. 11. Moskau 1939.
Was tun? Leipzig 1890; Berlin 1947.
- Comte, A.: Cours de philosophie politique. Paris 1842.
- Doerne, M.: Gott und Mensch in Dostojewskijs Werk. Göttingen ²1962.

- Dolinin, A. (Hrsg.): F.M. Dostoevskij. Stat'i i materialy. Pod redakciej A.S. Dolinina. Petrograd 1922.
- Drouilly, J.: La pensée politique et religieuse de Dostoievski. Paris 1971.
- Engels, F.: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. Stuttgart 1888.
- Ěrn, V.: Grigorij S. Skovoroda. Zizn' i ućenie. Moskau 1912.
- Evans, J.: The Petraševskij Circle. 1845-1849. The Hague-Paris 1974.
- Evdokimov, P.: L'Orthodoxie. Paris 1959.
- Ders.: Grundzüge der orthodoxen Lehre. In: Die russische orthodoxe Kirche in Lehre und Leben. Hrsg. v. R. Stupperich. Witten 1966.
- Ders.: Der Abstieg in die Hölle. Gogol und Dostojewskij. Salzburg 1965.
- Fedorov, N.: Soćinenija. Moskau 1982.
- Fichte, J.G.: Die Anweisung zum seligen Leben. Hamburg ³1983.
- Ders.: Einige Vorlesungen über die Bestimmungen des Gelehrten. In: Werke. Auswahl in sechs Bänden. Bd.1. Leipzig 1911.
- Filaret (Drozdov): Prostrannyj christianskij katicizm'. Berlin 1930.
- Fleischhauer, I.: Philosophische Aufklärung in Rußland. Rationaler Impuls und mystischer Umbruch: N.N.Strachov. Rom 1977.
- Florovskij, G.: Vostočnye otcy IV veka. Paris 1972.
- Ders.: Puti russkogo bogoslovija. Paris 1937, ²1981.
- Frank, J.: Dostoevsky. The Seeds of Revolt (1821-1849). Princeton 1977.
- Fritzsche, A.: Philosophieren als Christ. Zur russischen "geistlichen Philosophie" am Beispiel V.N. Karpov. Münster 1987.
- Fuchs, I.: Die Herausforderung des Nihilismus. Philosophische Analysen zu F.M. Dostojewskijs Werk "Die Dämonen". München 1987.
- Glatzer Rosenthal, B. (Hrsg.): Nietzsche in Russia. Princeton 1986.
- Goerdt, W.: Vergöttlichung und Gesellschaft. Studien zur Philosophie von Ivan V. Kireevskij. Wiesbaden 1968.
- Ders.: Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke. Freiburg 1984.
- Gogol', N.: Polnoe sobranie soćinenij. Moskau 1952.
- Grass, K.: Die russischen Sekten. Bd. 1: Die Gottesleute oder Chlūsten. 1907. Nachdruck: Leipzig 1966.
- Gross, J.: La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. Paris 1938.
- Guardini, R.: Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk. München 1951.

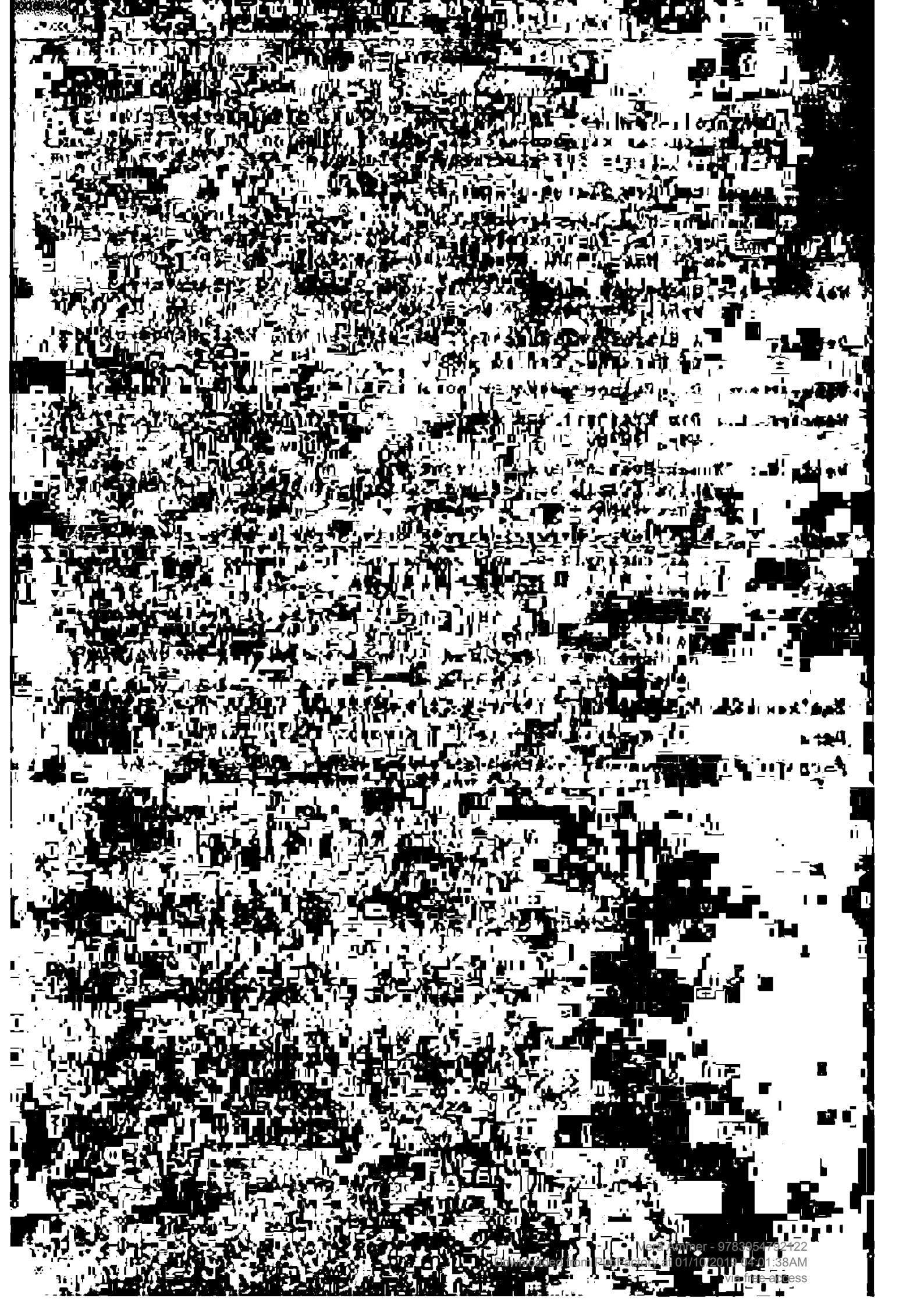
- Gudzij, N.: Geschichte der russischen Literatur. 11.-17. Jahrhundert. Halle (Saale) 1959.
- Gus, M.: Idei i obrazy F.M. Dostoevskogo. Moskau 1971.
- Hahn, F.: Theologische Probleme in Dostojewskijs Roman "Die Dämonen". In: Glaube, Geist, Geschichte. Festschrift für Ernst Benz. Leiden 1967. S. 422-431.
- Hartmann, N.: Neue Wege der Ontologie. Stuttgart ⁵1968.
- Hegel, G.W.F.: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Hamburg ⁴1955.
- Ders.: Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Sämtliche Werke. Bd. 5. Leipzig ⁴1930.
- Ders.: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Bd. 1 u. 2. Werke Bd. 16 u. 17. Frankfurt/M. 1986.
- Heiler, F.: Urkirche und Ostkirche. München 1937.
- Hessen, S.: Die Tragödie des Guten in "Brüder Karamasoff". Versuch einer Darstellung der Ethik Dostojewskijs. In: Der russische Gedanke. Internationale Zeitschrift für russische Philosophie, Literaturwissenschaft und Kultur. Hrsg. v. B. Jakowenko. 1, 1929/30, 63-80.
- Iswolsky, H.: La vie de Bakounine. Paris ⁶1930.
- Iwanow, W.: Dostojewskij. Tragödie - Mythos - Mystik. Tübingen 1932.
- Kamenskij, Z.: Moskovskij kružok ljubomudrov. Moskau 1980.
- Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft. Berlin ⁶1923.
- Karsavin, L.: Dostoevskij i katoličestvo. In: Stat'i i materialy. Pod redakciej A. Dolinina. S. 35-67.
- Kast, B.: Die Thematik des "Eigners" in der Philosophie Max Stirners. Sein Beitrag zur Radikalisierung der anthropologischen Fragestellung. Bonn 1979.
- Kern, C.: Les traductions russes des textes patristiques. Guide bibliographique. Chevetogne 1957.
- Kireevskij, I.: Polnoe sobranie sočinenij. T. 1 i 2. Moskau 1911.
- Kirpotin, V.: Razočarovanie i krušenie Rodiona Raskol'nikova. Moskau ²1974.
- Klum, E.: Natur, Kunst und Liebe in der Philosophie Vladimir Solov'evs. München 1965.
- Kornilov, A.: Molodye gody Bakunina. Moskau 1915.
- Ders.: Gody stranstvija M. Bakunina. Moskau-Leningrad 1925.
- Koschewnikoff, A.: Die Geschichtsphilosophie Wl. Solowjews. In: Der russische Gedanke. Internationale Zeitschrift für russische Philosophie, Literaturwissenschaft und Kultur. Hrsg. v. B. Jakowenko. 1, 1929/30, 305-324.
- Koyré, A.: La philosophie et le problème national en Russie au début du XIX siècle. Paris 1929.
- Ders.: Etudes sur l'histoire et la pensée philosophique en Russie. Paris 1950.

- Kranz, G.: Der Mensch in seiner Entscheidung. Über die Freiheitsidee Dostojewskijs. Bonn 1949.
- Labry, R.: Alexander Ivanovič Herzen. Paris 1928.
- Ders.: Herzen et Proudhon. Paris 1928.
- Lauth, R.: Zur Genesis der Großinquisitor-Erzählung. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, 6, 1954, 256-276.
- Ders.: "Ich habe die Wahrheit gesehen." Die Philosophie Dostojewskijs in systematischer Darstellung. München 1950.
- Laziczius, J.v.: Fr. Hegels Einfluß auf Belinskij. In: Zeitschrift für slavische Philologie, 5, 1929, 339-355.
- Lieb, F.: Die Selbsterfassung des russischen Menschen im Werke Dostojewskijs und Solowjews. In: Lieb, F.: Rußland unterwegs. Der russische Mensch zwischen Christentum und Kommunismus. Bern 1945. Gesonderter Abdruck: Berlin 1947.
- Löwith, K.: Von Hegel zu Nietzsche. Stuttgart ²1950.
- Ders. (Hrsg.): Die Hegelsche Linke. Stuttgart 1962.
- Lossky, N.: History of Russian Philosophy. New York 1951.
- Lubac, H.d.: Über Gott hinaus. Tragödie des atheistischen Humanismus. Einsiedeln 1984.
- Maceina, A.: Das Geheimnis der Bosheit. Versuch einer Geschichtstheologie des Widersachers Christi als Deutung der "Erzählung vom Antichrist" Solowjews. Freiburg 1955.
- Ders.: Der Großinquisitor. Geschichtsphilosophische Deutung der Legende Dostojewskijs. Heidelberg 1952.
- Masaryk, Th.: Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie. Soziologische Skizzen. Bd. 1 u. 2. Jena 1913.
- Mautz, K.: Die Philosophie Max Stirners. Berlin 1936.
- Michnak, K.: Bakunin und Hegel. In: Der Streit um Hegel bei den Slaven. Prag 1967.
- Migne: Patrologiae Graecae (PG). T. 3, 11, 25. Paris 1857.
- Mirčuk, J.: H.S. Skovoroda, ein ukrainischer Philosoph des XVIII. Jahrhunderts. In: Zeitschrift für slavische Philologie, 5, 1929 36-62.
- Mombelli, N.: Političeskie zametki. In: Filosofskie i obscestvenno-politiceskie proizvedenija petrusevcev. Moskau 1953. S. 622 ff.
- Müller, L.: Dostojewskij. Sein Leben - sein Werk - sein Vermächtnis. München 1982.
- Ders. (Hrsg.): Der Großinquisitor (Übers. v. M. Ackermann, hrsg. u. erl. v. L. Müller). München 1985.
- Ders.: Nietzsche und Solovjev. In: Zeitschrift für philosophische Forschung, I/4, 1947, 499-520.
- Ders.: Das Bild des Übermenschen in der Philosophie Solovjews. In: Der Übermensch. Hrsg. v. E. Benz. Zürich 1961. S. 165-178.

- Ders.: Das religionsphilosophische System Vladimir Solovjevs. Berlin 1956.
- Napoléon III.: L'histoire de Jules César. Paris 1865.
- Neiman, D./Schatkin, M. (Hrsg.): The Heritage of the Early Church. Essays in honor of the very reverend Georges Vasilievich Florovsky. Rom 1973.
- Niess, H.P.: Kirche in Rußland zwischen Tradition und Glaube? Eine Untersuchung der Kirillova kniga und der Kniga o vere aus der 1. Hälfte des 17. Jahrhunderts. Göttingen 1977.
- Nietzsche, F.: Kritische Gesamtausgabe. Berlin 1930.
- Oksman, Ju.: Letopis' žizni i tvorčestva V.G. Belinskogo. Moskau 1958.
- Onasch, K.: Dostojewski-Biographie. Materialsammlung zur Beschäftigung mit religiösen und theologischen Fragen in der Dichtung F.M. Dostojewskijs. Zürich 1960.
- Ders.: Dostojewski als Verführer. Christentum und Kunst in der Dichtung Dostojewskis. Zürich 1961.
- Ders.: Einführung in die Konfessionskunde der orthodoxen Kirchen. Berlin 1962.
- Otveržennyj, N.: Stirner i Dostoevskij. Moskau 1925.
- Paterson, R.W.K.: The Nihilistic Egoist Max Stirner. Oxford 1971.
- Pfleger, K.: Wladimir Solowjow als Philosoph des Gottmenschentums und der Unionsidee. In: Hochland 25/I, 1927/28, 225-237, 409-419.
- Philaret (Gumilevskij, Dm.): Geschichte der Kirche Rußlands. Hrsg. u. übers. v. D. Blumenthal. O.O. 1873.
- Piroschkow, V.: Alexander Herzen. Der Zusammenbruch einer Utopie. München 1961.
- Pokrovskaja, E.: Dostoevskij i petraševcy. In: Stat'i i materialy. Pod redakciej A. Dolinina. S. 257-275.
- Polnyj pravoslavnyj bogoslovskij énciklopedičeskij slovar'. T. 1 i 2. Moskau 1913 (London 1971).
- Pomeranc, G.: "Évklidovskij" i "neévklidovskij" razum v tvorčestve Dostoevskogo. Kontinent 3, 1975, 109-151. "Euklidische" und "nichteuklidische" Vernunft im Werke Dostojewskis. Kontinent 3, 1975, 114-156.
- Ps. Dionysios Areopagita: Die Hierarchien der Engel und der Kirche. München 1955. Einf. v. H. Ball.
- Radlov, E.: Solov'ev i Dostoevskij. In: Stat'i i materialy. Pod redaciej A. Dolinina. S. 155.172.
- Rammelmeyer, A.: Dostoevskijs Begegnung mit Belinskij (Zur Deutung der Gedankenwelt Ivan Karamazovs). In: Zeitschrift für slavische Philologie, 21, 1952, 1-21 u. 273-292.
- Ders.: Aufstand gegen den Westen. Zur Weltanschauung und Frömmigkeit F.M. Dostoevskijs. In: Zeitwende, 6, 1948, 431-441.

- Rehm, W.: Jean Paul - Dostojewski. Eine Studie zur dichterischen Gestaltung des Unglaubens. Göttingen 1962.
- Renan, E.: La vie de Jésus. Paris 1947.
- Rozanov, V.: Die Kirche. In: Russen über Rußland. Hrsg.v.J. Melnik. Frankfurt/M. 1906. S. 180-207.
- Schultze, B.: Russische Denker. Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum. Wien 1950.
- Ders.: Michael Bakunin. Eine Studie zum russischen Atheismus. In: Wort und Wahrheit, 1, 1948, 341 - 356.
- Ders.: Wissarion Grigorjewitsch Belinskij. München 1958.
- Šestov, L.: Dostoevskij i Nitše. Berlin 1922.
Dostojewski und Nietzsche. Berlin 1931.
- Sherrard, Ph.: The Greek East and the Latin West. Oxford/London 1959.
- Spešnev, N.: Vtoroe pis'mo k Choekomy. In: Filosofskie i obščestvenno-političeskie proizvedenija petrusevcev. Moskau 1953. S. 491-498.
- Špet, G.: Filosofskoe mirovozzrenie Gercena. Petrograd 1921.
- Steinbüchel, Th.: F.M. Dostojewski. Sein Bild vom Menschen und vom Christen. Fünf Vorträge. Düsseldorf 1947.
- Stender-Petersen, A.: Geschichte der russischen Literatur. München 1978.
- Stepun, F.: Die Kirche der Selbstmörder. In: Hochland 36/I, 1938/39, 472-488.
- Strachov, N.: Bor'ba s zapadom. 3 vol. Kiev 1897. Nachdruck: The Hague-Paris 1969.
- Ders.: Filosofskie očerki. St. Petersburg ²1895.
- Strauß, D.F.: Das Leben Jesu. Bonn ⁸1895
- Strémooukhoff, D.: Vladimir Soloviev et son œuvre messianique. O.O. o.J. (Lausanne 1975).
- Stupperich, R. (Hrsg.): Die russische orthodoxe Kirche in Lehre und Leben. Witten 1966.
- Szylkarski, W.: Solowjews Philosophie der All-Einheit. Kaunas 1932.
- Ders.: Solowjew und Dostojewskij. Bonn 1948.
- Ders.: Messianismus und Apokalyptik bei Dostojewskij und Solowjew. In: A. Maceina: Der Großinquisitor. Heidelberg 1952. S. 247-334.
- Theodorou, A.: Die Lehre von der Vergottung des Menschen bei den griechischen Kirchenvätern. In: Kerygma und Dogma, 7, 1961. 283-308.
- Torke, H.-J.: Lexikon der Geschichte Rußlands von den Anfängen bis zur Oktoberrevolution. München 1985.
- Tschizewskij, D.: Skovoroda. Dichter, Denker, Mystiker. München 1974. (a.: Cyževskyj)
- Ders.: Filosofija G.S. Skovorody. In: Put' 19, 1929, 23-57.
Skovoroda, ein ukrainischer Philosoph (1722-1794). Zur Geschichte der "dialektischen Methode". In: Der russische Gedanke. 1, 1929/30. S. 163-176.

- Ders.: Skovoroda-Studien. Teil III: Skovorodas Bibel-Interpretation im Lichte der kirchenväterlichen und mystischen Tradition. In: Zeitschrift für slavische Philologie, 12, 1935, 67 ff.
- Ders.: Hegel bei den Slaven. Darmstadt ²1961.
- Ders.: "Übermensch", "übermenschlich". Zur Geschichte dieser Worte und Begriffe. In: Festschrift Th.G. Masaryk zum 80. Geburtstag am 7. März 1930. Bonn 1930. Teil I. S. 265-269.
- Walicki, A.: Osobowość a historia. Studia z dziejów literatury i myśli rosyjskiej. Warschau 1959.
- Ders.: A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism. Oxford 1980.
- Venevitinov, D.: Polnoe sobranie sočinenij. Moskau 1934.
- Wenzler, L.: Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev. Freiburg 1978.
- Wett, B.: "Neuer Mensch" und "Goldene Mittelmäßigkeit". F.M. Dostoevskijs Kritik am rationalistisch-utopischen Menschenbild. München 1986.
- Zander, L.: Bog i mir. Mirosozercanie otca Sergija Bulgakova. T.1 i 2. Paris 1948.
- Ders.: Grustnyj raj. In: Put' 14, 1928, 56-79.
- Ders.: Tajna dobra. Problema dobra v tvorčestve Dostoevskogo. Frankfurt/M. 1960.
Das Geheimnis des Guten. Eine Dostojewskij-Interpretation. Stuttgart 1956.
- Zen'kovskij, V.: Istorija russskoj filosofii. T. 1 i 2. Paris 1948.
- Ders.: Russkie mysliteli i Evropa. Paris 1927.
- Zouboff, P.: Godmanhood as the Main Idea of the Philosophy of Vladimir Solovyev. New York 1944.



S L A V I S T I S C H E B E I T R Ä G E

(1987 - 1988)

206. Deschler, Jean-Paul: Kleines Wörterbuch der kirchenslavischen Sprache. (Wortschatz der gebräuchlichsten liturgischen Texte mit deutscher Übersetzung, Tabelle des kyrillischen Alphabets mit Angabe der Aussprache, Verzeichnis der Abkürzungen in Handschriften und auf Ikonen.) 1987. IV, 260 S.
207. Meyer, Angelika: „Sestra moja - žizn'“ von Boris Pasternak. Analyse und Interpretation. 1987. 253 S.
208. Miemietz, Bärbel: Nominalgruppen als Textverweismittel. Eine Untersuchung zum Polnischen unter Berücksichtigung des polnisch-deutschen Sprachvergleichs. 1987. 288 S.
209. Störmer, Olaf: Die altrussischen Handschriften liturgischer Gesänge in semantischer Notation als Hilfsmittel der slavischen Akzentologie. 1987. VIII, 116 S.
210. Winter, Una: Zum Problem der Kategorie der Person im Russischen. 1987. VIII, 354 S.
211. Fuchs, Ina: Die Herausforderung des Nihilismus. Philosophische Analysen zu F.M. Dostojewskijs Werk „Die Dämonen“. 1987. 314 S.
212. Slavistische Linguistik 1986. Referate des XII. Konstanzer Slavistischen Arbeitstreffens Frankfurt am Main/Riezlern 16.-19.9.1986. Herausgegeben von Gerd Freidhof und Peter Kosta. 1987. 398 S.
213. Antalovsky, Tatjana: Der russische Frauenroman 1890-1917. Exemplarische Untersuchungen. 1987. XII, 202 S.
214. Jovanović Gorup, Radmila: The Semantic Organization of the Serbo-Croatian Verb. 1987. X, 447 S.
215. Eberspächer, Bettina: Realität und Transzendenz.- Marina Cvetaevas poetische Synthese. 1987. VIII, 244 S.
216. Dohrn, Verena: Die Literaturfabrik. Die frühe autobiographische Prosa V.B. Šklovskijs.- Ein Versuch zur Bewältigung der Krise der Avantgarde. 1987. X, 242 S.
217. Kunstmann, Heinrich: Beiträge zur Geschichte der Besiedlung Nord- und Mitteldeutschlands mit Balkanslaven. 1987. 253 S.

* * *

- 0000044
218. Besters-Dilger, Juliane: Zur Negation im Russischen und Polnischen. 1988. VI, 400 S.
 219. Menke, Elisabeth: Die Kultur der Weiblichkeit in der Prosa Irina Grekovas. 1988. VI, 309 S.
 220. Hong, Gabriel: Palatalisation im Russischen und Chinesischen. 1988. X, 193 S.
 221. Kannenberg, Gudrun: Die Vokalwechsel des Polnischen in Abhängigkeit von Flexion und Derivation. Eine generative Beschreibung. 1988. 353 S.
 222. Fuchs, Ina: „Homo apostata“. Die Entfremdung des Menschen. Philosophische Analysen zur Geistmetaphysik F. M. Dostojewskijs. 1988. 802 S.
 223. Thomas, George: The Impact of the Illyrian Movement on the Croatian Lexicon. 1988. 291 S.
 224. Filonov Gove, Antonina: The Slavic Akathistos Hymn. Poetic Elements of the Byzantine Text and Its Old Church Slavonic Translation. 1988. XIII, 290 S.
 225. Eggers, Eckhard: Die Phonologie der deutschen Lehnwörter im Altpolnischen bis 1500. 1988. IX, 221 S.
 226. Srebot-Rejec, Tatjana: Word Accent and Vowel Duration in Standard Slovene. An Acoustic and Linguistic Investigation. 1988. XXII, 286 S.