

# Die Rezeption V.S. Solov'evs in Deutschland

Dissertation  
zur  
Erlangung des akademischen Grades  
Doktor der Philosophie  
in der Geschichtswissenschaftlichen Fakultät  
der Eberhard-Karls-Universität zu Tübingen

vorgelegt  
von  
Dmitrij Belkin  
aus  
Dnepropetrovsk

2000

Gedruckt mit Genehmigung der Geschichtswissenschaftlichen Fakultät der  
Universität Tübingen

Hauptberichterstatter: Prof. Dr. D. Beyrau

Mitberichterstatter: Prof. Dr. W. van den Bercken  
Prof. Dr. L. Müller

Dekan: Prof. Dr. A. Schindling

Tag der mündlichen Prüfung: 17. Mai 2000

Für Evgenij Černov und unseren Dnepropetrovsker Kreis  
mit Liebe und Dankbarkeit

Alle Gewässer durchkreuzt, die Heimat zu finden, Odysseus...  
(Избороздил океан Одиссей, устремляясь к отчизне...)  
Friedrich Schiller

... Шишков, прости:  
Не знаю, как перевести.  
(*Du wirst verzeihn,*  
*Schischkoff, mir fällt's nicht russisch ein.*)  
Aleksandr Puschkin

Шли нестройно – люди, люди, люди –  
Кто же будет продолжать за них?  
(*Ungeordnet Menschen, Menschen, immer mehr:*  
*Wer wird einst in ihren Spuren gehen?*)  
Osip Mandel'stam

## **Zur Schreibung des Namens „Solov’ev“.**

Es gibt viele Schreibweisen, die in verschiedenen Phasen der Rezeption vorkommen: Ssolovjeff, Solovjeff, Solovioff, Solovjew, Ssolowjew, Solowjew usw. Wenn es sich um ein Zitat handelt, dann zitiere ich so, wie es im entsprechenden Text steht. Ansonsten schreibe ich **„Solov’ev“**, wie es nach „wissenschaftlicher Transliteration“ geschrieben werden muß und wie es heute üblich ist.

# Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	5
1.1 Die Begründung des Themas. Der Gegenstand der Untersuchung. Die Aufgaben der Arbeit.....	5
1.2 Zum Verständnis von Rezeption.....	10
1.3 V.S.Solov'ev: Sein Leben und sein Werk.....	14
1.4 Die wichtigsten Tendenzen der Rezeption Solov'evs in seiner Heimat.....	18
1.5 Deutsche Rezeption Solov'evs und Berdjajevs: vergleichende Aspekte.....	29
2. 1900 - 1922: Bekanntwerdung, Fragestellungen.....	33
2.1 Allgemeine Charakteristik der ersten Periode der Rezeption Solov'evs in Deutschland. Die Zusammenfassung der Solov'ev -Veröffentlichungen aus dieser Zeit.....	33
2.2 Zwischen Rußland und Deutschland: Fedor Stepun über Solov'ev.....	44
2.2.1 Das Leben Stepuns.....	44
2.2.2 Die allgemeine Darstellung der Solov'ev -Werke von F.Stepun.....	46
2.2.3 Die Analyse der Geistesgeschichte Vorsolov'evschen Rußlands in den Werken von Stepun.....	48
2.2.4 Die Ideenentwicklung von Fedor Stepun: Vom Badener Neukantianismus zur russischen Philosophie.....	50
2.2.5 Das Bild Solov'evs bei F. Stepun.....	54
2.3 T.G.Masaryk und seine kritische Wahrnehmung Solov'evs.....	59
2.3.1 Zur Biographie Masaryks.....	59
2.3.2 Das Werk Masaryks: „Das geglückte Produkt eines Scheiterns an Dostoevskij“?.....	60
2.3.3 Solov'ev bei Masaryk: Ein zerrissener Mensch und ein zerrissener Denker.....	61
2.3.4 Die innere Skepsis Solov'evs als eine Folge des Nihilismus im russischen Denken. Kritik des Mystizismus Solov'evs.....	63
2.3.5 Die methodologischen Prämissen und die Ideenwelt Masaryks im Lichte seiner Analyse der russischen Geistesgeschichte.....	65
2.3.6 Einzelne Aspekte der Weltanschauung Solov'evs in der Interpretation Masaryks.....	68
2.4 Das anthroposophische Bild des russischen Denkers.....	75
2.4.1 Eine Charakteristik der Anthroposophie.....	75
2.4.2 Die Vorstellungen von einem „großen Einsamen“.....	77
2.4.3 Die vierbändige Ausgabe ausgewählter Werke Solov'evs.....	80
2.4.4 Andrej Belyj: Eine russische Betrachtung der „anthroposophischen“ Seite bei Solov'ev.....	83
2.4.5 Solov'ev durch die anthroposophische „Brille“ gesehen: Die Dominanz des Gnostisch-Mystischen.....	87
2.5 Bilanz.....	95
3. 1923 - 1953: Die Polarisierung der Rezeption.....	100
3.1 Die wichtigsten Veröffentlichungen aus dieser Zeit.....	100
3.2 L.Kobylnskij-Ellis über Solov'ev.....	109
3.2.1 Die Periodisierung der Ideenbiographie von Kobylnskij-Ellis: von der Anthroposophie zum Katholizismus.....	109
3.2.2 Solov'ev bei Ellis: Ein „Verkünder der Weltenwende“.....	112
3.2.3 Der Sammelband „Monarchia Sancti Petri“.....	113
3.2.4 Solov'ev und die russischen Schriftsteller und Philosophen in den Werken von Ellis.....	116
3.2.5 Solov'ev und die Idee des „geistigen Rittertums“.....	118
3.3 Die Analyse der Geschichtsphilosophie Solov'evs: Sacke, Koževnikov.....	121
3.3.1 Solov'ev im Lichte der Historismusdebatte.....	121
3.3.2 Das Leben von Georg Sacke.....	122
3.3.3 Sacke und die „Sinnggebung der russischen Geschichte“.....	123
3.3.4 Solov'ev und die russische Geschichtsphilosophie in der Interpretation von Sacke.....	125
3.3.5 Die ethischen Konstruktionen in der Weltanschauung eines Historikers. Kritik des Utopismus Solov'evs.....	129
3.3.6 Die deutschen Einflüsse auf Solov'ev.....	131
3.3.7 Die Auseinandersetzung Sackes mit der vorherigen Rezeption Solov'evs.....	132
3.3.8 Die Etappen des Lebens von A.Koževnikov (Kojève).....	134
3.3.9 Solov'ev als ein Phänomen der russischen Geistesgeschichte. Die Analyse der Geschichtsphilosophie Solov'evs durch Koževnikov.....	135

3.3.10 Die Solov'ev-Werke von Sacke und Koževnikov in der Einschätzung von D. Čiževskij .....	137
3.4 Frühe katholische Rezeption Solov'evs .....	139
3.4.1 Das katholische Rußlandbild in Deutschland .....	139
3.4.2 Die Wirkung Solov'evs auf dieses Bild. Der Unionsgedanke .....	141
3.4.3 Der Sammelband „Christi Reich im Osten“ als Mittelpunkt des frühen katholischen Interesses an Solov'ev .....	143
3.5 Anfänge der protestantischen Rezeption Solov'evs. Fritz Lieb .....	147
3.5.1 Das Leben und die Ideen von Fritz Lieb. Der Einfluß L. Šestovs .....	147
3.5.2 Das Šestovsche Bild Solov'evs: Zwischen der Vernunft und der Offenbarung .....	150
3.5.3 Die Ideen Liebs bezüglich Solov'evs: Zur Rolle der „Drei Gespräche“ .....	153
3.5.4 Solov'ev beim späten Lieb .....	156
3.6 Die Fortsetzung der katholischen Rezeption: Vl.Szylkarski, Fr.Muckermann, K.Pfleger, B.Schultze ...	158
3.6.1 Solov'ev-Werke Szylkarskis als eine Vorarbeit zur Gesamtausgabe .....	158
3.6.2 Die Periodisierung des Werkes von Solov'ev bei Vl.Szylkarski .....	160
3.6.3 Das Thema des Messianismus. Der Weg Solov'evs zur Kirche Sancti Petri .....	162
3.6.4 Die Begegnung zwischen Russland und dem Abendland: Das Buch Fr.Muckermanns über Solov'ev .....	166
3.6.5 Die Reaktion Muckermanns auf die bisherige deutsche Rezeption Solov'evs .....	168
3.6.6 Karl Pflegers Beschäftigung mit Solov'ev .....	170
3.6.7 Solov'ev beim Bernhard Schultze: Der Drang nach einem „ökumenischen Christentum“ .....	172
3.7 Bilanz .....	176
4. 1953 - 1980: Die entscheidende Periode .....	181
4.1 Bibliographische Einführung in die Periode .....	181
4.2 Solov'ev und der katholische Ökumenismus. Erich Przywara und Hans Urs von Balthasar über Solov'ev .....	188
4.2.1 Katholischer Ökumenismus als Problem .....	188
4.2.2 Erich Przywaras „typologische Anthropologie“ und die Rolle Solov'evs dabei .....	191
4.2.3 Die „Aufgaben der katholischen Philosophie der Zeit“: Hans Urs von Balthasars Bild Solov'evs .....	194
4.3 Ernst Benz und das Thema der „russischen Endzeiterwartung“ .....	200
4.3.1 Zur Biographie von Ernst Benz .....	200
4.3.2 Solov'ev und Jung-Stilling: Russische Geistesgeschichte und deutsche Erweckungsbewegung .....	201
4.4 Ludolf Müller über Vladimir Solov'ev .....	209
4.4.1 Im Zentrum der deutschen Rezeption: Geschichte der Beschäftigung Müllers mit Solov'ev .....	209
4.4.2 Das Thema der Eschatologie und der Periodisierung des Werkes von Solov'ev .....	214
4.4.3 Die Frage nach der konfessionellen Zugehörigkeit Solov'evs. Polemik gegen Vl.Szylkarski .....	219
4.4.4 Der späte Schelling und Solov'ev in der Interpretation von L.Müller .....	224
4.4.5 Solov'ev und Deutschland .....	226
4.5 Die Deutsche Gesamtausgabe Solov'evs: Geschichte und Bedeutung .....	228
4.6 Solov'ev und europäische Philosophen der ersten Hälfte des 20.Jahrhunderts .....	251
4.6.1 K.Truhlar: Solov'ev und Teilhard de Chardin .....	251
4.6.2 H.Dahm: Solov'ev und Max Scheler .....	252
4.6.3 J.Sternkopf: Solov'ev und Nicolai Hartmann .....	258
4.7 Armin Knigge: Solov'ev in der Geschichte des russischen Symbolismus .....	264
4.8 „Er ist Anwalt der Freiheit als Denker der Freiheit“: Das Bild Solov'evs bei Ludwig Wenzler .....	270
4.8.1 Das Geschehen der Freiheit und die Problematik des Bösen bei Solov'ev .....	270
4.8.2 Die methodische Einstellung Wenzlers .....	272
4.8.3 Der Vergleich der „Wahrheitsanalyse“ bei Solov'ev mit der bei E.Husserl .....	274
4.8.4 Die Evolution der ethischen Vorstellungen Solov'evs .....	276
4.9 Bilanz .....	279
5. 1981 - 1999: Die neuesten Tendenzen .....	283
6. Schluß .....	311
7. Literaturverzeichnis .....	320
7.1 Quellenverzeichnis .....	320
7.1.1 Verzeichnis der zitierten Ausgaben der Werke Solov'evs in der chronologischen Reihenfolge .....	320
7.1.2 Zitierte Literatur über Solov'ev .....	323
7.2 Sekundärliteratur .....	336
8. Deutsche Solov'ev- Bibliographie: Eine Fortsetzung .....	350

# 1. Einleitung

## 1.1 Die Begründung des Themas. Der Gegenstand der Untersuchung. Die Aufgaben der Arbeit

Der Anfang der 90-er Jahre, der mit stürmischen politischen Ereignissen in Rußland und Deutschland zusammenfiel, wurde für diese Länder auch eine Zeit der Bilanzierung der intellektuellen Beziehungen im Laufe des 20. Jahrhunderts. Eine der wichtigsten Komponenten dieser Beziehungen ist die „russische Philosophie“ oder das „russische Denken“.

Dabei muß betont werden, daß sowohl die eine als auch die andere Seite heute immer noch vor allem eine heuristische Funktion erfüllt: Die russischen Forscher schicken den russischen Leser zu den „Wurzeln“, ins „Land der Dichter und Philosophen“ - nach dem Deutschland der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, indem sie demonstrieren, wie sich aufgrund des deutschen philosophischen Instrumentariums die weltanschaulichen und methodologischen Grundlagen der ersten russischen Philosophen formierten. „Der deutsche Komplex der Slawophilen“, „Kant angesichts der russischen religiösen Metaphysik“, „Der russische Schellingianismus“ u.a. Titel sind die Bestätigung dafür.<sup>1</sup> Sie zeigen eine gewisse Einseitigkeit: Was haben „wir“ von „ihnen“ gelernt, worin bestand „ihr“ Einfluß auf „uns“, und wie haben „wir“, die um die Suche nach der „nationalen Identität“ besorgt sind, versucht, diesen Einfluß wahrzunehmen, zu adaptieren und vor allem zu überwinden? Deutsche Erforscher der russischen Philosophie, deren Methode „Objektivismus, wenn sie so wollen - Positivismus“ (V.Malachov) ist, beschäftigen sich auf den ersten Blick mit nichts anderem, als der „ruhigen Besprechung des Gegenstandes, ohne in die Extreme zu geraten, in die der ideologisch engagierte Forscher so leicht geraten kann.“<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl.: Peskov, A.: Nemeckij kompleks slavanofilov. - In: Voprosy filosofii (1992) 8, S. 105 - 120.; Achutin, A.: Sofija i čert (Kant pered licom ruskoj religioznoj metafiziki). - In: Šarov, A. (Hrsg.): Rossija i Germanija. Opyt filosofskogo dialoga. - Moskva: Nemeckij kul'turnyj centr im. Goethe, Medium 1993, S. 207 - 247.; Pustarnakov, V. (Hrsg.): Filosofija Šellinga v Rossii. - St.Peterburg: Izdatel'stvo Russkogo Christianskogo gumanitarnogo instituta 1998. u.a.

<sup>2</sup> Malachov, V.: Russkaja duchovnost' i nemeckaja učenost'. O nemeckich issledovanijach istorii ruskoj mysli. - In: Rossija i Germanija: Opyt filosofskogo dialoga, S. 97 - 98. (Die Erstveröffentlichung dieses Artikels von V.Malachov in: Voprosy filosofii (1993) 5, S. 111 - 114).



Die Vorstellung von einer fehlenden „ideologischen Engagiertheit“ könnte zu einer „abgestumpften“ Behandlung der „russischen Geistigkeit“ und der „deutschen Wissenschaftlichkeit“ führen, bei der die erste automatisch nur in das Objekt der Erforschung für die zweite verwandelt wird, was, meiner Meinung nach, eine sehr interessante kulturelle und historische Situation verarmen würde, die Situation des Dialogs der beiden großen Kulturen.<sup>3</sup>

Wenn man auf dieser „Dialogposition“ bleibt, so erscheint die Frage des Rückeinflusses nicht provokativ, und das Moment der Selbsterkenntnis gewinnt an Bedeutung. Genau dieses Moment spielt eine entscheidende Rolle für die Gelehrten in Deutschland, die sich mit dem Leben und Werk eines der größten russischen Denker, Vladimir Sergeevič Solov'evs (1853 - 1900), beschäftigen, und genau dies wird neben dem deutschen Bild des Philosophen im Mittelpunkt dieser Arbeit stehen, die der Rezeption von Solov'ev in Deutschland gewidmet ist. Wenn man ein populäres Klischee benutzt, so kann man sagen, daß es eine Arbeit nicht über die „russische Seele“, sondern über die „deutsche Seele“ ist.

„Die Rezeption V.Solov'evs in Deutschland“: Jedes dieser Worte enthält eine Menge von Bedeutungen und Vorstellungen. Aber diese Menge ist nicht endlos und muß bezüglich des Themas eingegrenzt werden. So stellt sich zunächst die Frage: Was heißt „in Deutschland“? In den Grenzen Deutschlands? Im deutschsprachigen Raum? Dann aber müßten unvermeidlich auch Österreich und die Schweiz „teilnehmen“. Die Werke über Solov'ev, die von Deutschen geschrieben wurden? Dann blieben notwendig sehr viele Arbeiten von Russen unberücksichtigt, die in Deutschland gearbeitet oder auf Deutsch publiziert haben, oder das große Werk T.G. Masaryks über die russische Philosophie. Mir scheint, daß hier die Sprache der Veröffentlichung (Deutsch) und die Publikation vor allem in Deutschland (aber auch die in der Schweiz, in Österreich, in Italien oder in den Baltischen Republiken auf Deutsch veröffentlichten Solov'ev-Werke werden hier aktiv benutzt) das Kriterium sein müßten. Es wird sich selbstverständlich auch um die Übersetzungen aus dem Russischen und aus anderen Sprachen handeln: Sowohl der Werke von V.Solov'ev als auch der Werke über ihn. Der Stoff ist umfangreich und Vollständigkeit kann und

---

<sup>3</sup> Für diesen Dialog hat übrigens der hier zitierte Vladimir Malachov mit seinen Übersetzungen der Werke von H.G.Gadamer ins Russische und mit seinen Artikeln über die russische Philosophie in deutscher Sprache viel beigetragen.

darf nicht zum Hauptkriterium werden.<sup>4</sup> Ein wichtiges Kriterium wird die Auswahl der Quellen sein, die dem methodologischen Standpunkt dieser Arbeit entspricht.

Das Objekt der Untersuchung ist die Rezeption des russischen Philosophen V.S.Solov'ev in Deutschland.

Der Gegenstand der Arbeit kann auf zwei Ebenen betrachtet werden: 1) auf der „empirischen“ Ebene. Hier wird der Prozeß der Rezeption im engeren, „bibliographischen“ Sinne des Wortes erforscht, d.h. die Geschichte der Veröffentlichungen der Texte über und von Solov'ev; 2) auf der „theoretisch-weltanschaulichen“ Ebene. Hier wird die Beziehung von Wissenschaftlern und Nichtwissenschaftlern zum Werk Solov'evs betrachtet, im Lichte ihrer eigenen weltanschaulichen und wissenschaftlichen Positionen, die „Wandlungen“ des Bildes Solov'evs in Deutschland und die Dynamik, die von der Gegenüberstellung des Werkes Solov'evs und seiner Rezipienten bestimmt wird. Dementsprechend ist das Ziel der Untersuchung folgendes: Die Bestimmung der Rolle, die das Studium des Werkes von Solov'ev für die Entwicklung der Wahrnehmung dieses Philosophen aber auch des russischen Denkens durch Repräsentanten des intellektuellen und geistigen Lebens in Deutschland gespielt hat.

Daraus folgen die Aufgaben der Arbeit: 1) Die Darlegung der eigenen Version der Periodisierung der Rezeption Solov'evs in Deutschland aufgrund des konkreten Materials; 2) die Rekonstruktion der Kernideen der Konzepte der wichtigsten Rezipienten Solov'evs; 3) der Versuch, die Veränderungen des Bildes Solov'evs in Deutschland zu erfassen, was gleichzeitig bedeuten kann, mit Hilfe der deutschen Tradition der Erforschung des Denkers, das Werk von Solov'ev an den ihm angemessenen Ort zu stellen. Die Hierarchie von Aufgaben entspricht der Natur dieser Arbeit, die Elemente der Historiographie (im Sinne der Geschichte der Geschichtswissenschaft) und der Ideengeschichte vereinigt.

Die Untersuchung hat eigentlich noch eine Aufgabe, nämlich die Systematisierung der wichtigsten deutschen Werke von und über Solov'ev. Davon, von ihrem „rezeptiven“ Charakter, hängt auch die Quellensituation dieser Arbeit ab: Die Quellen und die Sekundärliteratur fallen hier oft zusammen und unterscheiden sich

---

<sup>4</sup> Alle Werke von und über Solov'ev, die in Deutschland bzw. auf Deutsch erschienen sind, können hier natürlich nicht behandelt, sogar nicht erwähnt werden. Die vollständigen Angaben sind entweder in den Bibliographien zu finden, auf die ich unten verweise, oder (was die aktuellen Veröffentlichungen betrifft) in der Bibliographie zu dieser Arbeit.

nur dort, wo verschiedene Literatur entweder für die methodologische Begründung dieses oder jenes Problems oder als Beleg für die ideengeschichtlichen Hintergründe eines jeweiligen Autors oder einer Richtung benutzt wird. Ansonsten dienen mir die Übersetzungen der Werke Solov'evs als Quellen, genauso wie die Monographien oder die Arbeiten anderer Art über Solov'ev. So ist auch zu erklären, daß hier Werke einiger Autoren (z.B. die von L.Müller oder von E.Benz) teils zu den Primärquellen, teils zur Sekundärliteratur gehören.

Es gab bis jetzt noch keine spezielle Untersuchung zur Rezeption Solov'evs in Deutschland mit Ausnahme zweier kurzen Artikel, die von Ludolf Müller und Grzegorz Przebinda stammen und interessanterweise auf Russisch und Französisch erschienen sind.<sup>5</sup> Das Thema wird natürlich in vielen Solov'ev-Monographien angesprochen, aber eher als Teil der notwendigen akademischen Arbeitsweise (Literaturübersicht in der Einführung). So kann man sagen, daß die deutsche Rezeption Solov'evs in dieser Arbeit zum ersten Mal ausführlich behandelt wird.

Ganz anders verhält es sich dagegen mit der Geschichte der Rezeption Dostoevskijs in Deutschland. Der Verfasser einer der letzten Monographien über die Rezeption Dostoevskijs in Deutschland und in Amerika konnte mit vollem Recht schreiben: „Dostoevskij war sowohl in Deutschland wie in den USA, besonders in der Zeit von 1900-1930 einer der meistgelesenen ausländischen Autoren der Epoche. Sein Werk lag hier wie da fast vollständig übersetzt vor. Er inspirierte Schriftsteller und Künstler, beschäftigte Geistliche und Politiker, Psychologen, Sozialwissenschaftler und Juristen. Sein Werk schien, das beweisen die Rezeptionsgeschichten, besonders geeignet zu sein, es vielseitig zu interpretieren, und veranlaßte viele, in Dostoevskij ihre eigenen Visionen, Träume, Vorstellungen individueller und gesellschaftlicher Art, aber auch Befürchtungen und Ängste wiedergespiegelt zu sehen.“<sup>6</sup> Schon aus diesem Zitat ergibt sich, daß es sich um eine Rezeption unter verschiedenen Gesichtspunkten handelte, die entsprechend untersucht werden kann: Man könnte einerseits eine Geschichte der Dostoevskij-Veröffentlichungen und der Untersuchungen seiner Werke verfolgen; andererseits

---

<sup>5</sup> Müller, Ludolf: Germanija interesuetsja Solov'evym. - In: Logos (1976) 1 - 4, S. 85 - 88.; Przebinda, Grzegorz: L'accueil fait a la pensee de Vladimir Solov'ev en Allemagne et dans les pays germanophones 1889 - 1953.- In: Cahiers du Monde russe et sovietique, XXIX (juillet-decembre 1988) 3 - 4, pp. 427 - 446.

<sup>6</sup> Kleßmann, Stefan: Deutsche und amerikanische Erfahrungsmuster von Welt. Eine interdisziplinäre, kulturvergleichende Analyse im Spiegel der Dostojewskij-Rezeption zwischen 1900 und 1945. - Regensburg:

könnte man die Spuren des Einflusses des russischen Schriftstellers z.B. in Werken der deutschen Schriftsteller des 20. Jahrhunderts untersuchen, indem ein Schriftsteller, der vielleicht keinen speziellen Dostoevskij-Text geschrieben hat, Gegenstand der Erforschung sein könnte. Mit William J.Dodd kann man sagen, daß die Rezeption Dostoevskijs zumindest bis 30-er Jahren ein „Paradigma des deutschen Rußlandbilds“ gewesen sei.<sup>7</sup>

Mit der deutschen Rezeption Solov'evs sieht alles anders und „leichter“ aus: Zweifellos hat sein Werk bestimmte intellektuelle und konfessionelle Richtungen beeinflußt, worüber hier noch zu reden sein wird, aber die Vertreter dieser Richtungen mußten sich unbedingt über Solov'ev „äußern“, wenn sie diesen Einfluß „bekennen“ wollten. So kann man schon im voraus sagen, daß die deutsche Rezeption Solov'evs eine „individuelle“ Geschichte blieb und bleibt, die keine breitere Wirkung gefunden hat, welche vielleicht soziologisch untersucht werden könnte. Das ist aber, was nicht weniger wichtig ist, die Geschichte bestimmter Persönlichkeiten, die sich auf das Werk Solov'evs bezogen, und der Ideen, die nicht konstant blieben, sondern sich von Generation zur Generation wandelten, und mit ihnen zusammen änderte sich auch das Bild Solov'evs in Deutschland.<sup>8</sup> Von diesem Charakter des Themas hängt auch die Struktur dieser Arbeit und ihre methodologische Einstellung ab, vor allem das Verständnis von Rezeption.

Neben der Einführung und dem Schlußteil, in welchem die Bilanz gezogen wird, besteht die Arbeit aus vier Teilen, die meiner Periodisierung der deutschen Rezeption Solov'evs entsprechen. Der zweite Teil der Dissertation umfaßt die frühere Zeit der Rezeption (1900 - 1922), das „Bekanntwerden“, und die wichtigsten Ideen der Anfangszeit, die dann von der darauffolgenden Rezeption aufgenommen wurden. Die Periode wird von einer vierbändigen Ausgabe Solov'evs gekrönt.<sup>9</sup> Der

---

S.Roderer Verlag 1990, S. 15 - 16.; (In diesem Buch befinden sich auch bibliographische Angaben zur Rezeption Dostoevskijs in Deutschland).

<sup>7</sup> Vgl.: Dodd, William J.: Ein Gottträgervolk, ein geistiger Führer - Die Dostoevskij - Rezeption von der Jahrhundertwende bis zu den zwanziger Jahren als Paradigma des deutschen Rußlandbilds. - In: Keller, Mechthild (unter Mitarbeit von Karl-Heinz Horn) (Hrsg.): Russen und Russland aus deutscher Sicht. 19. und 20. Jahrhundert: Von der Bismarckzeit bis zum Ersten Weltkrieg. - München: Fink 2000, S. 853 - 865. (= West-östliche Spiegelungen. (Wuppertaler Projekt unter der Leitung von Lew Kopelew). Reihe A, Band 4.).

<sup>8</sup> Solov'ev blieb und bleibt in Deutschland der meistrezipierte russische Philosoph. Außer ihm wurde vor allem Nikolaj Berdjaev rezipiert. Über einige vergleichenden Aspekte der deutschen Rezeption Solov'evs und Berdjaevs s. das besondere Kapitel in der Einführung. Darüber hinaus wurden Werke von L.Šestov, S.Bulgakov, S.Frank, P.Florenskij in deutscher Sprache publiziert.

<sup>9</sup> Vgl.: Solov'ev, Vladimir: Ausgewählte Werke. Aus dem Russischen von Harry Köhler. Bd. 1 - 4. - Stuttgart: Der kommende Tag 1921 - 1922.

der dritte Teil der Arbeit behandelt die zweite Periode der Solov'ev-Rezeption (1923 - 1953), die dreißig Jahre, während denen (mit einer etwa zehnjährigen Unterbrechung (1936 - 1946)) die wichtigsten Themen und Sujets von deutschen Philosophen und Historikern, von den russischen Emigranten, aber vor allem von katholischen und evangelischen Theologen angesprochen wurden, die die Reaktion der Erforscher Solov'evs während der dritten der von mir unterschiedenen Perioden (1953 - 1980) hervorrief. Diese Periode, die im vierten Teil dieser Arbeit behandelt wird, ist vor allem durch das Erscheinen des wichtigsten Produktes der deutschen Rezeption Solov'evs, der Deutschen Gesamtausgabe seiner Werke, gekennzeichnet.<sup>10</sup> Und schließlich skizziere ich im fünften Teil der Arbeit die Tendenzen der letzten zwanzig Jahre der deutschen Rezeption Solov'evs. Jedem Teil wird eine bibliographisch-inhaltliche Einführung vorausgeschickt, in der ich die wichtigsten Veröffentlichungen der jeweiligen Periode erwähne, bzw. ihre prägenden Gedanken knapp darlege. Den eigentlichen Inhalt der Teile machen die Kapitel aus, die eine Behandlung der, meiner Meinung nach wichtigsten Rezipienten, bzw. der intellektuellen oder konfessionellen Richtungen, mit dem Werk Solov'evs enthalten. Zum Schluß jedes Teils fasse ich die Tendenzen der jeweiligen Periode der Rezeption zusammen.

## 1.2 Zum Verständnis von Rezeption

Das Verständnis von „Rezeption“, das im Zentrum dieser Untersuchung steht, ist mit der „geradezu triumphalen Rückkehr“ der „Subjekte“ in die Geisteswissenschaften verbunden. „Subjekte kehren zurück“: „<...> Zum einen die historisch-konkreten Akteure an ihren jeweiligen, historisch-konkreten Ort - zugleich aber auch die konkreten Beobachter und Interpreten, die Historiker mit ihrem jeweils spezifischen Deutungshorizont, mit ihren lebensweltlich bedingten Erfahrungen, Wahrnehmungen und Vorurteilen, in denen man nun wieder geneigt ist, nicht mehr nur störende Interferenzen wahrzunehmen, sondern eher das kreative und

---

<sup>10</sup> Vgl.: Solowjew, Wladimir: Deutsche Gesamtausgabe der Werke. Hrsg. v. Wladimir Szykarski (seit 1966: Hrsg. v. Wladimir Szykarski(†), Wilhelm Lettenbauer und Ludolf Müller), Bd. I - VIII und Ergänzungsband: Solowjews Leben in Briefen und Gedichten. Hrsg. v. L.Müller und I.Wille. - Freiburg i.Br., München: Wewel 1953 - 1980. (Im Weiteren - DGA).

erkenntnisfördernde Potential <...>“. <sup>11</sup> Die Entdeckung dieses Potentials bei den Wissenschaftlern, Schriftstellern, Denkern, die sich dem Studium des Werks von Vladimir Solov'ev gewidmet haben, ist ein wichtiges Anliegen dieser Arbeit. Es ist wichtig, den Ausgangspunkt, sozusagen „das Bleibende“ bei Solov'ev in den Konzeptionen seiner deutschen Interpreten zu finden, das, was von den Vertretern der „Ideengeschichte“ „unit-ideas“, „Ideeneinheiten“ genannt wird. <sup>12</sup> Diese „Ideeneinheiten“ befinden sich aber nicht in einem „luftleeren Raum“. <sup>13</sup>

Die Frage nach der historischen Wirksamkeit bestimmter Ideen war Gegenstand der Diskussionen der letzten fünfzehn Jahre über die Charakteristika der „immanenten Ideengeschichte“, wie sie von A.O.Lovejoy konzipiert wurde. An dieser Stelle soll nur dargelegt werden, was sich auf Probleme der „Rezeption“ bezieht. <sup>14</sup> Nachfolgern von A.O.Lovejoy wurde deutlich, daß Ideen nicht nur miteinander, sondern auch mit anderen „Entitäten“ in Verbindung zu setzen seien. Dazu kam noch ein funktionaler Aspekt: die Frage nach der Effektivität von Ideen.

---

<sup>11</sup> Oexle, O.G.: Geschichte als historische Kulturwissenschaft. - In: Hardtwig, W., Wehler, H.-U.: Kulturgeschichte heute.- Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996, S. 15. (= Geschichte und Gesellschaft. Sonderheft 16).

<sup>12</sup> Lovejoy, A.O.: Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens.- Frankfurt-am-Main: Suhrkamp 1985. (Besonders S. 11 - 36.). Lovejoy schreibt, daß sich die Ideengeschichte vor allem für die Prozesse gegenseitiger Beeinflussung bestimmter geschichtlicher Faktoren interessiere und so dazu beitrage, „Breschen in die Mauern zu schlagen“, welche zwischen Forschungsbereichen aufgeschlagen worden seien. Vgl.: Lovejoy, Die große Kette, S. 27.

<sup>13</sup> Vgl. die Selbstanalyse eines der bedeutendsten Ideenhistorikers dieses Jahrhunderts, Isaiah Berlin (1909 - 1997): „Wenn man sich für Ideen interessiert und diese Ideen einem etwas bedeuten, dann muß man sich auch für ihre Geschichte interessieren, denn Ideen sind keine Monaden, sie entstehen nicht im leeren Raum, sie stehen in Verbindung mit anderen Ideen, Überzeugungen, Lebensformen, Anschauungen - solche Anschauungen <...> prägen die Menschen, ihr Handeln und ihr Empfinden genauso, wie materielle Faktoren und der historische Wandel dies tun“. In: Isaiah Berlin, Ramin Jahanbegloo: Den Ideen die Stimme zurückgeben. Eine intellektuelle Biographie in Gesprächen. Aus dem Englischen von Rainhard Kaiser. - Frankfurt a.M.: Fischer 1994, S. 41.

<sup>14</sup> Die literaturwissenschaftlichen Aspekte der Rezeption wurden u.a. in dem von Rainer Warning herausgegebenen Sammelband „Rezeptionsästhetik“ besprochen: Warning, R. (Hrsg.): Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis. - München: Fink Verlag 1994. Diese Aspekte können im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht ausführlich behandelt werden. Hier ist aber anzumerken, daß die von den Autoren des erwähnten Sammelbandes angesprochenen Themen der literaturwissenschaftlichen Diskussion der letzten Jahre, auch für diese Arbeit relevant sind, und für den Aufbau und das Vokabular der Dissertation miteinbezogen werden. Zu diesen Themen zählen folgende: 1) Die „Wiederentdeckung des Lesers“; 2) Eine „historisch-soziale Fundierung der Werk-Leser-Beziehung“ (Definiert von G.Bollenbeck in seinem Artikel „Rezeption“ in der „Europäischen Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften“, Hrsg. v. H.J.Sandkühler, Bd. 4., S. 141.); 3) Die Wechselbeziehungen zwischen der empirischen Rezeptionsforschung und der Literaturwissenschaft; 4) Die Vorstellungen vom Kunstwerk als einem „autonomen Zeichen“, und die Rolle der historischen und der ästhetischen „Normen“ jeweiliger Epochen dabei ; 5) Das Motiv der Geschichtlichkeit des Verstehens, die zu einem hermeneutischen Prinzip erhoben wird; 6) Das Thema der Wirkungsgeschichte eines Werkes, die in der Abhängigkeit von der aktiven Leistung des Rezipienten betrachtet wird. Vgl. dazu folgende Artikel aus dem Sammelband „Rezeptionsästhetik“: Warning, R.: Rezeptionsästhetik als literaturwissenschaftliche Pragmatik. S. 9 - 42.; Vodička, F.: Die Rezeptionsgeschichte literarischer Werke. S. 71 - 84.; Gadamer, H.-G.:

„Ideenhistoriker“ plädierten immer mehr für eine Verwendung von sozialwissenschaftlichen (z.B. statistischen) Methoden. Sie wollten untersuchen, inwieweit sich Ideen als Gemeingut im kollektiven Denken der Gesellschaft einbürgern, inwieweit sie wirksam sind. Man fragte immer öfter nach den materiellen Bedingungen der Entstehung von Ideen. Man strebte danach, die Ideen in einem breiteren gesellschaftlichen Kontext zu betrachten.<sup>15</sup> Die Sozialgeschichte von Ideen, die ohne Zweifel eine Alternative für die „impressionistisch“ orientierte frühere Geistesgeschichte darstellte, ist aber nicht auf alle Bereiche der Geistesgeschichte anwendbar. Auch die Sozialgeschichte der Ideen neige dazu, „Ideen, Bewußtseinsstrukturen oder „Mentalitäten“ als relativ unproblematische Einheiten aufzufassen und nicht zu fragen, wie sie in Texten oder im aktuellen Sprachgebrauch wirken.“ Auch sie konzentrierte sich auf die Ursachen von Ideen und erforschte deren Einfluß auf die Geschichte: „Das kann zu der Überzeugung führen, nur solche Faktoren seien erforschenswert, die schon zu ihrer Zeit gesellschaftlich einflußreich oder wirksam waren, so daß die Historiographie nicht mehr gezwungen wäre, bedeutende Impulse der Vergangenheit aufzudecken, die seinerzeit „verpufft“ sein können.“<sup>16</sup>

Für die Untersuchung der Rezeption Vladimir Solov'ev in Deutschland bietet sich daher eher der Ansatz Dominik La Carpa an. Seine Untersuchung des Lesens und Interpretierens von „großen Texten“ einer bestimmten Tradition geht von der Frage aus, ob im Übergang von einem Urteil, das dem Werk seine „Größe“ bescheinige, zum Diskurs, der es interpretiere, nicht „etwas auf der Strecke“ bleibe?<sup>17</sup> Im Falle der Rezeption Solov'evs in Deutschland ist diese Frage um so interessanter, als das Urteil über die Größe des Denkers und seines Werks in der einen Kultur, - der russischen - gefaßt, und in einem anderen kulturellen Diskurs interpretiert bzw. nachgeprüft wurde.

„Rezeption“ wird hier vor allem als Verhältnis zwischen einem „Text“ (dem Werk Solov'evs) als einer Ausgangsposition, einem „Urtext“, und seinen

---

Wirkungsgeschichte und Applikation. S. 113 - 125.; Jauß, H.R.: Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft. S. 126 - 162.

<sup>15</sup> Vgl.: Hahn, M.: Ideengeschichte und ideelle Gesellschaftsgeschichte. - In: Sandkühler, J. (Hrsg.): Ontologie, Epistemologie und Methodologie.- Bremen 1991, S. 94 - 129. (= Ergebnisse aus einem Forschungsprogramm zu philosophischen Voraussetzungen wissenschaftlicher Theoriebildung. Band 11.)

<sup>16</sup> La Carpa, Dominik: Geistesgeschichte und Interpretation.- In: La Carpa, Dominik., Kaplan, Steven L. (Hrsg.): Geschichte denken. Neubestimmungen und Perspektiven moderner europäischer Geistesgeschichte. Aus dem Amerikanischen v. Hans Günter Holl. - Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag 1988, S. 53.

verschiedenartigen relevanten „Kontexten“ (den Interpretationen, Rezipienten bzw. Gruppen von Rezipienten in Deutschland) verstanden.<sup>18</sup> Dabei sollen an verschiedene Perioden der Rezeption unterschiedliche Fragen gestellt werden. Was die „allgemeingültigen“ Problembereiche der Rezeption anbelangt, so spielen für mich folgende Schwerpunkte eine dominierende Rolle: 1) Die Lebens- und Ideenentwicklung der jeweiligen Interpreten Solov'evs (besonders was die früheren Phasen betrifft); 2) Ihre allgemeine Sicht der russischen Geistesgeschichte (bzw. des russischen Denkens); 3) Das Bild Solov'evs und einzelne Aspekte seiner Weltanschauung, die bei den späteren Autoren angesprochen werden. Das betrifft solche Motive wie die Periodisierung des Lebens und Werkes von Solov'ev und die Hervorhebung der jeweiligen Periode, seine Geschichts- und Religionsphilosophie, das Thema des Deutschen bei dem russischen Philosophen, seine konfessionelle Zugehörigkeit.

Ich bin mir bewußt, daß bei einem solchen Verständnis von Rezeption die Frage nach der „kommunikationsgeschichtlichen Fundierung“ (W.Hardtwig, H-U.Weehler) der behandelnden „Diskurse“ auftaucht. Meine Analyse dieser „Diskurse“ will mehr als „nur eine quantitativ auf breiterer Basis arbeitende Ideengeschichte alten Zuschnitts“ sein.<sup>19</sup> Die Arbeit soll „Solov'ev-orientiert“ bleiben, aber ich möchte zeigen, wie die gesellschaftlichen, kulturellen und wissenschaftlichen Prozesse in Deutschland und in Rußland nicht nur das Leben und Schaffen der Interpreten Solov'evs, sondern vor allem die Textinterpretationen, das Bild Solov'evs bedingt haben. Manche historischen und ideengeschichtlichen Ereignisse müssen im Falle der Rezeption Solov'evs buchstäblich „entziffert“ werden. Denn bei Rezipienten werden sie bei weitem nicht so „offen“ präsentiert, wie es z.B. bei der Analyse mancher politischer oder rein publizistischer Texte sein könnte. So wird es sich hier um das Problem eines 'Vorher' und 'Nachher' von Solov'evschen Texten handeln, um deren Genese und Wirkung innerhalb der deutschen Rezeption. Indem man demonstriert, auf welche Texte oder allgemeinen Probleme seines Werks sich die

---

<sup>17</sup> La Carpa, Geistesgeschichte, S. 49.

<sup>18</sup> Wobei der Satz von Thomas von Aquin: „Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur“ (Was auch immer aufgenommen wird, kann nur in der Weise des Empfängers aufgenommen werden) hier seine Relevanz völlig behält und vom Verständnis der Rezeption als eines passiven Aktes des Erkennens zu der Anerkennung der Rolle der „subjektiven Bedingungen des Verstehens“ dabei führt. Vgl.: Jauss, Hans Robert: Die Theorie der Rezeption - Rückschau auf ihre unerkannte Vorgeschichte. Abschiedsvorlesung von Hans Robert Jauss am 11. Februar 1987 anlässlich seiner Emeritierung mit einer Ansprache des Rektors der Universität Konstanz, Horst Sund. - Konstanz: Universitätsverlag 1987, S. 9 - 10.



Rezeption konzentriert hat, kann man zeigen, was Solov'ev für die Forscher in Deutschland immer noch interessant macht. Dann könnte eine Periode der Rezeption wirklich als eine solche betrachtet werden, und ließe sich das „Zusammenlesen“ der Texte Solov'evs von den Vertretern verschiedenster Disziplinen einigermaßen rechtfertigen. „Keine Disziplin hat das gebieterische Recht, über einen Freud, Marx, Nietzsche oder Joyce zu herrschen“<sup>20</sup>, was auch die vor kurzem erschienenen Monographien über die Rezeptionen anderer bedeutender Denker in verschiedenen Ländern bezeugen.<sup>21</sup> Die Rezeption Solov'evs in Deutschland ist ein ziemlich seltenes Beispiel dafür, wie die Ideen eines Denkers von evangelischen und katholischen Theologen, von Philosophen, Historikern, Slawisten, sogar von Anthroposophen wahrgenommen wurden. So wird in einer Arbeit über die Rezeption Solov'evs in Deutschland notwendigerweise statt der monodisziplinär orientierten Beobachtung die Darstellung der Entwicklung von Komplexen von Disziplinen und Richtungen in „kompakten“, übersichtlichen Perioden dominieren. Dabei gehe ich von einer bestimmten „Einheit“ zwischen Vladimir Solov'ev und seinen Rezipienten aus, von „einem Einfluß des Angeschauten auf den Anschauenden, von einem ursprünglichen und unabhängigen Handeln des ersteren, welches dann von dem letzteren seiner Natur gemäß aufgenommen, zusammengefaßt und begriffen wird.“<sup>22</sup>

### 1.3 V.S.Solov'ev: Sein Leben und sein Werk<sup>23</sup>

---

<sup>19</sup> Hardtwig, W., Wehler, H.-U.: Einleitung. - In: Hardtwig, Wehler, Kulturgeschichte heute, S. 10.

<sup>20</sup> La Carpa, Geistesgeschichte, S. 73.

<sup>21</sup> Vgl.: Steilberg, Hays Alan: Die amerikanische Nietzsche-Rezeption von 1896 bis 1950. - Berlin, New York: Walter de Gruyter 1996. (= Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Band 35); Schwentker, Wolfgang: Max Weber in Japan. Eine Untersuchung zur Wirkungsgeschichte 1905 - 1995. - Tübingen: Mohr Siebeck 1998.

<sup>22</sup> Schleiermacher, Fr.: Über die Religion. - Stuttgart: Reclam 1997, S. 38.

<sup>23</sup> Diese kurze Übersicht des Lebens von Vladimir Solov'ev ist anhand folgender biographischer Darstellungen zusammengestellt (hier werden nur die aktuellen Ausgaben erwähnt, die Information über die Erstausgaben der Werke von Luk'janov und S.Solov'ev s. im Kapitel über die russische Rezeption Solov'evs): Losev, A.F.: Vladimir Solov'ev i ego vremja. - Moskva: Progress 1990.; Luk'janov, S.M.: O Vladimire Sergeeviče Solov'eva v ego molodye gody. Bd. 1 - 3. - Moskva: Kniga 1990.; Müller, L.: Solov'evs Leben und Werk. - In: Müller, L., Wille, I. (Hrsg.): Solowjews Leben in Briefen und Gedichten. - München: Wewel 1977, S. 18 - 35. (= Deutsche Gesamtausgabe. Ergänzungsband).

Der Philosoph, Dichter, Publizist Vladimir Sergeevič Solov'ev ist als Sohn des berühmten russischen Historikers Sergej Solov'ev (1820 - 1874) und als Enkel eines orthodoxen Geistlichen am 16. (28.) Januar 1853 in Moskau geboren. Er wuchs in der frommen orthodoxen Atmosphäre des Hauses eines liberal-konservativen Historikers auf. Seine erste Glaubenskrise erlebte Solov'ev schon als Kind: Durch populäre paläontologische Bücher kam er zu dem Schluß, daß die Entwicklung des Lebens auf der Erde nicht so harmonisch verlaufen ist, wie es im Schöpfungsbericht der Bibel dargestellt ist. Während der Periode der Schwankungen und Zweifel, die er als Gymnasiast erlebte, gelangte er zum Nihilismus und Materialismus. Zur Zeit der Absolvierung des Studiums auf dem Moskauer Gymnasium Nr.5 war die Krise noch nicht endgültig überwunden und Solov'ev entschied sich entsprechend der Mode der damaligen Zeit zum Studium der Naturwissenschaften an der Universität Moskau. Die aktive Lektüre der Werke vor allem Spinozas und Schopenhauers, mit der Solov'ev noch während der letzten Schuljahre begann, führte schließlich dazu, daß der junge Mann vom dreijährigen Studium der Naturwissenschaften zum Studium der Philosophie an der historisch-philologischen Fakultät der Moskauer Universität wechselte. Neben der Vorbereitung zur Magisterprüfung an der Universität hörte Solov'ev im Studienjahr 1873/74 Vorlesungen an der Moskauer Theologischen Akademie. Das war die Zeit der aktiven Lektüre der philosophischen Klassik, nicht zuletzt der Werke von Schelling. Von allen Universitätsprofessoren wurde Solov'ev am meisten von P.D.Jurkevič (1826 - 1874) beeinflusst. Am 24. November 1874 verteidigte Solov'ev in Petersburg glänzend seine Magisterdissertation „Die Krise der westlichen Philosophie“ („Krizis zapadnoj filosofii“) in der er das Programm wissenschaftlich begründete, das er 1873 in den Briefen an die von ihm geliebte Cousine formuliert hatte. Es ging ihm um die geistige Umgestaltung der Welt, die durch die Überwindung der großen Entfremdung des Christentums von den heutigen Menschen erreicht werden könnte. Eine neue philosophische Synthese sollte die „westliche Form“ mit den „geistlichen Inhalten des Ostens“ vereinigen, eine Synthese der Wissenschaft, Philosophie und Religion sein.

1875 fuhr Solov'ev, Dozent an der Universität Moskau, nach London, um dort in der Bibliothek des Britischen Museums die mystische und gnostische Literatur zu studieren. Vor allem interessierte ihn die Sophialehre. Die Sehnsucht nach der

Sophia - der „Weisheit Gottes“ und der „personhaften Verkörperung des Urgrunds der Welt“ - führte Solov'ev von London nach Ägypten, wo er in der Wüste die himmlische Sophia erblickt zu haben glaubte. Seine Visionen der Sophia beschrieb er später in seinem wohl berühmtesten Gedicht „Drei Begegnungen“ („Tri svidanija“). Nach der Rückkehr aus Ägypten und kurzer Lehrtätigkeit verließ Solov'ev Moskau und ging nach Petersburg, wo er 1878 zwölf öffentliche „Vorlesungen über das Gottmenschentum“ („Čtenija o bogočlovečestve“) hielt, in denen er einem breiteren Publikum (u.a. auch F.M.Dostoevskij) seine religiöse Weltanschauung darstellte. Während der späten siebziger Jahre erschien eine Reihe von wichtigen Schriften Solov'evs, vor allem ist hier die „Kritik der abstrakten Prinzipien“ („Kritika abstraktnych principov“), seine philosophische Doktorarbeit aus dem Jahr 1880 zu erwähnen.

Am 1.März 1881 wurde der Zar Alexander II. ermordet. Wenige Wochen nach diesem Ereignis hielt Solov'ev eine öffentliche Vorlesung, in der er von dem neuen Zaren Alexander III. im Namen der Prinzipien der christlichen Herrschaft die Begnadigung für die Zarenmörder verlangte. Kurz danach schrieb Solov'ev einen Brief an den Zaren, in dem er seine Position ausführlicher erklärte. Die Mörder Alexanders II. wurden hingerichtet und es wurde Solov'ev zwar nicht verboten, weiter zu unterrichten, aber empfohlen, sich eine Zeitlang öffentlicher Vorlesungen zu enthalten. Er bat jedoch Ende 1881 selbst um die Entlassung aus dem Universitätsdienst und hörte 1882 mit den Universitätsvorlesungen endgültig auf.

Die folgende Periode des Schaffens von Solov'ev, seine „Wanderjahre“, war zunächst mit seiner publizistischen Tätigkeit verbunden: In der Epoche der Reaktion unter Alexander III. (1881 - 1894) kritisierte Solov'ev scharf den russischen Nationalismus, indem er den Widerspruch zwischen dem „wahren Wesen des Slawophilentums“ und dem Nationalismus nachwies (vor allem in dem Werk „Die nationale Frage in Rußland“ („Nacional'nyj vopros v Rossii“) (1883 - 1891). An den Möglichkeiten der zeitgenössischen russischen Gesellschaft, des russischen Staates und der russisch-orthodoxen Kirche, bei der Wiederherstellung der „göttlichen All-Einheit“ aktiv mitzuwirken, zweifelte er immer mehr. Im Zentrum seiner theokratischen Gedanken standen jetzt der Papst, der Nachfolger des Heiligen Petrus, und Rom als traditionelles Zentrum der christlichen Welt, um das sich alle Christen zusammenschließen müßten.

Während dieser Zeit erschienen folgende wichtige Schriften Solov'evs: „Der Große Streit und die christliche Politik“ („Velikij spor i christianskaja politika“) (1883), „Die geistigen Grundlagen des Lebens“ („Duchovnye osnovy žizni“) (1884), „Geschichte und Zukunft der Theokratie“ („Istorija i buduščnost' teokratii“) (1887), „Die russische Idee“ („L' Idee russe“) (1888, in Paris auf Französisch), „Rußland und die Universale Kirche“ („La Russie et l'Eglise universelle“) (1889, ebenso auf Französisch). In diese Zeit fallen die Freundschaft und intensive Kontakte Solov'evs mit dem bekannten katholischen Bischof von Kroatien J. Stroßmayer. Wegen seiner katholischen Sympathien mußte sich Solov'ev mit ernstesten Zensurproblemen in Rußland auseinandersetzen, schuf sich einflußreiche Gegner, zu denen auch der Oberprokurator K. Pobedonoscev gehörte. Kennzeichnend für diese Zeit war auch das Interesse Solov'evs am Judentum und seine Veröffentlichungen zur „jüdischen Frage“.

In den letzten 10-12 Jahren seines Lebens widmete sich Solov'ev wiederum stärker den philosophischen Studien. Als sein Hauptwerk dieser Zeit und wahrscheinlich überhaupt als sein wichtigstes Werk gilt die „Rechtfertigung des Guten“ („Opravdanie dobra“) (1894 - 1899), seine Moralphilosophie. Ebenso wichtig für seine philosophische Entwicklung sind die Fragmente der nicht abgeschlossenen „Theoretischen Philosophie“ („Teoretičeskaja filosofija“) (1897 - 1899). Seit 1891 leitete Solov'ev die philosophische Abteilung in der Redaktion des russischen „Enzyklopädischen Wörterbuchs Brockhaus-Jefron“, für das er zahlreiche Artikel über philosophische und theologische Themen schrieb. In den neunziger Jahren schrieb Solov'ev auch ästhetische und literarhistorische Werke, aber vor allem Lyrik, die auch als Ausdruck seiner philosophischen Ansichten betrachtet werden kann und die ein sehr hohes dichterisches Niveau hat.

Der geschichtsphilosophische Optimismus Solov'evs in den 70-er und 80-er Jahren, sein Glaube an den friedlichen, harmonischen Übergang der Weltgeschichte in das Reich Gottes, wurden von einer pessimistischen Stimmung, von einem Gefühl der steigenden Macht des Bösen abgelöst. Solov'ev zweifelte jetzt sehr an den Perspektiven des Fortschritts, und die Lehren von Nietzsche und L. Tolstoj verstärken noch seine Überzeugung, daß alle Ereignisse der Weltgeschichte „sub specie Antichristi venturi“ zu betrachten seien. Die Idee einer Theokratie mit dem russischen Zaren und dem Papst an der Spitze als mögliche Perspektive der

politischen Entwicklung, spielte für ihn jetzt keine entscheidende Rolle mehr. Ihm war allerdings wichtig, daß angesichts des Endes, das er nahe glaubte, alle Christen sich an Rom anschließen. Solov'ev selbst, ohne die Orthodoxie zu verlassen, kommunizierte 1896 bei einem unierten Priester in Moskau. Sein letztes Werk - „Drei Gespräche über Krieg, Fortschritt und das Ende der Weltgeschichte“ („Tri razgovora o vojne, progresse i konce vsemirnoj istorii“) mit einer „Kurzen Erzählung vom Antichrist“ (so vključenim „Kratkoj povesti ob Antichriste“) (1899 - 1900), in dem Solov'ev in glänzender literarischer Form seine Vision des nahenden Ende der Geschichte darlegte, gehört zu den berühmtesten Werken des Philosophen.

Übermüdet und krank, starb Vladimir Sergeevič Solov'ev 47-jährig am 31.Juli (13.August) 1900 in Uzkoje bei Moskau, auf dem Gut seines Freundes, des Fürsten S.Trubeckoj. Beigesetzt wurde er an der Seite seines Vaters im Novo-Devičij-Kloster in Moskau.

#### 1.4 Die wichtigsten Tendenzen der Rezeption Solov'evs in seiner Heimat

Das Thema der Wahrnehmung Solov'evs in Rußland, der Sowjetunion und jetzt wiederum in Rußland muß zumindest erwähnt, kann aber im Rahmen dieser Arbeit keinesfalls ausführlich besprochen werden. Unter anderem interessieren mich im Kontext des Themas die Reaktionen auf die deutsche Rezeption Solov'evs in der Sowjetunion und in Rußland. Die wichtigsten Solov'ev-Werke der russischen Emigranten, die auf Deutsch geschrieben oder veröffentlicht wurden, behandle ich in den folgenden Kapiteln. Die Rezeption Solov'evs in Rußland während seines Lebens muß hier ausgelassen werden.

In den ersten zwanzig Jahren des 20. Jahrhunderts gab es kaum russische Denker oder Dichter, die nicht in dieser oder jener Form ihre Position in Bezug auf Vladimir Solov'ev geäußert hätten. Wurden die Gedanken seiner letzten Jahre (vom Kommen des Antichrist) selbst von seinen Freunden abgelehnt, fanden seine früheren Ideen von der Wiedervereinigung der Kirchen noch weniger Anhänger, bildete sich während des Lebens Solov'evs kein Schülerkreis um ihn herum, so stand seine Persönlichkeit zu Beginn des Jahrhunderts plötzlich im Zentrum des intellektuellen Interesses. Sogar ein breiteres Publikum wunderte sich nach der Niederlage Rußlands im russisch-japanischen Krieg 1905, wie sich die Prophetie

Solov'evs aus dem Gedicht „Panmongolismus“ „erfüllt“ habe. Philosophische und künstlerische Motive der neuen Bewegung, des sogenannten „Silbernen Zeitalters“ der russischen Kultur, wurden nicht zuletzt vom Werk, aber vor allem von der Persönlichkeit Solov'evs inspiriert. Die Moskauer „Religiös-Philosophische Vladimir-Solov'ev-Gesellschaft“ (1905 - 1918) und die Petersburger religiös-philosophischen Vereinigungen bildeten die „institutionellen“ Zentren der vorrevolutionären Rezeption Solov'evs in Rußland.<sup>24</sup> Fast alle führenden Köpfe der russischen Philosophie und Theologie gehörten diesen Gesellschaften an. Die Persönlichkeit Solov'evs stand auch im Zentrum des zu dieser Zeit relativ aktiven Dialogs zwischen der russischen Intelligenz und der Kirche.

Obwohl Solov'ev von den einzelnen Teilnehmern des 1909 erschienenen Sammelbandes „Vechi“ in ihren anderen Werken sehr differenziert wahrgenommen wurde, bilden ihre Stimmen in „Vechi“ doch einen Chor: Der nicht gehörte Prophet, der erste russische Philosoph, der Denker, dessen Stimme für die russische Intelligenz eine entscheidende Rolle spiele. Für die Autoren der „Vechi“ war Solov'ev eine Fahne in ihrem Kampf, und es ist deshalb kein Wunder, daß z.B. N.Berdjaev und S.Bulgakov sich in erster Linie auf das „tiefe und originelle Erbe“ Solov'evs bezogen, indem sie die Intelligenz zur „religiösen Vertiefung und zum Erwachen vom dogmatischen Winterschlaf“ aufgerufen haben.<sup>25</sup> Die Gefahr übertriebener Epitheta an die Adresse Solov'evs, die in den „Vechi“ nur zu spüren war, führte zur Apologetik im Sammelband „Iz glubiny“ (1918), in dem Solov'ev (z.B. im Artikel von S.Askol'dov) als ein „Prophet“ dargestellt wird, der „geboren wurde, um der geistige Führer seines Volkes zu sein“.<sup>26</sup> Das ist übrigens das Bild, das zum Teil von der spätsowjetischen Solov'ev-Literatur übernommen wurde.

Unter den Denkern des „Silbernen Zeitalters“, die sich auf Solov'ev stützten, sind vor allem N.A.Berdjaev (1874 - 1948) und S.N.Bulgakov (1871 - 1944)<sup>27</sup>, aber auch

---

<sup>24</sup> Zu diesen Gesellschaften: Burchardi, Kristiane: Die Moskauer „Religiös-Philosophische Vladimir-Solov'ev-Gesellschaft“ (1905 - 1918). - Wiesbaden: Harrasowitz Verlag 1998. (= Forschungen zur osteuropäischen Geschichte. Band 53.); Scheibert, Peter: Die Petersburger religiös-philosophischen Zusammenkünfte von 1902 und 1903.- In: Jahrbücher für die Geschichte Osteuropas (1964) 12, S. 513 - 560.; Scherrer, Jutta: Die Petersburger religiös-philosophischen Vereinigungen. Die Entwicklung des religiösen Selbstverständnisses ihrer Intelligencija-Mitglieder (1901 - 1917). - Wiesbaden: Harrasowitz 1973. (= Forschungen zur Osteuropäischen Geschichte, Band 19.).

<sup>25</sup> Bulgakov, S.N.: Geroizm i podvižničestvo. - In: Vechi. Iz glubiny. Moskva: Pravda 1991, S. 39.; Berdjaev, N.A.: Filosofskaja istina i intelligentskaja pravda. - In: Vechi, S. 25.

<sup>26</sup> Askol'dov, S.: Religioznyj smysl ruskoj revoljucii. - In: Iz glubiny, S. 235 - 236.

<sup>27</sup> Berdjaev, N.A.: O karaktere ruskoj religioznoj mysli 19-go veka. - In: Sovremennye zapiski (1930) 42, S. 309 - 343.; Bulgakov, S.N.: Čto daet sovremennomu soznaniju filosofija V.Solov'eva. - In: Voprosy filosofii i

N.O.Losskij, S.L.Frank, P.A.Florenskij, V.F.Ern zu nennen. Jeder von ihnen versuchte in seinen Werken, sich mit Solov'evs Ideen auseinanderzusetzen und sie weiterzuentwickeln. Besonders Berdjaev war das „Bild“ Solov'evs im Ganzen interessanter und wichtiger als seine Philosophie, er demonstrierte eine Art „impressionistische Einstellung“ in Bezug auf den Denker, ohne sich auf die „Details“ zu konzentrieren. Ich bin mit L.Wenzler einverstanden, daß die russischen Philosophen „nicht im eigentlichen Sinne als „Schüler“ Solov'evs“ bezeichnet werden können, doch „wesentliche Anstöße von ihm empfangen“ haben.<sup>28</sup> Ein Buch, das bis jetzt zu den wichtigsten russischen Solov'ev-Veröffentlichungen zählt und auch die frühe deutsche Rezeption beeinflusst hat, ist das zweibändige Werk des Fürsten E.N.Trubeckoj „Mirosozercanie VI.S.Solov'eva“, das 1913 erschienen ist.<sup>29</sup> Besonders wichtig für die deutsche Rezeption ist die Periodisierung der Weltanschauung Solov'evs, die Trubeckoj bietet, und seine Einschätzungen des Übergangs des Denkers von der „theokratischen Utopie“ zur „Apokalyptik“ - die Themen, die für die deutsche Rezeption Solov'evs von großer Wichtigkeit sind.

Die Dichtung Solov'evs, aber auch seine Sophialehre und vor allem seine Persönlichkeit, sprachen die größten Vertreter des russischen Symbolismus Andrej Belyj, Alexander Blok und Vjačeslav Ivanov an. Für sie war Solov'ev der große Prophet der kommenden geistigen Wende.<sup>30</sup>

Die aktive Beschäftigung mit der Persönlichkeit und den Werken Solov'evs im vorrevolutionären Rußland fand ihre „materielle Verkörperung“ in zwei Gesamtausgaben.<sup>31</sup>

Mit der Revolution von 1917 wurde die intensive Rezeption Solov'evs in Rußland unterbrochen. V.Lenin betonte in seinem Artikel „O „Vechach“ die Rolle Solov'evs als eines der „Abgötter der philosophischen Reaktion in Rußland“, was das

---

psichologii (1903) Heft 6, 7. (Derselbe Text in: Ot marksizma k idealizmu. Sbornik statej (1896 - 1903). - St.Petersburg 1903, S. 195 - 262. Nachdruck: Frankfurt a.M. 1968).

<sup>28</sup> Wenzler, Ludwig: Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev. - Freiburg (Br.), München: Alber 1978, S. 24. (= Symposium. Philosophische Schriftenreihe).

<sup>29</sup> Trubeckoj, E.N.: Mirosozercanie VI.S.Solov'eva. Bd. 1 - 2. - Moskva 1913. (Neue Auflage: Bd. 1, 2. - Moskva: Medium 1995).

<sup>30</sup> Zum Bild Solov'evs bei den russischen Symbolisten s.: Knigge, Armin: Die Lyrik VI.Solov'evs und ihre Nachwirkung bei A.Belyj und A.Blok. - Amsterdam: Hakkert 1973.

<sup>31</sup> Solov'ev, V.S.: Sobranie sočinenij v devjati tomach. Hrsg. v. M.S.Solov'ev (Band I - VII) und G.A.Račinskij (Band VIII und IX). - St.Petersburg: Izdanie Tovariščestva „Obscestvennaja Pol'za“ 1901 - 1907.; -: Sobranie sočinenij v desjati tomach (dva dopolnitel'nych toma). Hrsg. v. S.M.Solov'ev und E.L.Radlov. - St.Petersburg: Knigoizdatel'skoe tovariščestvo „Prosveščenie“ 1911 - 1913.

Schicksal des Philosophen in der Sowjetunion prädestinierte.<sup>32</sup> Das Buch des Neffen Solov'evs, Sergej Solov'ev, das er in Rußland 1923 vollendete, wurde erst 1977 in Brüssel veröffentlicht, D.Stremouchov hat ein wichtiges Solov'ev-Buch 1935 in Paris auf Französisch publiziert, die Biographie des Denkers, von K.Močul'skij verfasst, ist ebenso in Paris im Jahr 1936 erschienen.<sup>33</sup> Ebenso wurden die Artikel anderer russischer Emigranten in Deutschland, Frankreich, Italien usw. veröffentlicht. Aber auch in der Sowjetunion wurde über Solov'ev nicht ganz geschwiegen. „Religiös eingestellter reaktionärer Philosoph-Idealist, bürgerlich-gutsherrlicher Publizist, Theologe, Dichter-Mystiker“: Diese von E.Raškovskij unternommene Zusammenfassung des Bildes Solov'evs in der sowjetischen Literatur ist im Wesentlichen richtig, erschöpft aber das ganze Panorama nicht.<sup>34</sup> Denn in den ideologisierten, meistens ablehnenden Artikeln über den Philosophen fanden sich Nuancen, die von einer gewissen Differenziertheit der Urteile über Solov'ev sprechen lassen. Die Autoren mußten sich fragen: „Für wen und folglich wie man von Solov'ev sprechen darf? Was weiß von ihm der Leser?“ (N.Kotrelev).<sup>35</sup> Die fehlende Rückverbindung zu den Lesern, die Notwendigkeit, die Anfragen zu „erraten“, führte oft dazu, daß durchaus informative Arbeiten erschienen, in denen die Lehre Solov'evs oft ziemlich klar dargelegt wurde, auch wenn am Ende aus ideologischen Gründen abgelehnt. So ist z.B. der Artikel von L.Kogan „K kritike filosofii Vl.Solov'eva“ zu verstehen.<sup>36</sup> Kennzeichnend für sowjetische Solov'ev-Veröffentlichungen ist die Vorstellung vom Denker als von einem „Katalysator“ der gesellschaftlichen Widersprüche in Rußland am Ende des 19. Jahrhunderts, wobei für die Erforscher seine „Parteilichkeit“ wichtig war. Aus der These von Solov'ev als von einer Widerspiegelung des Kampfes „der Kräfte des Fortschrittes und der

---

<sup>32</sup> Für Lenin war entscheidend, daß Solov'ev, neben Čaadaev und Dostoevskij, von den Autoren von „Veči“ den „Führern der Intelligenz“, Belinskij, Dobroljubov und Černyševskij, entgegengestellt wurde. Vgl.: Lenin, V.I.: O „Vechach“. - In: Lenin, V.I.: Polnoe sobranie sočinenij, Tom 19. - Moskva: Gosudarstvennoe izdatel'stvo političeskoj literatury 1961, S. 169.

<sup>33</sup> Solov'ev, S.: Žizn' i tvorčeskaja evolucija Vladimira Solov'eva.- Brjussel 1977. (Die letzte, in Rußland erschienene Ausgabe: - : Vladimir Solov'ev. Žizn' i tvorčeskaja evoljucija. Posleslovie P.Gajdenko, podgotovka teksta I.Višneveckogo. - Moskva: Respublika 1997).; Stremoukhoff, D.: Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique. - Paris 1935.; Močul'skij, K.: Vladimir Solov'ev. Žizn' i učenie. - Paris 1936. (Neu verlegt in: Močul'skij, K.: Gogol', Solov'ev, Dostoevskij. - Moskva: Respublika 1995, S. 63 - 218).

<sup>34</sup> Raškovskij, E.: Vladimir Solov'ev o sud'bach i smysle filosofii. - In: Voprosy filosofii (1988) 8, S. 113.

<sup>35</sup> Vgl.: Kotrelev, N.: Posleslovie. - In: Solov'ev, V.S.: Stichtovorenija, estetika, literaturnaja kritika. - Moskva: Kniga 1990, S. 480.

<sup>36</sup> Kogan, L.: K kritike filosofii Vl.Solov'eva. - In: Voprosy filosofii (1959) 3, S. 102 - 113.



Reaktion“ folgten sowohl positive Bilder eines Kämpfers gegen den Nationalismus und sogar eines Liberalen, als auch negative, z. B. eines „Reaktionärs“.<sup>37</sup>

Im Kontext meiner Arbeit sind Bücher und Artikel sowjetischer Autoren besonders wichtig, die der Wahrnehmung der russischen Philosophie (und vor allem Solov'evs) im „Westen“ gewidmet sind.<sup>38</sup> In seinem Artikel über die „westdeutschen Verehrer“ Solov'evs stellt P.Novikov folgendes Modell der Entwicklung der deutschen Rezeption Solov'evs dar: Die russischen „beloemigranty“ Berdjaev, Bulgakov, Frank, Zen'kovskij, Stepun haben sich in den 20-er - 30-er Jahren sehr viel Mühe gegeben, um Solov'ev dem deutschen Publikum bekannt zu machen. In dem Artikel finden sich die Elemente der politischen Denunziation, was für die Zeit der Erscheinung des Textes von Novikov erklärbar ist. Bedauerlich ist nur die falsche Information, die er seinen Lesern gibt: z.B., daß nicht nur Vl.Szylkarski, sondern auch F.Stepun zu den „organizatory i vdochnoviteli“ („Organisatoren und Anregern“) der Deutschen Gesamtausgabe Solov'evs gehören. Ebenso bedauerlich ist die Information über die „kompilativen Gewohnheiten“ Szylkarskis, dem seit seiner Dissertationszeiten Plagiat vorgeworfen wird.<sup>39</sup> Aber nicht die russischen Emigranten, sondern in erster Linie die deutschen „Neoscholasten“ und „Neothomisten“ verbreiten an den Universitäten die Ideen der katholischen „Una Sancta“ oder „ökumenischen kirchlichen „Bewegungen“. Das Wesen der deutschen Rezeption Solov'evs sucht L.Novikov darzulegen, indem er sich auf die klassische Unterscheidung zwischen dem „Materialismus“ und „Idealismus“ bezieht: Die deutschen „Neothomisten“ wollen

---

<sup>37</sup> S. z.B.: Asmus, V.: Solov'ev, V.S.- In: Bol'shaja Sovetskaja Enciklopedija. Izdanie 1. T. 52. - Moskva 1947, S.59 - 60.; -: Bor'ba filosofskich tečenij v Moskovskom universitete v 70-ch godach XIX v. - In: Voprosy istorii (1946) 1 S. 56 - 85.; Iovčuk, M., Kogan, L.: Solov'ev. (Im Kapitel: Buržuazno-dvorjanskaja idealističeskaja filosofija 60 - 90 -ch gg. XIX v.). - In: Dynnik, M. u.a. (Hrsg.): Istorija filosofii v 6-ti tomach. Tom IV. - Moskva: Akademija nauk SSSR 1959, S. 77 - 88.; Galaktionov, A.A., Nikandrov, P.F.: Russkaja filosofija XI - XIX vekov. - Moskva 1961.; Bušurov, K.G.: K kritike social'nych vozzrenij V.Solov'eva. - In: Učenyje zapiski LGPI im. A.I.Gercena. 1967, T. 284 (trudy kafedry filosofii i politekonomii), S. 202 - 222.; -: K charakteristike istoriko-filosofskich vzgljadov V.Solov'eva.- In: Naučnye doklady vysšej školy. Filosofskie nauki. - Moskva 1967, Nr.1, S. 86 - 96.; Raškovskij, E.: O stanovlenii dvuch tendencij kul'turnoj orientacii russkoj liberal'noj intelligencii v semidesjatyje gody XIX v. (N.I.Kareev i V.S.Solov'ev). - In: Tartuskij gosudarstvennyj universitet. Materialy XXII naučnoj studenčeskoj konferencii. Poetika, istorija literatury, lingvistika. - Tartu 1967, S. 76 - 84.; Ryškov, E.: Kritika religiozno-nravstvennogo učenija V.S.Solov'eva. Avtoreferat diss. na soisk. učen. step. kand. filos. nauk. - Moskva 1968. usw.

<sup>38</sup> Novikov, P.S.: Vl.Solov'ev i ego zapadnogermanskije počitateli. - In: Voprosy filosofii (1959) 4, S. 105 - 114.; Škurinov, P.S.: K ocenke idealizma Vl.Solov'eva. - In: Ščipanov, I.Ja. (Hg.): Protiv sovremennyh fal'sifikatorov istorii russkoj filosofii. Sbornik statej. - Moskva: Izdatel'stvo social'no-ekonomičeskoj literatury 1960, S. 388 - 403. (Ins Deutsche übersetzt von H.Dahm. In: Dahm, H.: Vladimir Solov'ev und Max Scheler. - München und Salzburg 1971, S. 380 - 399).; Malinin, V.: Osnovnye problemy kritiki idealističeskoj istorii russkoj filosofii. - Moskva 1963.

<sup>39</sup> Novikov, Vl.Solov'ev i ego zapadnogermanskije, S. 105 - 106.

im „geistigen Drama“ Solov’evs, der seinen jugendlichen Materialismus überwand, die Unvermeidlichkeit des „Idealismus“ für die „denkenden Menschen“ zeigen. So gehören diese Erforscher Solov’evs (gemeint sind z.B. Fr.Muckermann, L.Müller, G.Falk, E.Benz) zu denjenigen, die „die Patristik gegenüber der Philosophie“ bevorzugen, und im Grunde genommen die Ideologie der „Vechi“ weiterentwickeln.<sup>40</sup> Wichtig ist, daß P.Novikov die Bücher von den Theologen und Philosophen W.v.Löwenich „Der moderne Katholizismus“, G.A.Canoval „Monarchie nicht gestern sondern morgen“, und F.Heitmüller „Das Reich der Dämonen oder die Hintergründe der Geschichte“, die 1956 erschienen sind, wenn auch kritisch erwähnt: Diese Bücher sind zwar nicht Solov’ev gewidmet und gehören nicht unmittelbar zu seiner Rezeption, ihre Autoren zitieren aber Solov’ev und stützen sich auf manche seiner Thesen. Diese Arbeiten werden in den deutschen Solov’ev-Bibliographien nicht erwähnt. Ansonsten bleibt P.Novikov bei seiner Grundidee von der deutschen Rezeption Solov’evs als von einem Teil des „Kreuzzuges gegen den kommunistischen Osten“, der von der BRD geplant ist, die sich immer mehr zu einem „Gendarm Europas“ verwandelt.<sup>41</sup> Wichtig allerdings ist, daß die sowjetischen Leser aus diesem Artikel zum ersten Mal Information über die deutschen Forschungen auf dem Gebiet der russischen Philosophie bekommen haben, die zwar sehr ideologisiert, aber doch nicht schlecht systematisiert wurde. Das bezieht sich auch auf den 1960 erschienenen Text von P.Škurinov. Škurinov übt auch eine Kritik an den deutschen „Neothomisten“ und „Neoscholastikern“, schreibt jedoch richtig, daß sie den „von Solov’ev erhobenen Anspruch darauf, die religiöse Dogmatik im Namen der Rettung des „Glaubens der Väter“ neu - und zwar „rational“ - zu bearbeiten, <...> als eine „wissenschaftliche Forderung“ betrachten.<sup>42</sup> Unter den deutschen „bürgerlichen“ Erforschern Solov’evs<sup>43</sup> nennt Škurinov auch VI.Szylkarski, L.Müller, Fr.Muckermann, H.Falk, B.Schultze, also die Wissenschaftler, die entweder vor oder in den ersten Jahrzehnten nach dem Krieg über Solov’ev publizierten. Škurinov erwähnt auch die Polemiken unter den deutschen Solov’ev-Interpreten über die Frage, welcher Teil der Weltanschauung Solov’evs, Ontologie, Kosmogonie, Gnoseologie oder Anthropologie bei ihm dominiere. Auch wenn

---

<sup>40</sup> Novikov, VI.Solov’ev i ego zapadnogermanskije, S. 109 - 111.

<sup>41</sup> Ebenda, S. 112 - 114.

<sup>42</sup> Škurinov, K ocenke idealizma, S. 392 f.

<sup>43</sup> Ebenda, S. 389.

Škurinov schreibt, daß er keinesfalls die Rolle „eines Schiedsrichters“ („tretejskogo sud'ji“) in den Diskussionen der „religiösen Historiker der russischen Philosophie“ annehmen wolle, ist schon die Erwähnung dieser Polemiken kennzeichnend.<sup>44</sup>

1958 veröffentlichte der russische Theologe und Religionswissenschaftler A.Vedernikov im „Žurnal Moskovskoj Patriarchii“ eine große Rezension des Buches von L.Müller „Das religionsphilosophische System Vladimir Solovjevs“, in welcher er sehr ausführlich und qualifiziert in der Auseinandersetzung mit Müller die religionsphilosophischen Ansichten Solov'evs darstellte. Vedernikov schätzt das Buch von Müller hoch ein, kritisiert aber die Tatsache, daß Müller die vorrevolutionäre russische philosophische Solov'ev-Literatur in seiner Arbeit nicht benutzt hat. Als orthodoxer Theologe ist Vedernikov auch mit der Ausgangsposition des evangelischen Theologen und Philosophen Müller nicht einverstanden und wünscht der evangelischen Serie „Quellen und Untersuchungen für Konfessionskunde der Orthodoxie“, in der das Buch Müllers erschien, sich vor allem den orthodoxen Quellen zuzuwenden.<sup>45</sup> Wichtig aber ist, daß das lesende Publikum aus der Rezension von Vedernikov viel Information über Solov'ev entnehmen konnte.

1970 erschien in der Sowjetunion „eine Schwalbe, die noch keinen Sommer macht“ (L.Müller) - ein ausführlicher, informativer, auf solidem wissenschaftlichen Niveau geschriebener, die moderne Solov'ev-Literatur berücksichtigter Artikel über Solov'ev in dem berühmten fünften Band der „Filosofskaja enciklopedija“.<sup>46</sup> Die Literaturwissenschaftlerin Z.Minc bereitete in der Reihe „Biblioteka poeta“ 1974 den Band der Gedichte Solov'evs vor.<sup>47</sup> Diesem folgte ein im Kleinformat gedrucktes Buch des damals 90 -jährigen Patriarchen russischer Philosophie A.F.Losev „VI.Solov'ev“, das in der sehr populären Serie „Mysliteli prošlogo“ („Die Denker des Vergangenen“) erschien. Die Gesamtauflage von 60 000 Exemplaren durfte allerdings nur in der Provinz verkauft werden.<sup>48</sup>

---

<sup>44</sup> Škurinov, K ocenke idealizma, S. 393.

<sup>45</sup> Vedernikov, A.: Rezension. (Ludolf Müller. Das religionsphilosophische System Vladimir Solovjevs. - Berlin 1956.) - In: Žurnal Moskovskoj Patriarchii. Moskva. (Mart 1958), S. 69 - 77.

<sup>46</sup> Asmus, V., Raškovskij, E., Rodnjanskaja, I., Choružij, S.: Solov'ev. - In: Konstantinov, F. (Hrsg.): Filozofskaja enciklopedija. Bd. 5. - Moskva 1970, S. 51 - 56.

<sup>47</sup> Solov'ev, V.S.: Stichotvorenija i šutočnye p'esy. Vstupitel'naja stat'ja, sostavlenie i primečanija Z.G.Minc. - Leningrad: Sovetskij pisatel', Leningradskoe otdelenie 1974. (=Biblioteka poeta. Bol'saja serija.)

<sup>48</sup> Losev, A.F.: VI. Solov'ev. - Moskva: Mysl' 1983. (= Mysliteli prošlogo). 1994 ist die zweite, vollständige Auflage dieses Buches des 1988 verstorbenen A.F.Losev erschienen. (Moskva: Mysl' 1994).

In einer in der wichtigsten sowjetischen philosophischen Zeitschrift „Voprosy filosofii“ 1981 erschienenen Besprechung des Buches von Ludwig Wenzler „Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov’ev“ betonten A.Gulyga und N.Kormin die Rolle, die Solov’ev „in der russischen idealistischen Tradition gespielt habe“. Mit Rücksicht auf diese Rolle habe man entschieden, eine dreibändige Ausgabe Solov’evs in der Reihe „Filosofskoe nasledie“ zu veröffentlichen.<sup>49</sup> Die Ausgabe (die zwar aus zwei Bänden bestand) konnte erst sieben Jahre später erscheinen, aber schon die Tatsache, daß die Besprechung der Monographie eines „westlichen“ Erforschers Solov’evs für die Darstellung künftiger Solov’ev-Sammlung benutzt wurde, ist kennzeichnend und wichtig. Die Autoren bieten ein ziemlich ausführliches Referat der Arbeit von L.Wenzler an. Sie schreiben sogar, daß Wenzler mit seiner Interpretation in vieler Hinsicht Recht habe. Der deutsche Wissenschaftler irre nur, wenn er das Denken Solov’evs überflüssig theologisiere: man könne hingegen die Verbindung Solov’evs mit europäischer rationalistischer Tradition feststellen.<sup>50</sup> Zum Schluß schreiben die Verfasser der Rezension, daß man sich bei der Vorbereitung der sowjetischen Solov’ev-Ausgabe unbedingt auf die „im Ausland gesammelte Erfahrung“ („nakoplennyj za rubežom opyt“) stützen sollte.<sup>51</sup>

Die Situation änderte sich mit der Gorbačev-Perestrojka. 1988 erschien in der Reihe „Filosofskoe nasledie“ die seit langem von Alexej Losev (1893 - 1988) und Arsenij Gulyga (1921 - 1996) vorbereitete Ausgabe ausgewählter Werke Solov’evs, die vor allem die wichtigsten philosophischen Schriften des Denkers enthielt.<sup>52</sup> Interessant und wichtig für mein Thema sind die „autobiographischen“ Notizen Gulygas, der an seine Begegnungen mit Ludolf Müller in Tübingen erinnert. Gulyga kam nach Tübingen „in erster Linie, um zu Professor Müller in die Lehre zu gehen, was das Erforschen und Herausgeben des russischen Philosophen Vladimir Solov’ev betrifft“.<sup>53</sup> Dieses ehrliche Geständnis eines der wichtigsten russischen

---

<sup>49</sup> Gulyga, A., Kormin, N.: Rezension. (Ludwig Wenzler: Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov’ev. 1978). - In: Voprosy filosofii (1981) 4, S. 146.

<sup>50</sup> Ebenda, S. 147 - 148. Gulyga und Kormin sprechen das Thema „Šestov und Solov’ev“ in der Interpretation von L.Wenzler an. Dazu wird ausführlicher in dem Kapitel dieser Arbeit berichtet, das der Monographie von Ludwig Wenzler gewidmet ist.

<sup>51</sup> Ebenda, S. 148.

<sup>52</sup> Solov’ev, V.S.: Sočinenija v dvuch tomach. - Moskva: Mysl’ 1988. (Zweite Auflage 1990). (= Filosofskoe nasledie). Sostavlenie, obščaja redakcija, vstupitel’nye stat’i A.Loseva i A.Gulygi.

<sup>53</sup> Gulyga, A.: Trudit’sja i sotrudničat’. Rasskaz o dvuch poezdках v FRG. - In: Naš Sovremennik (1981) 4, S. 188. Daß der Germanist Arsenij Gulyga zu vielen Schätzen der russischen Kultur dank seiner Beschäftigung mit der deutschen Geistesgeschichte (und nicht zuletzt dank der Bekanntschaft mit Ludolf Müller) geraten ist,

Solov'ev-Rezipienten bedeutet auch die Anerkennung der vieljährigen ununterbrochenen Rezeption Solov'evs in Deutschland und ihrer Verdienste. Wobei die russischen Erforscher der späten 80-er die wissenschaftliche Verbreitung der Werke Solov'evs anstrebten. Ihnen wurde klar, daß es einerseits vielleicht sinnvoller und leichter wäre, über Solov'ev am Ende des 20. Jahrhunderts auf Deutsch, Englisch, Italienisch oder Japanisch zu schreiben, daß aber andererseits das Erbe des Philosophen außerhalb Rußlands „in zwei - drei kostbare Verpackungen kapseliert (kapsulirovano)“ sei und obwohl wissenschaftlich gut vorbereitet, kaum vom breiteren Publikum benutzt werde.<sup>54</sup>

In seinem 1983 auf Deutsch veröffentlichten Artikel erinnerte sich der norwegische Solov'janer Peter Normann Waage an seine Rußlandsreise aus dem Jahr 1978. Bei seinem Aufenthalt in Moskau besuchte Waage auch den Friedhof des Neuen Jungfrauenklosters in Moskau. Hier hörte er, wie ein junger Mann am Grab Solov'evs seinem kleinen Sohn sagte: „Sohn! Hier liegt Rußlands größter Mann begraben. <...> Die wenigsten in Rußland kennen ihn noch. <...> Im Westen dagegen, dort kennen sie ihn, dort wissen sie ihn zu schätzen und drucken seine Bücher. Und einst wird er auch in seinem Heimatland wieder bekannt werden <...>.“<sup>55</sup>

Die sowjetische Literaturpolitik der Perestrojka hatte einen scharf ausgeprägten „kompensatorischen Charakter“ (kompensatornyj charakter): Eine „Legalisierung der Untergrundklassik“ (legalizacija podpol'noj klassiki), zu der auch die russische Religionsphilosophie gehörte, bestimmte den literarischen Alltag.<sup>56</sup>

1989 veröffentlichte die damals populärste russische „Dicke Zeitschrift“ „Novyj mir“ ein paar Texte Solov'evs. Es ging um seine polemischen Artikel aus dem Werk „Nacional'nyj vopros v Rossii“ und um den Brief Solov'evs an den Imperator Nikolaj

---

bekannt er selbst in seinem Buch „Putjami Fausta. Etjudy germanista.“ - Moskva: Sovetskij pisatel' 1987. Vgl. die Besprechung dieses Buches von A. Michajlov in: Novyj mir (1989)1, S. 270.

<sup>54</sup> Kotrelev, Posleslovie, S. 479.

<sup>55</sup> Waage, Peter Normann: Rußlands Denker und Dichter Wladimir Solowjew - Vorbote einer neuen Geistigkeit. - In: Kaspar Hauser (1983) 3, S. 83. In dieser Hinsicht ist an einen traurigen Witz von einem modernen russisch-israelischen Dichter, Igor' Guberman, zu erinnern: Zabaven ruskoj žizni kolorit, složivšijsja za neskol'ko vekov: s Rossiej ee sovest' govorit posredstvom inostrannyh jazykov. Vgl.: Guberman, Igor': Gariki na každyj den'. - Minsk: MET 1999, S. 180. (Lustig ist das Kolorit des russischen Lebens, das sich innerhalb von einigen Jahrhunderten formiert hatte: Das Gewissen Russlands spricht mit ihm mit Hilfe von Fremdsprachen).

<sup>56</sup> Vgl.: Nemzer, Andrej: Zamečatel'noe desjatiletie. O ruskoj proze 90-ch godov. - In: Novyj mir (2000) 1, S. 200 - 201.

II.<sup>57</sup> Für mich persönlich waren dies die ersten Zeilen Solov'evs, die ich in meinem Leben gelesen habe. Ebenfalls 1989 erschien die zweite sowjetische Auswahl Solov'evs, die die erste ergänzte. Die Rede ist von den von N.Kotrelev und E.Raškovskij vorbereiteten „Vorlesungen über das Gottmenschentum“ und der „philosophischen Publizistik“ Solov'evs, die als Beilage zur Zeitschrift „Voprosy filosofii“ veröffentlicht wurden.<sup>58</sup> A.Nosov äußerte in „Novyj mir“ die Hoffnung, daß mit der Hinwendung zum Schaffen Solov'evs nicht nur die „kommende neue Welt“, sondern auch unsere Gegenwart („naši dni“) besser sein werde.<sup>59</sup>

Zwischen 1990 und 1999 ist eine Menge von Werken Solov'evs und Bücher bzw. Artikel über ihn erschienen.<sup>60</sup> Zum Teil ist auch die deutsche Rezeption Solov'evs in Rußland bekannter geworden. So enthält der hier schon erwähnte Sammelband „Rossija i Germanija. Opyt filosofskogo dialoga“ die Solov'ev-Texte von H.Dahm und R.Laut.<sup>61</sup>

---

<sup>57</sup> Solov'ev, V.: Stat'i i pis'ma. Sostavlenie R.Gal'cevoj. - In: Novyj mir (1989) 1, S. 194 - 234. (A.Nosov veröffentlichte „Idoly i idealy“, S. 213 - 220; M.Smirnov bereitete „Pis'mo imperatoru Nikolaju II“, S. 213 - 220 zum Druck vor.)

<sup>58</sup> Solov'ev, V.S.: Sočinenija v dvuch tomach. Sostavlenie i podgotovka teksta N.Kotrelev, primečanija - E.Raškovskij. - Moskva: Pravda 1989. (=Priloženie k žurnalu „Voprosy filosofii“).

<sup>59</sup> Vgl.: Nosov, A.: Rezension. (V.S.Solov'ev. Sočinenija v dvuch tomach. 1989). - In: Novyj mir (1989) 6, S. 270 - 271.

<sup>60</sup> Zu erwähnen sind z.B.: Solov'ev, V.S.: „Nepodvižno liš' solnce ljubvi“. Stichtovorenija, proza, pis'ma, vospominanija sovremennikov. Sostavlenie, vstup.st., komentarii A.Nosova. - Moskva: Moskovskij rabočij 1990.; - : Stichtovorenija, estetika, literaturnaja kritika. Sostavlenie, posleslovie, primečanija N.Kotreleva. - Moskva: Kniga 1990.; - : Literaturnaja kritika. Sostavlenie i komentarii N.Cimbaeva. Vstup.st. N.Cimbaeva i V.Fatjuščenko. - Moskva: Sovremennik 1990.; Luk'janov, S.: O VI.S.Solov'eva v ego molodye gody. Materialy k biografii. Reprint izdanija 1916 g. Tom 1 - 3. - Moskva: Kniga 1990. (Im dritten Band Artikel von A.Nosov und R.Gal'ceva und I.Rodnjanskaja.); Averin, B. (Sostavitel'): Kniga o Vladimire Solov'eva. - Moskva: Sovetskij pisatel' 1991.; Serbinenko, V.: Vladimir Solov'ev: Zapad, Vostok i Rossija. - Moskva 1994.; Kochanovskij, V.P.: Dialektika Vladimira Solov'eva: racional'noe soderžanie i aktual'nyj smysl. - Rostov-na-Donu: Izdat. Rostovskogo Univ. 1995.; Solov'ev, S.: Vladimir Solov'ev. Žizn' i tvorčeskaja evolucija. Posleslovie P.Gajdenko, podgotovka teksta I.Višneveckogo. - Moskva: Respublika 1997.; Filosofskij slovar' Vladimira Solov'eva. Sostavitel' G.Beljaev. - Rostov-na-Donu 1997.; Abramov, A.: K voprosu preemstvennosti filosofskich idej V.Solov'eva v russkom religioznom renaissance načala XX veka. - In: Religiozno-idealističeskaja filosofija v Rossii XIX. - načala XX vv. - Moskva: Akademija Nauk SSSR 1989, S. 70 - 85. Gal'ceva, R., Rodnjanskaja, I.: Solov'ev. - In: Russkaja filosofija. Malyj enciklopedičeskij slovar'. - Moskva: Nauka 1995, S. 477 - 480.; Gajdenko, P.: Solov'ev. - In: Russkaja filosofija. Slovar'. Pod obščej redakciej M.Maslina. - Moskva: Respublika 1995, S. 454 - 459.; Raškovskij, E.: Sovremennoe miroznanie i filosofskaja tradicija Rossii: o segodnjašnem pročtenii trudov VI.Solov'eva. - In: Voprosy filosofii (1997) 6, S. 92 - 106.; Nosov, A.: Ot „solov'evskich obedov“ - k religiozno-filosofskomu obščestvu. - In: Voprosy filosofii (1999) 6, S. 85 - 98. ; Motrošilova, N.: VI.Solov'ev i Fridrich Niče. Poisk novych filosofskich paradigm. - In: Motrošilova, N., Sineokaja, Ju. (Hrsg.): Fridrich Niče i filosofija v Rossii. Sbornik statej. - St.Peterburg 1999, S. 46 - 57.

Aber auch an der „Peripherie“, in manchen Provinzstädten der ehemaligen Sowjetunion, entstanden Kreise, in denen die russische Philosophie (u.a. Solov'ev) studiert wurden. Einer davon entstand Ende 80-er - Anfang 90-er Jahre unter der Leitung von E.Černov an der Universität Dnepropetrovsk (Ukraine).

<sup>61</sup> Daam, H.: Svet estestvennogo razuma v myšlenii VI.Solov'eva. - In: Rossija i Germanija, S. 322 - 351.; Laut, R.: K voprosu o genezise „legendy o velikom inkvizitore“. (Zametki k probleme vzaimootnošenij Dostoevskogo i Solov'eva). - In: Rossija i Germanija, S. 307 - 321.

Aus der Reihe der sowjetischen und postsowjetischen Veröffentlichungen über Solov'ev treten die Bücher von V.Asmus (1894 - 1975) und A.Losev hervor. Das 55 Jahre zuvor geschriebene Buch von Asmus konnte erst 1994 vollständig veröffentlicht werden. Bis dahin wurden nur Teile aus dem Buch gedruckt.<sup>62</sup> In seiner Monographie, die natürlich den Stempel der Zeit trägt, ist es Asmus gelungen, die „genetische Einstellung“ zum Thema „Solov'ev und das Slawophilentum“ zu demonstrieren und das Bild des Denkers, dessen Geschichtsphilosophie slawophile Wurzeln hat, mit dem des Schriftstellers zu vereinigen, der alle seine Kräfte der Bekämpfung des Nationalismus gab.

Trotz der von A.Losev postulierten Freiheit Solov'evs sowohl von den westlichen als auch von den slawophilen Extremen, ruft sein großes Buch „Vladimir Solov'ev i ego vremja“, das 1990 veröffentlicht wurde, die Vorstellung von einem slawophilen Universalismus des Philosophen hervor.<sup>63</sup> Im Werk „eines großen Philosophen über einen großen Philosophen“ (E.Raškovskij)<sup>64</sup> ist das überwiegende Interesse nicht an der Genesis der philosophischen Ideen Solov'evs zu merken, dem Thema, das im Losevschen Buch eher als ein Tribut an die akademische Tradition betrachtet wird, sondern vor allem die Aufmerksamkeit gegenüber den verschiedenen Perioden des Lebens und Schaffens von Solov'ev, seiner Persönlichkeit - eine Tradition, die noch von der russischen vorrevolutionären Literatur hergeleitet wird, die ebenso vor allem die Gesamtpersönlichkeit Solov'evs im Blickpunkt ihres Interesses hatte.

Über die sowjetische und postsowjetische Historiographie der russischen Philosophie und über die gesellschaftliche Rolle, die dieser Philosophie zuteil wird, wird noch einiges im letzten Teil dieser Arbeit gesagt, der den neuesten Tendenzen in der deutschen Solov'ev-Rezeption gewidmet ist. Diese kurze Übersicht über die Solov'ev-Rezeption in seiner Heimat ist am besten mit dem Gedanken zu schließen, daß Vladimir Solov'ev in Rußland heute von der Intelligenz einerseits als großer Wegweiser für die geistige Wiedergeburt des Landes gesehen wird, andererseits lassen die neuen Ideenparadigmen, die unter den heutigen sozialen und wirtschaftlichen Verhältnissen in Rußland herrschen, zweifeln, daß ein Denker, ein

---

<sup>62</sup> Asmus, V.: Vladimir Solov'ev. - Moskva: Progress 1994. Fragmente des Buches, die bis dahin veröffentlicht wurden: - : V.S.Solov'ev: opyt filosofskoj biografii. - In: Voprosy filosofii (1988) 6, S. 70 - 89.; Vladimir Sergeevič Solov'ev. - In: Solov'ev, V.: Sočinenija v dvuch tomach. T.1. (Priloženie k žurnalu „Voprosy filosofii“), S. 3 - 12.

<sup>63</sup> Losev, A.: Vl.Solov'ev i ego vremja. - Moskva: Progress 1990.

<sup>64</sup> Vgl.: Raškovskij, E.: Losev i Solov'ev. - In: Voprosy filosofii. (1992) 1, S. 141 - 150.

Schriftsteller wie Solov'ev auch weiter in seinem Heimatland als „Prophet, Lehrer und geistiger Hirte“<sup>65</sup> angesehen wird.

## 1.5 Deutsche Rezeption Solov'evs und Berdjaevs: vergleichende Aspekte

1999 ist die am Leipziger Institut für Kirchengeschichte angefertigte Dissertation von Stefan G.Reichelt „Nikolaj A.Berdjaev in Deutschland 1920 - 1950. Eine rezeptionshistorische Studie“ erschienen.<sup>66</sup> Sie ist der Blütezeit der Rezeption N.A.Berdjaevs (1874 - 1948) in Deutschland gewidmet, während der zwar keine Deutsche Gesamtausgabe Berdjaevs entstand, aber doch mehr als zwanzig Bücher des Philosophen und eine Menge Werke über ihn publiziert wurden.<sup>67</sup>

Die Tatsache, daß in Deutschland praktisch gleichzeitig zwei Arbeiten über die Rezeption zweier der wichtigsten russischen Philosophen entstehen, ist sehr erfreulich. Um so interessanter ist es, anhand der Arbeit von Stefan G.Reichelt einige Tendenzen der Rezeptionen beider Denker zu vergleichen. Ähnlich ist in erster Linie die verständliche Tatsache, daß zu den Rezipienten Solov'evs und Berdjaevs in Deutschland oft dieselbe russischen und deutschen Philosophen, Theologen und Schriftsteller gehören: So sind in dieser Reihe die Namen von Fedor Stepun, Rudolf Steiner, Fritz Lieb, Karl Pflieger, Bernhard Schultze S.J., Ludolf Müller zu nennen. Sie werden hier alle in Bezug auf ihre Solov'ev-Werke ausführlich behandelt.

Andererseits spielt hier der „chronologische“ und „historische“ Faktor eine entscheidende Rolle: Kam der 1900 gestorbene Solov'ev im 20. Jahrhundert in Übersetzungen seiner Werke und in den Werken über sein Schaffen nach Deutschland, so verbrachte Berdjaev hier zwei entscheidende Übergangsjahre seines Lebens (1922 - 1924), während derer er hier sehr aktiv war und eine Menge seiner künftigen Interpreten, Opponenten oder Vermittler seines Werkes persönlich kennengelernt hatte.<sup>68</sup> Der deutsche und danach der französische Aufenthalt

---

<sup>65</sup> Vgl.: Gleixner, Hans: Vladimir Solov'evs Verständnis und Kritik des Sozialismus. - In: Zeitschrift für katholische Theologie. 117 (1995) 1, S. 58.

<sup>66</sup> Reichelt, Stefan G.: Nikolaj A.Berdjaev in Deutschland 1920 - 1950. Eine rezeptionshistorische Studie. - Leipzig: Leipziger Universitätsverlag 1999. (Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades Dr. theol. der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig).

<sup>67</sup> Information von: Malachov, Russkaja duchovnost', S. 96.

<sup>68</sup> Vgl.: Reichelt, Berdjaev in Deutschland, S. 23 - 28.



Berdjaevs ließen ihn mit verschiedenen Kreisen der russischen Emigration (so etwa mit den Eurasiern, mit der russisch-orthodoxen Auslandskirche, mit dem russischen Zweig der YMCA-Bewegung, mit einzelnen Denkern wie L.Šestov, N.Losskij, F.Stepun) Dialoge bzw. scharfe Polemiken in den deutschen oder französischen Zeitschriften führen und dadurch im europäischen intellektuellen Bereich bekannt werden.<sup>69</sup> Ebenso bedingten persönliche Bekanntschaften nicht zuletzt die ablehnende Wahrnehmung der Anthroposophie durch Berdjaev und eine mehr oder weniger scharfe Reaktion auf diese Ablehnung seitens der Anthroposophen.<sup>70</sup> Die Aufnahme Berdjaevs durch die protestantischen Theologen (H.Ehrenberg, F.Lieb, P.Tillich) bis 1933 wurde ebenso durch verschiedenartige Treffen, Diskussionen, aber auch durch die enge Zusammenarbeit oder Freundschaft (wie etwa mit Fritz Lieb) gefärbt.<sup>71</sup>

Eine bei weitem nicht so intensive und massive Rezeption wie Solov'ev fand Berdjaev in den 20-er und 30-er Jahren bei den katholischen Theologen und Schriftstellern. Hier ist allerdings die in Rom erschienene Dissertation des späteren Solov'ev-Erforschers, Bernhard Schultze SJ „Die Schau der Kirche bei Nikolai Berdiajew“ (1938) zu erwähnen, die, nach der Meinung von Stefan Reichelt im deutschsprachigen Raum über lange Zeit die einzige Arbeit war, die „auf Grund intensiver Berdjaevlektüre sowie einiger Sekundärliteraturstudien ein Bild des im ganzen bis dahin in Deutschland zwar in weiten Kreisen bekannten, aber im Grunde wohl wenig erschlossenen Denkers zu vermitteln suchte. Somit setzte Schultze Maßstäbe für die deutsche Berdjaev-Forschung weit über den katholischen Bereich hinaus.“<sup>72</sup>

Der geistig-politische Aspekt des Werks von Berdjaev, vor allem seine „vielfach aus utopischen Quellen gespeiste Kritik an der westlichen Demokratie“<sup>73</sup>, die er z.B. im „Neuen Mittelalter“ („Novoe srednevekov'e“) äußerte, führte zu einem Interesse an dem russischen Denker seitens der „Konservativen Revolution“, oder genauer solcher ihrer Vertreter wie Eberhard Dennert (1861 - 1942) und Otto Freiherr von Taube (1879 - 1973). Es ist festzustellen, daß die Vertreter dieser geistigen Strömung in der Weimarer Republik sehr wenig oder gar nichts zum Werk Solov'evs

---

<sup>69</sup> Vgl.: Kapitel I. der Dissertation von Stefan G.Reichelt, S. 23 - 62.

<sup>70</sup> Reichelt, Berdjaev in Deutschland, S. 87 - 95.

<sup>71</sup> Ebenda, S. 111 - 132.

<sup>72</sup> Ebenda, S. 161.

<sup>73</sup> Ebenda, S. 98.

sagten, weil die russische religiöse „Nische“ für sie schon von Dostoevskij „besetzt“ wurde: So stellt Reichelt die Meinung von Taubes dar, daß dem „Geist“ Berdjaevs eine ähnliche Kraft innewohne, „wie sie Dostojewskij zur Wirkung auf uns Deutsche im religiösen Sinne verholfen hat, nur möchten wir sagen eine Kraft von geringerer Macht <...>.“<sup>74</sup>

Der Ruf, „Kenner des Marxismus mit praktischer Erfahrung zu sein“<sup>75</sup>, begleitete Berdjaev während seiner gesamten Emigrationszeit, und bereitete ihm Probleme in der Zeit des „Dritten Reiches“, als deklariert wurde, daß das nationalsozialistische Deutschland „für „einen religiösen Bolschewismus Berdiajewscher Abart“ kein fruchtbarer Boden mehr sei“ und daß Berdjaev neben W.Gurian, F.Stepun und F.Lieb zu den „Rußlandkennern“ gehöre, die „vom theologischen Standpunkt aus versuchen, für den Bolschewismus Propaganda zu machen“.<sup>76</sup> Dieser Vorwurf konnte Solov’ev bekanntlich nicht gemacht werden und so wurde er im Nazideutschland so gut wie nicht rezipiert.

In der „Krise und Umbruchszeit“, in den ersten Nachkriegsjahren, wurden sowohl Solov’ev als auch Berdjaev in Deutschland wieder aktuell. Wurde aber das Bild des Ersten zu einer Hoffnung auf eine christliche Versöhnung Europas mit Rußland, wobei das Motiv des Bösen und des Kampfes des Christentums dagegen hervorgehoben wurde, so polarisierte Berdjaev vor allem die russischen Emigrantenkreise Frankreichs und Rußlands mit seiner „sowjetfreundlichen Gesinnung“ und einer sich als illusorisch erwiesenen Bereitschaft, die sowjetische Staatsbürgerschaft anzunehmen.<sup>77</sup>

Auf der anderen Seite waren „geschichtsphilosophische“ und „ethische“ Impulse bei beiden Denkern für deutsche Leser und Erforscher wichtig, wobei Solov’ev (wie es im weiteren klar wird) keinesfalls als Schöpfer der Lehre von einem „konsequenten Personalismus“ und einem „ungewöhnlichen Freiheitsverständnis des Menschen gegenüber Gott“, einem gleichsam „partnerschaftlichen“ Verhältnis<sup>78</sup> verstanden wurde, was mit Berdjaev der Fall war. Eher im Gegenteil: hier wurden beide Denker einander gegenüber gestellt, was in der Arbeit über die Rezeption Solov’evs in Deutschland ebenso gezeigt werden soll.

---

<sup>74</sup> Reichelt, Berdjaev in Deutschland, S. 108.

<sup>75</sup> Ebenda, S. 218.

<sup>76</sup> Zit. bei. Reichelt, S. 157 - 158.

<sup>77</sup> Reichelt, Berdjaev in Deutschland, S. 191, 219.

<sup>78</sup> Ebenda, S. 219.

Behandelt Stefan G.Reichelt in seiner Arbeit, die bis 1950 geführt wird, die Blütezeit der Rezeption Berdjajevs in Deutschland (1920 - 1950), so findet sich in der vorliegenden Arbeit das Kapitel über die ersten zwanzig Jahre der deutschen Rezeption Solov'evs, die vieles, was später kam, verursacht haben. Man könnte andererseits sagen, daß die Anfangsphase der deutschen Rezeption Solov'evs eher eine Vorbereitung dessen war, was in dieser Dissertation „Die entscheidende Periode“ (1953 - 1980) der deutschen Rezeption Solov'evs genannt wird, der Zeit der Erscheinung der Deutschen Gesamtausgabe der Werke des russischen Denkers, die im vierten Teil dieser Arbeit ausführlich behandelt wird. So verbinden sich einigermäßen die „dynamischen“ dreißig Jahre der deutschen Rezeption Berdjajevs mit dem „deutschen Jahrhundert“ Solov'evs.

Die bereits erschienene Arbeit von Reichelt und die vorliegende Arbeit ergänzen, wie es scheint, einander gut: Sie machen erstens den Horizont der Wahrnehmung der russischen Philosophie und ihrer wichtigsten Vertreter in Deutschland breiter. Sie ergänzen sich aber auch methodisch: Fand es Stefan G.Reichelts für sinnvoll, die Wahrnehmung Berdjajevs in der Dynamik der persönlichen und Ideenbeziehungen bestimmter Kreise im deutsch-französischen Raum zu demonstrieren und die chronologischen und inhaltlichen Wandlungen seines Bildes etwas zu vernachlässigen, so betrachtet die vorliegende Arbeit die Rezeption Solov'evs als eine einheitliche, aber chronologisch und inhaltlich eingegliederte Struktur, die vor allem die Entwicklungsdynamik von der Wahrnehmung bestimmter Motive, Bilder, Schwerpunkte im Werk Solov'evs durch jeweilige Rezensenten in jeweiligen Epochen erforschen soll.

## 2. 1900 - 1922: Bekanntwerdung, Fragestellungen

### 2.1 Allgemeine Charakteristik der ersten Periode der Rezeption Solov'evs in Deutschland. Die Zusammenfassung der Solov'ev - Veröffentlichungen aus dieser Zeit

Ich gebe mir natürlich Rechenschaft darüber, daß die Abgrenzung auch dieser ersten Periode der Rezeption Solov'evs in Deutschland eine ziemlich willkürliche Sache ist, und daß ich z.B. zusammen mit Grzegorz Przebinda eine „Prehistoire“<sup>79</sup> dieser Rezeption zumindest erwähnen muß. Aber es ist fast unmöglich, besonders für diese frühere Phase, den Stoff so zu organisieren, daß alle Rezipienten chronologisch genau in „ihren“ Perioden bleiben.

Es geht hier um das „Wesen“, um die Wandlung des Bildes von Solov'ev in Deutschland. Und die erste große Wandlung kam, meiner Meinung nach, gegen Mitte der zwanziger Jahre mit den endgültigen ideologischen und konfessionellen Trennungen (frühe katholische Rezeption) und mit dem Beginn der Reflexion über die vorherige Solov'ev-Forschung und über die eigene Rolle bei der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Denker (G.Sacke).

Das Jahr 1922 ist neben der Vollendung der anthroposophischen Ausgabe in noch einem Sinne wichtig, was die Rezeption Solov'evs betrifft. Fairy von Lilienfeld betrachtet dieses Jahr als „Wasserscheide“. In diesem Jahr wurden „alle offen nichtmarxistischen Philosophen in Rußland des Landes verwiesen.“ Erst danach, als führende russische Denker nach dem Westen kamen, habe es hier Übersetzungen russischer Denker und viele Veröffentlichungen über die russische Philosophie gegeben. Die russische Philosophie wurde „von der gebildeten Welt“ daraufhin befragt, „was sie als, wie man meinte, „typisch Russisches zu bieten hatte“.<sup>80</sup> Eine Ausnahme in diesem Prozeß machte die „verdienstvolle erste Ausgabe“ (F.v.Lilienfeld) der Werke Solov'evs. Vladimir Solov'ev bildete mindestens in einem weiteren Sinne eine Ausnahme: In Deutschland hat man ihn viel früher als 1922 kennengelernt.

---

<sup>79</sup> Przebinda, S. 428.

<sup>80</sup> Lilienfeld, Fairy von: Theologisches Denken in Rußland zu Beginn des XX-en Jahrhunderts. - In: Kluge, R.-D., Setzer, H. (Hrsg.): Tausend Jahre Russische Kirche 988 - 1988. Geschichte, Wirkungen, Persektiven. - Tübingen: Attempto Verlag 1989, S. 155 - 156.

Hier erwähne ich nur die wichtigsten Werke über Solov'ev, bzw. Veröffentlichungen seiner Werke in chronologischer Reihenfolge. Ausführlicher werden in diesem Teil die Solov'ev- Arbeiten von F.Stepun, T.G.Masaryk und von den Anthroposophen behandelt, die ich dementsprechend in dieser Einführung nicht erwähne.

Als erster, der noch zu Lebzeiten Solov'evs über ihn publizierte, erscheint *Viktor Frank (1826 - 1908)* (Pseudonym für Hermann C. v. Samson-Himmelstjerna), ein Deutschbalte, der 1889 ein umfangreiches Buch „Russisches Christentum“ veröffentlichte.<sup>81</sup> Aus „Urteilen der Presse“ über dieses Werk ist ersichtlich, daß der Autor im vollen Bewußtsein von Gefahren, die vom Russischen Reich ausgehen, „der europäischen Politik“ trotzdem empfiehlt, „Rußland sich selbst zu überlassen“. Denn wie eine andere Zeitung meint, „entweder verfolge das russische Volk im Friedenszustand seinen bisherigen Weg weiter und dann ruiniere es sich selbst gründlich, oder es benütze den ihm aufgezwungenen Frieden zu gesunder innerer Entwicklung“, und dann werde es ungefährlich. Allerdings sei die „russische Volksseele“ „vom Boden europäischen Psychologie“ aus nicht leicht zu beurteilen. Und es sei gut und richtig, daß die Reihe der russischen „Selbstzeugnisse“ mit einer Darstellung des russischen Christentums beginne. Denn nur durch dieses Christentum könne man sich ein Bild des russischen Lebens und russischer Politik machen.<sup>82</sup> In diesem Kontext wird von Frank V.Solov'ev betrachtet, dem in dem Buch ein großes Kapitel gewidmet ist. Besonders wichtig waren für Frank die „Streitschriften“ Solov'evs, in denen dieser, so Frank, die „gegen die russische Kirche gerichteten Angriffe“ unternahm, aber auch den russischen Nationalismus bekämpfte. Solov'ev ist für Frank ein Typ des russischen „Seminaristen“, von dem „schon Custine“ „prophetisch“ schrieb: „Wenn jemals eine Revolution in Rußland ausbricht, so wird sie aus dem geistigen Seminare ausgegangen sein.“<sup>83</sup> Dieser „Seminarist“ erscheint in der Abhandlung von Frank als ein „Dissident“, dessen Ideen zu widerlegen dem „Zensur-Despotismus“ gelang, und dem man das publizistische und theologische „Weiterreden“ „unmöglich gemacht“ hat. Frank, der gegen die Slawophilen „Katkowscher Prägung“ polemisiert, schätzt die „Geschicklichkeit“ Solov'evs als eines Polemikers, der seine Gegner „mit ihren

---

<sup>81</sup> Frank, Viktor: Russisches Christentum. Dargestellt nach russischen Angaben. - Paderborn: Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh 1889. (Zweite Ausgabe, nach der hier zitiert wird: 1894).

<sup>82</sup> Urteile der Presse in gedrängten Auszügen über „Russisches Christentum“ von Viktor Frank. In: Frank, Russisches Christentum (o.S.).

<sup>83</sup> Frank, Russisches Christentum, S. 113 - 115.

eigenen Waffen“ schlägt, nämlich mit dem Unionsgedanken, „welcher Gegenstand des täglichen liturgischen Gebets der russischen orthodoxen Kirche ist“. <sup>84</sup> So konnte Viktor Frank Solov'ev den Publizisten und Solov'ev den Religionsphilosophen und Theologen für seine Ziele vereinigen, etwa indem er Auszüge aus den Schriften Solov'evs und polemische Reaktionen von A.A.Kireev zusammenstellte. <sup>85</sup>

1898 bezeichnete die Psychoanalytikerin und enge Freundin Sigmund Freuds, *Lou Andreas-Salome* (1861 - 1937), Solov'ev als „eine der charakteristischen Physiognomien des eigentlichen byzantinischen Rußlands“. <sup>86</sup>

1904 erschien das Buch von *N.Mel'nikov*, Berliner Korrespondent der russischen Zeitschrift „*Novoe vremja*“, der die „Kurze Erzählung vom Antichrist“ Solov'evs auf die Ereignisse des russisch-japanischen Krieges bezog (Mel'nikov behandelte das Thema der „asiatischen Gefahr“ und des „Panmongolismus“ als Drohung für Europa). <sup>87</sup> Die Solov'ev-Werke von Frank und Mel'nikov markieren eine politisch orientierte, publizistische Seite der Anfangsphase der Rezeption Solov'evs in Deutschland. „<...> Le premier voulait mettre l'Europe en garde contre la Russie, le second - la Russie et l'Europe contre le Japon <...>“. <sup>88</sup>

Man begann, sich mit einzelnen Werken und Themen Solov'evs intensiver zu beschäftigen. So erschienen 1907 in Leipzig die „*Duchovnyye osnovy žizni*“ Solov'evs in der Übersetzung von H.Hoffmann. <sup>89</sup> Zur deutschen Rezeption Solov'evs in den ersten zwanzig Jahren nach seinem Tod hat das Streben der Russen, sich in Deutschland ausbilden zu lassen und gleichzeitig ihr geistiges Erbe Europa zu präsentieren, wesentlich beigetragen. Deutsche Professoren haben ihren russischen Studenten und Doktoranden empfohlen, Arbeiten über Solov'ev zu schreiben und auf diese Weise den in Deutschland weithin unbekanntem Philosophen bekannt zu

---

<sup>84</sup> Frank, *Russisches Christentum*, S. 117 - 119.

<sup>85</sup> Ausführlicher zu den deutschbaltischen Publizisten s.: Rauch, G.v.: *Geschichte der deutschbaltischen Geschichtsschreibung*. - Köln, Wien 1986.; Wittram, R.: *Baltische Geschichte*. - München 1954.; Eckardt, J.v.: *Aus der Petersburger Gesellschaft*. - Leipzig 1880.; - : *Lebenserinnerungen*. - Leipzig 1910.; Rauch, G.v.: *Die nationale Frage in den russischen Ostseeprovinzen im XIX Jahrhundert*. - In: *Der Ostseeraum im Blickfeld der deutschen Geschichte. Studium zum Deutschtum im Osten*. Heft 6. - Köln, Wien 1970, S. 161 - 185.; Kaegbein, P., Pistohlkors, G.v. (Hrsg.): *Die baltischen Provinzen Rußlands zwischen den Revolutionen von 1905 und 1917*. - Köln, Wien: Böhlau 1982. (=Quellen und Studien zur baltischen Geschichte. Band 4.)

<sup>86</sup> Vgl.: *Andreas-Salome, Lou: Russische Philosophie und semitischer Geist*. - In: *Die Zeit*. Nr. 172. (15. Jan. 1898). Zitiert in: Etkind, Alexandr: *Sigmund Freud und sein Kreis*. - In: Keller, M. (Hrsg.): *Russen und Russland aus deutscher Sicht*. - München 2000, S. 1057 - 1075. (Über Lou Andreas-Salome: S. 1058 - 1063).

<sup>87</sup> Mel'nikov, Nikolaus: *Der russisch-japanische Krieg und Solowjew's „Kurze Erzählung über den Antichristen“*. - Leipzig-Mayence 1904. (Das Buch wird bei Przebinda erwähnt, S. 429.)

<sup>88</sup> Przebinda, S. 429.

<sup>89</sup> Solowjew, Wladimir: *Die religiösen Grundlagen des Lebens*. - Leipzig 1907.

machen.<sup>90</sup> Emilie Tumarkin aus Moskau und Dmitrij von Usnadse aus Georgien waren mit ihren Dissertationen „Pioniere“.<sup>91</sup>

*Marian Zdziechowski* (1861 - 1938), Professor an der Universität Krakau, gehörte zu denjenigen, die für das „russische Geistesleben der Gegenwart“ und für seinen wichtigsten Repräsentanten großes Interesse hatten, das Zdziechowski auch in seinen deutschsprachigen Solov’ev-Veröffentlichungen zwischen 1906 und 1911 realisierte.<sup>92</sup> In seiner Untersuchung „Die Grundprobleme Rußlands“ ging M.Zdziechowski auch von den Problemen „Europäisierung Rußlands“ und „Rußland und Japan“ aus. Nach der Niederlage Rußlands im Krieg mit Japan und der Zunahme der „freiheitlichen Bewegung“ in Rußland „fand die Hoffnung auf eine Aussöhnung Polens mit Rußland eine Grundlage, die sie bis dahin nicht gehabt hatte.“<sup>93</sup> Als eine solche „Grundlage“ betrachtete der polnische Wissenschaftler und Schriftsteller Solov’ev, „einen der selbständigsten und herrlichsten Männer, die Rußland in jenem Jahrhundert hervorgebracht hat“. Zdziechowski betonte wie V.Frank die polemische und „katholische“ Seite des Werkes von Solov’ev. Dieser führte gegen die „politische Reaktion, welche von Katkow verkündigt und geleitet wurde“, gegen die „russifizierende und reaktionäre Politik Alexanders III.“ einen bitteren Kampf, überwand den „unheilvollen Zauber Aksakows“ und die „Ansichten des eigenen Vaters“, zur „polnischen Frage“, und sah am Ende ein positives Ideal für Rußland darin, „dem Nationalstolz zu entsagen und sich mit der katholischen Kirche zu vereinigen.“<sup>94</sup> Den späten Solov’ev charakterisiert Marian Zdziechowski als einen Denker, der von der Staatspolitik, die zu seinem christlichen Ideal im Widerspruch stand, enttäuscht sei, der auch die „antichristliche“ Predigt von L.Tolstoj widerlegen müsse und seine Ideen von der „Strafe Gottes“, vom

---

<sup>90</sup> Müller, Germanija interesuetsja, S. 85.

<sup>91</sup> Tumarkin, Emilie: Wladimir Solowjew als Philosoph. - Halle 1905.; Usnadse, Dmitrij von: Die metaphysische Weltanschauung Wladimir Solowjows mit orientierendem Überblick seiner Erkenntnistheorie. - Halle 1909.

<sup>92</sup> Zdziechowski, Marian: W.Solowjew. Ein Blick in das russische Geistesleben der Gegenwart. - In: Die Kultur. Wien. (1906) 7, S. 304 - 324.; - : Die Grundprobleme Rußlands. Literarisch-politische Skizzen. - Leipzig, Wien: Akademischer Verlag 1907. (Über Solov’ev: Wl.Solowiew im Kampfe mit dem zersetzten Slavophilismus, S. 116 - 148, Der Antichrist, S. 338 - 359.); - : Die göttliche „Sophia“. Eine Studie über Wladimir Solowjew als Dichter. - In: Hochland, Bd. 2 (1910/1911) 8, S. 641 - 659.; Zdziechowski studierte u.a. in Rußland (in Petersburg), wo er L.Tolstoj kennengelernt hat, von dem er stark beeinflusst wurde. Außerdem wirkten auf ihn die Ideen V.Solov’evs und Berdjaevs ein. Zdziechowski beschäftigte sich sein ganzes Leben lang mit der Geistesgeschichte slawischer Völker. (Vgl.: Zdziechowski Marian. - In: Wielka Encyklopedia Powszechna PWN. Band 12.- Warszawa: Panstwowe Wydawnictwo Naukowe 1969, S. 682.)

<sup>93</sup> Stylo, Adolf: Vorwort. - In: Zdziechowski, Die Grundprobleme (o.S.).

<sup>94</sup> Zdziechowski, Die Grundprobleme, S. 123, 131, 133, 135.

„kommenden Antichrist“, aber auch seinen Glauben an den Sieg des auferstandenen Christus in den „Drei Gesprächen“ verwirklicht sein lasse.<sup>95</sup>

Der große deutsche Soziologe und Philosoph *Max Weber* (1864 - 1920) gewann während der Ereignisse des russisch-japanischen Krieges und der russischen Revolution von 1905 ein starkes Interesse an Rußland. Mit diesen Ereignissen verband er die Hoffnung, daß sich die russische Gesellschaft liberalisieren ließe und daß sie den Anschluß an Europa gewinne: „Max Weber verfolgte den Ablauf der Ereignisse in Rußland mit großer Anteilnahme, weil er darin die letzte große „Schlacht“ der liberalen Demokratie nach ihrem Siegeszug in West- und Mitteleuropa und vor allem in den Vereinigten Staaten sah.“<sup>96</sup> Max Weber war mit dem zu Beginn des 20. Jahrhundert in Heidelberg lebenden russischen Rechtsphilosophen und Mitglied des „Sojuz Osvoboždenija“ (Befreiungsbund) Bogdan (Fedor) Kistjakovskij (1868 - 1920), befreundet. W. Mommsen ist der Meinung, daß es höchstwahrscheinlich Kistjakovskij gewesen sei, der Weber in Verbindung mit zahlreichen russischen Studenten in Heidelberg gebracht habe, die vor allem bei W.Windelband und G.Simmel studiert haben und die „ausnahmslos mit der revolutionären Bewegung in Rußland sympathisierten.“<sup>97</sup> Von diesen Studenten sind Fedor Stepun, Nikolaj Bubnov, Sergej Gessen zu nennen.<sup>98</sup> Weber, der 1905 bereits über gute Russischkenntnisse verfügte, wurde von russischen Studenten mit „Informationen und Quellenmaterial unterschiedlichster Art“ unterstützt. Zu denjenigen, die Weber mit einigen Ideen Solov’evs bekannt gemacht haben, gehörte Fedor Stepun, der allerdings in Heidelberg nicht „an einer Solov’ev-Übersetzung arbeitete“, wie es im editorischen Bericht zu Webers Arbeit „Übergang zum Scheinkonstitutionalismus“ heißt<sup>99</sup>, sondern seine Dissertation über Solov’ev bei W.Windelband schrieb (s. nächster Abschnitt).

Max Weber referiert in seinem Aufsatz „Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Rußland“ unterschiedliche Positionen russischer Politiker in Bezug auf die „voraussichtliche Wirkung des allgemeinen gleichen Wahlrechts für die Duma“. Er

---

<sup>95</sup> Zdziechowski, Die Grundprobleme, S. 338 - 359.

<sup>96</sup> Mommsen, Wolfgang J.: Einleitung. - In: Weber, Max: Zur Russischen Revolution von 1905. Schriften und Reden 1905-1912. Herausgegeben von Wolfgang J.Mommsen in Zusammenarbeit mit Dittmar Dahlmann. - Tübingen: J.G.B.Mohr (Paul Siebeck) 1989, S. 3. (= Max Weber. Gesamtausgabe. Band 10.)

<sup>97</sup> Ebenda, S. 6.

<sup>98</sup> Zum ideengeschichtlichen Aspekt des Themas „Weber und die Russen in Heidelberg“ s. auch: Treiber, Hubert: Die Geburt der Weberschen Rationalismus-These: Webers Bekanntschaften mit der russischen Geschichtsphilosophie in Heidelberg. - In: Leviathan 19 (1991), S. 435 - 451.



zitiert einen Politiker, dessen Name nicht nachgewiesen werden konnte: „ Möge die Masse allen Kulturfortschritt ablehnen oder vernichten: wir können nur nach dem fragen, was gerecht ist <...> lieber generationenlange kulturliche Finsternis leiden als politisches Unrecht tun. Und vielleicht wird doch irgendwann die erzieherische Macht des Wahlrechts das Ihre tun.“ In solchen Ansichten liege, so Weber, „doch wohl auch etwas von Ssolowjows Glauben an die ethisch-religiöse Eigenart der politischen Aufgabe des Russentums, auf die mich übrigens auch ein Vertreter dieser Meinung direkt verwies“<sup>100</sup> (gemeint ist F.Stepun). So erscheint Solov’ev bei Weber als einer von denen, die die dem russischen Volk eigene Ablehnung der „Erfolgsethik“ in Worte gefasst und nur eine Alternative angeboten haben: „<...> es besteht nur die Möglichkeit des Kampfes um das Recht oder der „heiligen“ Selbstentsagung“. Nach der Verwirklichung der „positiven Pflicht“ trete nun der biblische Satz in Kraft, „der sich am tiefsten in die Seele nicht nur Tolstojs, sondern des russischen Volkes überhaupt geprägt hat: „Widerstehe nicht dem Übel“. Man spürt, daß Weber die Polemik Solov’evs gerade gegen diesen Satz Tolstojs kaum kennt und Solov’ev eher als eine wichtige Bestätigung für das ihm Offensichtliche betrachtet. Allerdings kritisiert er den „Panmoralismus“ sowohl der „irenisch-religiösen Natur“ eines Solov’ev als auch der „rein ethisch orientierten Demokratie“ überhaupt.<sup>101</sup>

Zwischen 1911 und 1914 gab es eine Reihe von Veröffentlichungen der Werke Solov’evs und von Texten über ihn.<sup>102</sup> Kurz vor dem Ersten Weltkrieg erschien im

---

<sup>99</sup> In: Weber, Zur russischen Revolution, S. 283.

<sup>100</sup> Weber, Max: Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Rußland. - In: Weber, Zur Russischen Revolution, S. 123 - 124.

<sup>101</sup> Ebenda, S. 124, 144.

<sup>102</sup> z.B.: Solovjeff, Wladimir: Judentum und Christentum. Übersetzt und mit erläut. Vorwort von Ernest Keuchel. - Dresden: Dresdner Druck-Industrie P.Tietz 1911.; Solowjoff, Wladimir: Das Befreiungswerk der Philosophie. Aus dem Russischen übersetzt von Ernest Keuchel. - Berlin: Verlag des Sozialistischen Bundes 1911. (= Syndikalistische Schriften 1).; Wladimir Serg.Solowjew. Ein Bild seiner Persönlichkeit nach der Darstellung des Fürsten Eug.Trubetzkoi.- In: Baltische Monatsschrift. Riga. 74 (1912) II, S. 1 - 18.; Solowjew, Wladimir: Nationale Ethik. Aus dem Russischen übersetzt von Ernest Keuchel. - In: Baltische Monatsschrift. 74 (1912) II, S. 275 - 306.; Neumann, Oscar: Wladimir Sergejewitsch Solowjew.- In: Deutsche Monatsschrift für Rußland. Reval, Riga. (1913) 2, S. 591 - 601.; Schumann, W.: Wladimir Solowjow. Ein Hauptwerk slawischer Philosophie. - In: Deutsche Arbeit. (Monatsschrift für das geistige Leben der Deutschen in Böhmen). Prag. 14 (1914/1915) S. 49 - 53.

Interessant und charakteristisch ist eine falsche Angabe im wertvollen Register der „Baltischen Monatsschrift“, das von Renate Wittram-Hoffmann zusammengestellt wurde. Zwischen 1905 und 1914 gab es in dieser Zeitschrift so viel Veröffentlichungen über Vladimir Solov’ev, daß die Verfasserin den Philosophen zum Autor des Buches „Geschichte des Falles von Polen“ („Istorija padenija Pol’si“) (1863) machte, eines Werkes, das von seinem Vater, dem Historikern S.M.Solov’ev, stammte. S. die Angabe der Veröffentlichung dieses Buches in der „Baltischen Monatsschrift“ (1908) 66, S. 286 - 383, in: Baltische Monatsschrift (Baltische Monatshefte). Register 1859 - 1939. Zusammengestellt im Auftrage der Baltischen Historischen Kommission von Renate

Jenaer Verlag „Diederichs“, in dem ein Jahr früher das Werk Masaryks veröffentlicht worden war, das hier noch besprochen wird, eine zweibändige Ausgabe „Ausgewählter Werke“ Solov’evs in der Übersetzung von Harry Köhler (Pseudonym), die dann (1922) in zweiter Auflage durch zwei Bände ergänzt wurde und die erste große deutsche Ausgabe „Ausgewählter Werke“ Solov’evs ausmachte. Sie wird hier im Kapitel über die Beschäftigung der Anthroposophen mit Solov’ev behandelt.<sup>103</sup> Man muß einiges über den Verleger Eugen Diederichs sagen, der am Anfang der Rezeption Solov’evs und des russischen Denkens in Deutschland aktiv beteiligt war. *Eugen Diederichs* (1867 - 1930) gründete 1896 in Florenz einen Verlag, den er 1897 nach Leipzig und 1904 nach Jena verlegte. Der Verlag wurde zu einem Spiegel der intellektuellen und politischen Strömungen der Zeit.<sup>104</sup> Die Periode von 1904 bis 1914 war eine Blütezeit des Verlages. Besonderes Gewicht legte Diederichs auf das kulturphilosophische und geistesgeschichtliche Gebiet.<sup>105</sup> In einem Artikel mit dem bezeichnenden Titel „Wo stehen wir?“ (1913) teilt Diederichs seine Vorstellungen mit, was kulturelle Einflüsse betrifft: „Wir haben, nur andeutungsweise sei es gesagt, von den Engländern politischen Sinn, von den Franzosen Leichtigkeit und Lebensempfinden, von den Skandinaviern die Volkserziehungspraxis, von den Slaven die notwendige Ergänzung zu unserem einseitigen religiösen Individualismus zu holen, und von Indien und China vielleicht den Sinn des Lebens, nämlich wahre geistige Kultur.“<sup>106</sup>

1910 forderte Diederichs auf persönliche Empfehlung Hermann Bahrs Masaryk auf, eine Studie über Rußland und Europa zu schreiben. Diederichs nannte Masaryk den

---

Wittram-Hoffmann. - Marburg/Lahn 1973, S. 138. (= Wissenschaftliche Beiträge zur Geschichte und Landeskunde Ost-Mitteleuropas, Nr.92).

<sup>103</sup> Solovjeff, Wladimir: *Ausgewählte Werke*. Aus dem Russischen von Harry Köhler. Bd. 1 - 2. - Jena: Diederichs-Verlag 1914 - 1916.

<sup>104</sup> In einem Artikel über den Diederichs-Verlag schreibt Gangolf Hübinger, daß sich Eugen Diederichs zum „Sprachrohr des kulturpessimistischen Zweigs des deutschen Bildungsbürgertums“ machte und es erfolgreich verstand, die „Kulturkritik mit geschäftlichem Kalkül zu verknüpfen“. Vgl.: Hübinger, Gangolf: *Kulturkritik und Kulturpolitik des Eugen-Diederichs-Verlags im Wilhelminismus*. Auswege aus der Krise der Moderne? - In: Renz, Horst., Graf, Friedrich Wilhelm (Hrsg.): *Troeltsch-Studien*. Band 4. *Umstrittene Moderne. Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltschs*. - Gütersloh: Verlagshaus Gerd Mohn 1987, S. 92 - 93.

<sup>105</sup> Über Diederichs s.: Menz, G. (Hrsg.): *Der deutsche Buchhandel der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. Zweiter Band. Heft 1. *Eugen Diederichs*. - Leipzig: Verlag von Felix Meiner 1927.; Diederichs, T., Strauß, L.v. (Hrsg.): *Eugen Diederichs Leben und Werk*. - Jena: Diederichs 1936.; Leyen, Fr.v.: *Diederichs*. - In: *Neue Deutsche Biographie*. Dritter Band.- Berlin: Duncker & Humblot 1957, S. 637 - 638.; Hübinger, Gangolf: *Der Verlag Eugen Diederichs in Jena*. *Wissenschaftskritik, Lebensform und völkische Bewegung*. - In: *Geschichte und Gesellschaft*. Zeitschrift für historische Sozialwissenschaft. Göttingen. Jahrgang 22 (1996), S. 31 - 45.

<sup>106</sup> Diederichs, Eugen: *Wo stehen wir?* - In: *Eugen Diederichs. Selbstzeugnisse und Briefe von Zeitgenossen*. - Düsseldorf, Köln: Diederichs Verlag 1967, S. 44.

„Friedrich Naumann der Slawen“.<sup>107</sup> Allerdings erschien das Werk Masaryks außerhalb der „Politischen Reihe“, in welcher Diederichs Lloyd George, H.G.Wells und Ramsay Mc Donald publizierte. „Diederichs, der als denkender Verleger die ästhetische Bildung der Deutschen durch eine staatsbürgerlich-politische ergänzen <...> wollte, faßte den Vorsatz, ein Buch herauszubringen, das der deutschen Leserschaft die komplizierten russischen Verhältnisse interpretieren sollte.“<sup>108</sup> In seinen „Erinnerungen an Steiner“ („Vospominanija o Šteinere“) stellt Belyj die Person von Otto Lerchenfeld dar, eines „letzten Romantikers“ und „Vorbismarckschen Deutschen“, der später zur Anthroposophie übergegangen war und der die Ausgabe von zwei Bänden Solov’evs bei Diederichs finanzierte.<sup>109</sup> Der Verleger selbst schrieb über die Ausgabe Solov’evs, die 1913 in Vorbereitung war: „Der russische Denker Solovjeff, der vielleicht dazu berufen ist, die deutsche an Hegel anknüpfende Philosophie zu beeinflussen, kommt in seinen hauptsächlichsten Werken zu Wort.“<sup>110</sup> Im Verlag „Diederichs“ erschien auch die Zeitschrift „Die Tat“, mit einigen Veröffentlichungen über Solov’ev, u.a. wurde ein Text von D.Merežkovskij publiziert, der unten erwähnt wird.

Die zwei Solov’ev-Bände, die beim Diederichs-Verlag erschienen, wurden noch in der „voranthroposophischen Zeit“, d.h. noch vor der Übernahme der Ausgabe durch die Anthroposophen, von einem wichtigen Denker rezensiert. Es handelt sich um *Georg Lukacs* (1885 - 1971), der im „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“ zwei große Rezensionen veröffentlichte.<sup>111</sup> Lukacs betonte die Verdienste des Diederichschen Verlags, der dem Leser in Deutschland die Möglichkeit gebe, „nach Tolstois und Dostojewskys inspirativen Selbstanalysen den Theoretiker der mystisch-religiösen Wendung Rußlands, seinen ersten und bis jetzt einzigen denkerisch relevanten Vertreter der Abkehr von Materialismus und Positivismus“ kennenzulernen.<sup>112</sup> Er kritisierte aber gleichzeitig den Verlag für seine Auswahl der Werke, in der die ethischen und „mystischen“ Werke eindeutig über die

<sup>107</sup> Diederichs, Eugen: Wo stehen wir?, S. 45.

<sup>108</sup> Dematz, Peter: Nachwort des Herausgebers. - In: Masaryk, Tomas G.: Polemiken und Essays zur russischen und europäischen Literatur- und Geistesgeschichte. - Wien, Köln, Weimar: Böhlau 1995, S. 389.

<sup>109</sup> Belyj, Andrej: Vospominanija o Šteinere. Podgotovka teksta, predislovie i primečanija F.Kozlika. - Paris: La Presse 1982, S. 168 - 169.

<sup>110</sup> Diederichs, Wo stehen wir, S. 45.

<sup>111</sup> Lukacs, Georg v.: Rezension. (W.Solovjeff. Ausgewählte Werke. Bd. 1. - Jena: Diederichs 1914). - In: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. Bd. XXXIX. (1915), S. 572 - 573.; - : Rezension. (W.Solovjeff. Die Rechtfertigung des Guten. Ausgewählte Werke. Bd. 2. - Jena: Diederichs 1916.) - In: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. Bd. XLII. (1916/1917), S. 978 - 980.

theoretischen dominierten. „Zudem wäre es durchaus falsch, Solovjeff, der in relativ spätem Alter Kants „Prolegomena“ ins Russische übersetzt hat, eine Gleichgültigkeit abstrakt-theoretischen Problemen gegenüber anzudichten.“ Der Rezensent hoffte, daß man nach dem Abschluß der Ausgabe auch über die „soziologische Bedeutung der utopischen Geschichtsphilosophie Solovjeffs“ und über sein Verständnis des Sozialismus gesprochen werden könne. Die Übersetzung von H.Köhler liest sich für Lukacs „ganz angenehm“.<sup>113</sup> Die Lektüre des zweiten Bandes der Diederichs-Ausgabe, der die „Rechtfertigung des Guten“ enthält, führte Lukacs zu dem Schluß, daß er die Frage verneinen müsse, ob dieses Lebenswerk, das ein wichtiges Zeugnis der russischen Geistesgeschichte sei, auch „das Aufwerfen und Lösen von Problemen“ biete, zu denen unsere Kulturentwicklung notwendig gedrängt wird“. Die „Dichter“ Rußlands (gemeint sind L.Tolstoj und Dostoevskij) haben, so Lukacs, wirklich einen „neuen Menschen“ gezeigt, die von ihnen angesprochene Problematik, z.B. die des europäischen „Individualismus“, haben sie wirklich „durchlebt“. An der Solov’evschen Idee der „solidarischen Einheit“ werde der europäische Leser unbedingt eine „Enttäuschung“ erleben, denn er finde hier statt der „Tragik des In-sich-selbst-verlorenseins“ kaum mehr „als einen edlen und feinen Eklektizismus antiker und moderner idealistischer Philosophien“.<sup>114</sup> Solov’ev wurde von Lukacs „Vergessenheit der irdischen Dissonanzen“ und Blindheit in Bezug auf die Realität vorgeworfen. Die Bereitschaft G.Lukacs, Solov’ev als einen „edlen und feinen idealistischen Eklektiker“ anzuerkennen, klang wie eine kleine Kompensation für das oben Gesagte.<sup>115</sup>

---

<sup>112</sup> Lukacs, Rezension, Archiv, Band XXXIX., S. 572.

<sup>113</sup> Ebenda, S. 572 - 573.

<sup>114</sup> Lukacs, Rezension, Archiv, Band XLII., S. 978 - 979.

<sup>115</sup> Ebenda, S. 980. Zur Zeit des Schreibens dieser Rezensionen befand sich G.Lukacs „auf dem Weg“ vom Neukantianismus und Hegelianismus zu seiner Interpretation des Marxismus im Werk „Geschichte und Klassenbewußtsein.“ (1923.) In den Jahren 1910 bis 1917 studierte Lukacs an europäischen Universitäten, u.a. in Deutschland, wo er Windelband und Rickert hörte. 1911 erschien sein Werk „Die Seele und die Formen“, in welchem er den Künstler als ein problematisches Individuum faßt, das die Welt als feindliche Außenwelt erlebt. Während des 1. Weltkrieges kam es zu seiner endgültigen Hinwendung zum Marxismus und 1918 trat Lukacs in die Kommunistische Partei Ungarns unter Bela Kun ein. Alle genannten Ereignisse des Lebens und der Ideenentwicklung von Lukacs (seine neukantianische Sympathien, seine unter starkem Einfluß Nietzsches entstandene Ästhetik und schließlich sein Marxismus, an dem Lukacs immer das aufklärerische Tätigkeitspathos schätzte) konnten ihn kaum zum großen Freund der Philosophie Solov’evs machen, mit der er sich übrigens nie in vollem Umfang bekannt machte. Dagegen hatten für Lukacs die Schriften Tolstoj und Dostoevskijs „als ethische Alternative zum okzidental Rationalismus <...> den Übergang zur politisch-praktischen Alternative geebnet: zum kapitalismusfeindlichen Kommunismus.“ (Hanke, Edith: „Prophet des Unmodernen. Leo N.Tolstoj als Kulturkritiker in der deutschen Diskussion der Jahrhundertwende. - Tübingen 1993, S. 180.). Zu Lukacs vgl.: Apitzsch, U.: Gesellschaftstheorie und Ästhetik bei Georg Lukacs bis 1933. - Stuttgart-Bad-Cannstatt 1977.; Wimmer, R.: Lukacs. - In: Mittelstraß, J. (Hrsg.): Enzyklopädie Philosophie

Die Beschäftigung der deutschen Expressionisten, die sich um die Zeitschriften „Die Aktion“ und „Die Weißen Blätter“ gruppierten, mit Vladimir Solov'ev, wurde zum Thema des Artikels von V.Belenčikov.<sup>116</sup> Wenn man dem Verfasser folgt, dann kann man folgende Aspekte der Wahrnehmung Solov'evs von den Expressionisten (F.Pfempfert u.a.) feststellen: 1) Die Begrüßung von ihnen des allgemeinmenschlichen (obščečlovečeskogo) Humanismus der Weltanschauung Solov'evs; 2) Die Ablehnung (zusammen mit Masaryk, s. das Kapitel über ihn) der „dunklen“, mystischen Seite dieser Weltanschauung; 3) Das Interesse für die Rezeption der Nietzscheschen Idee des „Übermenschen“ bei V.Solov'ev. Die Verneinung der Möglichkeit einer konkretpolitischen Realisierung dieser Idee von Solov'ev und von den deutschen Expressionisten; 4) Die Anerkennung Solov'evs als eines scharfen Kritikers des Nationalismus. (Das Streben, Solov'ev von der neuslawophilen Ideologie E.Trubeckoj, V.Ernst, V.Ivanovs u.a. zu trennen, die während des Ersten Weltkrieges den „Leichnam“ des Nationalismus „zum neuen Leben zu erwecken“ versuchten. (Zitat aus der Zeitschrift „Die Weißen Blätter“ (1915)10, S. 1288)).<sup>117</sup>

Im Jahr 1915 versuchte Karl Fritzer, die Aussagen des späten Solov'ev über Krieg, Frieden und christliche Politik zu sammeln.<sup>118</sup> 1917 erschienen „Rußland und Europa“ und Artikel von Edmund Müller und Franz Sawicki, die jeweils das Thema „Solov'ev und das Judentum“ und die Persönlichkeit des Denkers ansprachen.<sup>119</sup> Unter dem Titel „Rußlands politische Seele“ wurden 1918 Artikel aus dem im März 1909 auf Russisch erschienenen Sammelband „Vechi“ veröffentlicht. In diesem Sammelband wurde Solov'ev als geistiger Vater der russischen Intelligenz angesprochen, von der die Hinwendung zu „objektiven Werten“ zu erwarten sei.<sup>120</sup>

---

und wissenschaftliche Theorie. Band 2. - Mannheim, Wien, Zürich: B.I. Wissenschaftsverlag 1984, S. 721 - 722.

<sup>116</sup> Belenčikov, V.: Vladimir Sergeevič Solov'ev i nemeckie ekspresionisty. K probleme V.S.Solov'ev v Germanii v načale našego veka. - In: Zeitschrift für Slawistik. Berlin. 35 (1990) 6, S. 857 - 864.

<sup>117</sup> Vgl.: Belenčikov, Solov'ev i nemeckie ekspresionisty, S. 857, 859 - 861.

<sup>118</sup> Fritzer, Karl: Ein russischer Philosoph im Jahre 1899/1900 über den gegenwärtigen Krieg. - In: Die christliche Welt. Marburg. 29 (1915), S. 31 - 37, 56 - 61.

<sup>119</sup> Solov'ev, Vladimir: Rußland und Europa. - Stuttgart: Der kommende Tag 1917.; Müller, Edmund: Solov'evs Gedanken über das Judentum. - In: Der Jude. (Eine Monatsschrift). Berlin, Wien. (1916-1917) 1, S. 129 - 136.; Sawicki, Franz: Wladimir Solov'ev. - In: Akademische Bonifatius-Korrespondenz. Paderborn. Jg. 32 (1917), S. 129 - 136.

<sup>120</sup> Hurwicz, Elias (Hrsg.): Rußlands politische Seele. Russische Bekenntnisse. - Berlin: Verlag Fischer 1918. (Interessanterweise fehlt in der deutschen Veröffentlichung der Text des Herausgebers der russischen „Vechi“, M.Geršenzons. Das lag, meiner Meinung nach, daran, daß Geršenzon in seinem Artikel „Tvorčeskoe samosoznanie“ die russische Intelligenz als eine „Menge von Kranken“ dargestellt hat, die in ihrem eigenen

1918 - 1919 wurden Werke zweier russischer Denker veröffentlicht - des zu dieser Zeit nicht nur in Rußland berühmten D.Merežkovskij (1865 - 1941) und des damals noch unbekanntem jungen A.Losev, in denen das Thema „Solov'ev“ breiteren Platz fand.<sup>121</sup> 1920 erschienen auf Deutsch in der Übersetzung von Karl Nötzel und mit seiner Einleitung „Wladimir Solowjeff“ die etwas gekürzten Kapitel 14 und 18 aus „Die Rechtfertigung des Guten“. Nötzel sprach über die „Berufung“ Solov'evs, der „in jedem wachen Augenblicke seines Lebens der geheimnisvollen Unendlichkeit gegenüberstand in Gewißheit seiner Liebe zu Gott und zu den Menschen“.<sup>122</sup> Ein weiterer Auszug aus der Solov'evschen Ethik erschien 1921 in der Übersetzung von L.Galin.<sup>123</sup> In Jahren 1921 - 1922 gab es eine Reihe von Solov'ev-Veröffentlichungen in der anthroposophischen Zeitschrift „Die Drei“, die ich im folgenden bespreche. 1922 wurde Margret Hartge an der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät der Universität Freiburg i.Br. promoviert mit der Dissertation über Solov'ev.<sup>124</sup>

Nach dieser allgemeinen Präsentation gehe ich zu der ausführlicheren Darstellung einiger Interpreten Solov'evs über.

---

Land isoliert seien, und der Macht seinen „Segen“ gab, diese Intelligenz von dem Volk zu schützen. Der Aufruf Geršenzons an die Intelligenz zur schöpferischen Selbstvertiefung blieb unbemerkt. Gegen Geršenzon haben später auch die Teilnehmer von „Vechi“ polemisiert (P.Struve). So kann es sein, daß es dem Herausgeber der „Vechi“ auf Deutsch sinnvoller und leichter erschien, den „skandalösen“ Text besser auszulassen. Vgl.: Geršenzon, M.: Tvorčeskoe samosoznanie.- In: Vechi, Moskva 1991 S. 73 - 96.).

<sup>121</sup> Mereschkowski, Dmitri: Vom Krieg zur Revolution. Ein unkriegerisches Tagebuch. - München: Piper 1918 (S. 111 - 115: Wladimir Ssolowjow. (Eine Gedenkrede)).; - : Wladimir Solowjeff. - In: Die Tat. Jena. Jg. 11 (1919/20) 1, S. 142 - 145.; Lossew, Alexis: Die russische Philosophie. - In: Erismann-Stepanowa, V., Erismann, Th., Matthieu, J. (Hrsg.): Russland. 1. Teil: Geistesleben, Kunst, Philosophie, Literatur. - Zürich: Art. Institut Orell Füssli 1919, S. 79 - 109. (Über Solov'ev: S. 100 - 106). Bis 1983 wußte A.Losev nichts vom Erscheinen seines Artikels auf Deutsch. Er hat das erst aus der Bibliographie seiner Werke erfahren, die von M.Hagemeister im neuverlegten Losevschen Buch „Dialektika chudožestvennoj formy“ (München, 1983) veröffentlicht wurde. Ein russisches Original des Artikels existierte nicht, und der Text ist auf Russisch in der Rückübersetzung aus dem Deutschen erschienen. (S.: Tacho-Godi, A.A.: A.F.Losev: žiznennaja i tvorčeskaja sud'ba.- In: Losev, A.F.: Vladimir Solov'ev i ego vremja. - Moskva: Progress 1990, S. 683.)

<sup>122</sup> Nötzel, Karl: Wladimir Solowjeff. - In: Solowjeff, Wladimir: Die nationale Frage im Lichte der Sittlichkeit. Der Sinn des Krieges. Deutsch und mit einer Einleitung „Wladimir Solowjeff“ von Karl Nötzel. - München: Drei Masken Verlag 1920, S. 13.

<sup>123</sup> Solowjeff, W.: Zum Studium des russischen Geisteslebens. Das Strafrecht vom Standpunkt der Sittlichkeit. Übersetzt und eingeleitet von L.Galin. - Berlin: F.Vahlen 1921.

<sup>124</sup> Hartge, Margret: Wladimir Solowjoff's Gesellschaftslehre. Eine Darstellung. - Freiburg i.Br., Rechts- und Staatswissenschaftliche Fakultät, Diss. 1922. (Maschinenschrift).

## 2.2 Zwischen Rußland und Deutschland: Fedor Stepun über Solov'ev

### 2.2.1 *Das Leben Stepuns*

Im Jahre 1910 wurde der 26-jährige Fedor Stepun (1884 - 1965) in Heidelberg am Lehrstuhl von W.Windelband mit einer Dissertation über Vladimir Solov'ev promoviert, die zu einer der ersten systematischen Arbeiten über den russischen Denker in Deutschland geworden ist.<sup>125</sup> Die Dissertation war der Abschluß eines 7-jährigen Studiums der Philosophie in Deutschland. 44 Jahre später, 1964, wurde im Münchener Verlag Carl Hanser ein Buch von Stepun publiziert, das den führenden Persönlichkeiten des russischen Symbolismus gewidmet war, darunter eine Studie über Solov'ev.<sup>126</sup> Genau diese Werke werden zum Gegenstand der Betrachtung in dem Kapitel, das der Rezeption Solov'evs durch Stepun gewidmet ist.

Zunächst aber ist einiges zu den wichtigsten Lebens- und Schaffensdaten von Stepun zu sagen. In der Familie eines Papierfabrikanten in Moskau geboren, besuchte Stepun von 1894 bis 1900 die Realschule. 1901 machte er Militärdienst als Einjährig-Freiwilliger. Von 1902 bis 1909 studierte er Philosophie an der Universität Heidelberg. Nach seiner Rückkehr nach Rußland beteiligte er sich an der Herausgabe der internationalen philosophischen Zeitschrift „Logos“, und bereiste Rußland als Mitglied des „Büros der provinziellen Lektoren“ mit Vorlesungen und Vorträgen.<sup>127</sup> Von Oktober 1914 bis Februar 1917 diente Stepun bei der Artillerie, was er später in seinen „Zapiski praporščika-artillerista“(1918) beschrieben hat. In den Jahren 1917 - 1918 arbeitete er bei verschiedenen Zeitungen und Zeitschriften mit. Während des Bürgerkrieges wurde Stepun zum Militär ( Rote Armee) einberufen, blieb aber dank der persönlichen Einmischung von A.Lunačarskij in Moskau, wo er in verschiedenen Theaterstudien die „Philosophie des Theaters“ unterrichtete und mit Vorträgen in der von N.Berdjaev organisierten „Freien philosophischen Akademie“ auftrat. 1919 organisierte er zusammen mit seiner Frau

---

<sup>125</sup> Steppuhn, F.: Wladimir Solowjew. - Leipzig: Fritz Eckardt Verlag 1910.

<sup>126</sup> Stepun, F.: *Mystische Weltschau. Fünf Gestalten des russischen Symbolismus.* - München: Carl Hanser 1964. (Rezension von Jurij Ivask in: *Novyj žurnal* (1965) 79, S. 288 - 291.). Sein Bild Solov'evs hat Stepun noch in einem seiner späteren Artikel dargestellt. Vgl.: Stepun, F.: Vladimir Solowjew. - In: *Merkur* 11 (1957), S. 214 - 231.

<sup>127</sup> Zur Teilnahme Stepuns an der Herausgabe der Zeitschrift „Logos“ und zur Geschichte dieser Zeitschrift vgl.: Bezrodnij, Michail: Zur Geschichte des russischen Neukantianismus. Die Zeitschrift „Logos“ und ihre Redakteure. - In: *Zeitschrift für Slawistik.* 37 (1992) 4, S. 489 - 511.

und anderen Verwandten eine kleine Kommune in einem Dorf, wo früher die Familie seiner Frau einen Gut besessen hatte.

1922 gab Stepun einige philosophische Sammelbände heraus. Im Herbst 1922 wurde er zusammen mit anderen Vertretern der russischen Intelligenz des Landes verwiesen. Stepun ließ sich in Berlin nieder, wo er zu einer der wichtigsten Figur der russischen Emigration wurde. Er beteiligte sich an der Herausgabe der Zeitschriften „Sovremennye zapiski“ und „Novyj Grad“ (zusammen mit G.Fedotov und I.Fondamiskij), die die tiefe „geistige, soziale und ökonomische“ Krise der modernen Welt zu überwinden suchten. Stepun konzentriert sich jetzt auf das „Schicksal Rußlands“ und veröffentlicht während der 20-er und 30-er Jahre eine Reihe Artikel und Bücher über dieses Thema auf Deutsch und auf Russisch (u.a. „Ideja Rossii i formy ee raskrytija“ in „Novyj Grad“ (1834/Nr.8.), „Das Antlitz Rußlands und das Gesicht der Revolution“(Leipzig 1934.)) Von 1926 bis 1937 war Stepun als Professor der Soziologie an der Fachhochschule Dresden tätig. 1937 wurde seine Lehrtätigkeit von den Nazis verboten. Etwas später verbot man Stepun auch, seine Werke zu veröffentlichen. Nach dem Krieg zog Stepun aus dem zerstörten Dresden nach München um, wo er seit 1946 als Honorarprofessor an der Universität russische Kultur und russische Philosophie unterrichtete. 1952 hielt Stepun in München eine Vorlesung über „Wladimir Solowjew und Nicolai Berdjajew“.<sup>128</sup> Als Dozent und Lektor wurde Stepun beim jungen Publikum beliebt und populär. Eines seiner letzten Bücher war „Mystische Weltschau...“ (1964), dessen Solov'ev-Teil hier ausführlicher behandelt wird. Fedor Stepun starb 1965 in München bei der Rückkehr von seiner öffentlichen Vorlesung.<sup>129</sup>

---

<sup>128</sup> Information von: S.Reichelt, N.A.Berdjaev in Deutschland, S. 49.

<sup>129</sup> Noch 1934 schrieb G.Fedotov in seiner Rezension des Buches von Stepun „Das Antlitz Rußlands und das Gesicht der Revolution.“ Bern, Leipzig: Gotthelf 1934: „Tem iz našich čitatelej, kto znaet liš' russkogo Stepuna, skážem, čto, po-vidimomu, nemeckij jazyk daet polnuju meru vsech vozmožnostej ego stilja. Etot p'janjaščij kubok, gde filosofskie abstrakcii igrajuť i iskrjatsja s legkost'ju, ne otnimajuščej ničego u glubokoj, poroj tragičeskoj ser'eznosti, tol'ko i vozmožen dlja jazyka Goethe i Nietzsche. Stepun vladeet im kak artist i kak myslitel'.“ („Für diejenigen unserer Leser, die nur den russischen Stepun kennen, sagen wir, daß die deutsche Sprache möglicherweise das ganze Maß der Möglichkeiten seines Stils gibt. Dieser berauschende Becher, wo die philosophischen Abstraktionen spielen und sprühen mit einer Leichtigkeit, die nichts von dem tiefen, manchmal tragischen Ernst wegnimmt, ist allein für die Sprache Goethes und Nietzsches möglich. Stepun beherrscht diese Sprache wie ein Artist und wie ein Denker.“) (Die Rezension wurde ursprünglich in der Pariser Zeitschrift „Novyj Grad“ (1934) 9, S. 95 veröffentlicht. Sie wurde neu von V.Kantor in der Zeitschrift „Voprosy filosofii“ (1999) 3, S. 152 publiziert. Zum Leben Stepuns s.: Stepun, F.: Vergangenes und Unvergängliches. Bd.1 - 3. - München 1947 -1950.; (Russisch: Byvšee i nesbyvšeesja. T. 1 - 2. - New-York 1956.; Zweite Auflage, nach der hier unten zitiert wird: London 1990.); Galachtin, M.: Stepun.- In: Russkoe zarubež'e. Zolotaja kniga emigracii. Pervaja tret' XX veka. Enciklopedičeskij biografičeskij slovar'. Pod obščej redakcij V.V.Šelochaeva.- Moskva: ROSSPEN 1997, S. 598 - 601.; Malachov, V.: Stepun Fedor Avgustovič. -



## 2.2.2 Die allgemeine Darstellung der Solov'ev -Werke von F.Stepun

Schon am Anfang der Dissertation über Solov'ev teilt Stepun seine ursprünglichen Pläne mit: Er „entschloß sich zu einer Gesamtdarstellung“, weil er es mit einem Mann zu tun habe, der erklärt haben soll, daß „ein theoretisches Wissen niemals ein wahres Wissen sein kann.“<sup>130</sup> Aber die Grenzen der Dissertation erlaubten es Stepun nicht, seinen Plan zu verwirklichen, und von der geplanten Gesamtdarstellung Solov'evs blieb nur ein geringer Teil. So sah die Arbeit zum Schluß folgendermaßen aus: Die erste Hälfte ist der Darstellung der Vorgänger Solov'evs gewidmet, indem Stepun thesenhaft die Geschichte des russischen Denkens der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts darstellt. Der zweite Teil behandelt nur den Denker selbst und zwar die Hauptetappen seines Lebens und Wirkens, dann folgt die Darstellung der ersten Dissertation Solov'evs, der „Krise der westlichen Philosophie.“ Es gab zwei Motive, warum Stepun die behandelten Denker selber „zu Worte kommen lassen mußte“: 1) Die absolute Unvertrautheit des Westens mit den Ideen der russischen Philosophen. 2) Die für den Leser im Westen ungewöhnliche Denkweise der russischen Philosophen, die „der westeuropäischen Wissenschaft durchaus fremd geblieben sind.“<sup>131</sup> Dies alles hat es Stepun nicht erlaubt, seine Arbeit „auf begriffliche Analyse zu beschränken“. Schon zu Beginn der unmittelbaren Darlegung der Ideen von Solov'ev schrieb Stepun das, was später viele Interpreten Solov'evs sowohl in Rußland als auch in Deutschland bemerkt haben: „Die Gestalten der großen Metaphysiker aller Zeiten und aller Völker haben immer etwas schlechtweg Tragisches an sich.“<sup>132</sup> Stepun, der Solov'ev nie gesehen

---

In: Russkaja filosofija. Malyj enciklopedičeskij slovar'. - Moskva: Nauka 1995, S. 490 - 492. Über Stepun in Deutschland bis 1941. s.u.a. : Schlögel, K., Kucher, K., Suchy, B., Thum, G. (Hrsg.): Chronik russischen Lebens in Deutschland 1918-1941. - Berlin: Akademie Verlag 1999. In der russischen philosophischen Zeitschrift „Voprosy filosofii“ 3, 1999 ist ein kleines, von Vladimir Kantor vorbereitetes Stepun-Kompendium erschienen. Es enthält unter anderem die von Kantor zusammengestellte „Bibliographie von Fedor Stepun“, in der u.a. die russischsprachigen Veröffentlichungen über Stepun gesammelt werden. Vgl.: Kantor, V.: Bibliografija Fedora Stepuna (1884 - 1965). Osnovnye sočinenija. - In: Voprosy filosofii (1999) 3, S. 160 - 167. In demselben dritten Heft von „Voprosy filosofii“ für das Jahr 1999 veröffentlichte Kantor in seiner Übersetzung ausgewählte Briefe von Stepun an verschiedene Personen, in denen Stepun u.a. seine Beschäftigung mit Vladimir Solov'ev erwähnt und die seiner Schüler (in diesem Falle erwähnt er seinen damaligen Doktoranden, Pater Falk) in Bezug auf Solov'ev erwähnt. Vgl.: Fedor Stepun: pis'ma i otkliki. (Hrsg. und übersetzt von Vl.Kantor). - In: Voprosy filosofii (1999) 3, S. 145 - 147.

<sup>130</sup> Steppuhn, Solowjew, S. V.

<sup>131</sup> Ebenda, S. VI.

<sup>132</sup> Ebenda, S. 80.

hat, hat die Stimmung der russischen Intelligenz der Jahrhundertwende nach Deutschland mitgebracht. Wenn Stepun allerdings bemerkt, daß „wir“, d.h. die den Philosophen überlebt haben, mit dem Gefühl zurückgeblieben sind, daß „eine Zeitlang Einer unter uns gewandelt, dem ein großes Geheimnis auf der Zunge geschwebt und sich nicht zu lösen vermocht hat“<sup>133</sup>, äußert er die Stimmung derjenigen, die Solov'ev in Rußland kannten. Hinter diesem „sich nicht zu lösen vermocht hat“ stehen aber die ganzen Zweifel Stepuns angesichts der Möglichkeit einer philosophisch-theologischen Synthese und einer „synthetischen“ Persönlichkeit überhaupt.

Zugleich mit der inneren Einheitlichkeit und der Ausgestaltung der Persönlichkeit Solov'evs betont Stepun immer wieder, daß der Philosoph sich das ganze Leben lang „konstruierte“, „immer zu etwas werden mußte“: Das sei notwendigerweise das Schicksal eines Denkers, der „das Ganze des Weltalls“ umfassen möchte.<sup>134</sup> Wenn aber die Urteile über Solov'ev, der die angestrebte Synthese nicht erreicht hat, oft einen rhetorischen Charakter hatten, so stützte sich die These Stepuns, daß „wir in keiner der Ssolowjewschen Leistungen den ganzen Menschen, ja nicht einmal den bedeutendsten Teil desselben sehen“<sup>135</sup>, auf die neukantianischen Ideen, die später angesprochen werden. Wobei Sätze wie „<...>sein ganzes Ich wohnt in keinem seiner Werke“ oft an Banalität grenzen. Es scheint, als verspürte Stepun das, wenn er ankündigte, nur von „demjenigen Antlitze Solov'evs zu reden, welches wir unmittelbar in seinen Werken vorfinden“, und versprach, die „Ahnungen“ beiseite zu lassen: „Nur so ist unser Untersuchungsobjekt streng fixiert.“<sup>136</sup> Stepun gibt sehr ausführlich den Inhalt der Dissertation Solov'evs wieder, was erklärbar ist. Er war einer der ersten, die Solov'ev in Deutschland bekannt gemacht haben. Daraus folgt auch das Ziel Stepuns: „Die einzige Aufgabe, die wir verfolgen, war, durch unsere Darstellung der Magisterdissertation Solowjews denselben Eindruck zu erwecken, den das Lesen des Originals unbedingt hervorruft.“<sup>137</sup> Es ist interessant, daß die Motivation Stepuns auch 44 Jahre später dieselbe geblieben ist: Diesmal aber ging es um das „völlig unbekannte“ Phänomen des „Silbernen Zeitalters.“ Hier wird Solov'ev als einer der „Stammväter“ der geistigen Bewegung betrachtet, die, so

---

<sup>133</sup> Steppuhn, Solowjew, S. 81.

<sup>134</sup> Ebenda, S. 82.

<sup>135</sup> Ebenda, S. 85.

<sup>136</sup> Ebenda, S. 87.

<sup>137</sup> Ebenda, S. 125.

Stepun, in den 80-er Jahren des 19. Jahrhunderts angefangen hat und mit dem Sieg des Bolschewismus abgebrochen wurde.<sup>138</sup> Jetzt betont Stepun seine „eigene Zugehörigkeit“ zum beschriebenen Zeitalter. Spielte in der Dissertation das Motiv der Einsamkeit und des Tragischen die Rolle einer Einführung in die „wissenschaftliche Arbeit“, so wird jetzt das Thema des „Lichtes aus dem Jenseits“ und der „völligen Einsamkeit“ Solov’evs in den Vordergrund gestellt.<sup>139</sup> „Das streng fixierte Objekt“ interessiert Stepun jetzt weniger, ihm ist es wichtig zu zeigen, daß Begriffe Solov’evs „auf das logische Territorium hinübergespielte Symbole sind“, an denen „die mystische Transparenz das wahrhaft Bedeutende <...> ist.“<sup>140</sup> Das letzte Wort Stepuns über Solov’ev war die Bestätigung, daß der russische Denker „sichtbar und fühlbar ein Wesen nicht von dieser Welt war“, worüber sich alle einig seien, „die ihn gekannt haben.“<sup>141</sup>

### *2.2.3 Die Analyse der Geistesgeschichte Vorsolov’evschen Rußlands in den Werken von Stepun*

Der erste, fast größte Teil der Dissertation ist der Analyse der vorsolov’evschen Geistesgeschichte Rußlands gewidmet, die später die Weltanschauung Solov’evs bestimmt hat. Von Anfang an ging Stepun davon aus, daß die philosophischen Richtungen in Rußland („Westeuropäer“, „Panslawisten“) eigentlich nicht „scharf bestimmte Gebiete,“ sondern eher „Gedanken- und Gefühlsweisen“ seien, was die Aufgabe nötig mache, „das Individuell-willkürliche von dem Allgemeinen und Wesentlichen zu trennen.“<sup>142</sup>

Stepun stellt die Geschichte des russischen Denkens des 19. Jahrhunderts als einen „Zug nach Europa,“ als einen „Wissensdurst“ dar, der nicht anders „gestillt werden konnte, als an den Quellen der romantischen Bildung.“<sup>143</sup> Das bedeutete den Anfang des Weges nach Deutschland, zu den Ideen Herders und Fichtes über das National-Eigenartige. Stepun zollt der Zeit den Tribut und benutzt den Terminus „der russische Geist“ statt „russische Philosophie“ oder „russisches Denken.“ Nach seiner Interpretation hätte Solov’ev endgültig die Kindheit des russischen Geistes

---

<sup>138</sup> Stepun, *Mystische Weltschau*, S. 7 - 8.

<sup>139</sup> Ebenda, S. 14 - 15.

<sup>140</sup> Ebenda, S. 19.

<sup>141</sup> Ebenda, S. 92.

<sup>142</sup> Steppuhn, *Solowjew*, S. VI.

überwinden sollen, der die Spekulationen des späteren Schelling dem „kantisch-fichteschen Gedankenfermente“ vorzog.<sup>144</sup> Diese Wahl des russischen Denkens bestimmte das Fehlen der „methodischen Zucht des philosophischen Denkens“ und die Dominanz der „logisch zufälligen Assotiationen.“<sup>145</sup> Das habe der russischen Philosophie oft einen paradoxen Anstrich gegeben. Die Situation änderte sich mit Petr Čaadaev.<sup>146</sup> Er kann, so Stepun, nicht mit „unseren Europäern“ verglichen werden, die „das positivistische und demokratische Europa in Rußland“ präsentierten und zwischen denen und Čaadaev eine „unüberbrückbare Kluft“ ist, sondern er kann eher mit dem „mittelalterlichen Europa“ und mit Hölderlin mit seiner „tragischen Hingabe an die entschwundenen antiken Zeiten“ verglichen werden.<sup>147</sup> Čaadaev interessierte Stepun vor allem als ein christlicher Denker, dessen Entwicklung zu der Idee einer theokratischen Organisation der Menschheit ihn zum „Vorläufer Solovjews machte.“<sup>148</sup> Das Verhältnis des jungen Stepun zu Čaadaev ist kompliziert. Die Wahrnehmung Čaadaevs als eines religiösen Denkers wechselt mit dem Bild eines „geborenen Mönches“ und eines „religiösen Fanatikers“ ab, der „in jedem irdischen Zauber den Stachel des verführenden Geistes zu ahnen geneigt ist.“<sup>149</sup> Das alles vereinigt Stepun in dem Bild eines Träumers, der in dem Salon der Frau Jelagina „in dem schneebegrabenen Moskau <...> von Mond beschienenen gotischen Türmen und alten deutschen Städten“ träumte.<sup>150</sup>

---

<sup>143</sup> Steppuhn, Solowjew, S. 3.

<sup>144</sup> Ebenda, S. 8.

<sup>145</sup> Ebenda, S. 15.

<sup>146</sup> Petr Čaadaev (1794 - 1856) gilt oft als einer der ersten russischen Originalphilosophen. Die von ihm verfaßten acht „Philosophischen Briefe“ machten eine „Revolution“ im russischen Denken, haben auch die breiteren Schichten der russischen gebildeten Gesellschaft tief betroffen. Sein Hauptthema waren die geschichtsphilosophischen Interpretationen des historischen „Schicksals“ von Rußland im Vergleich zu der westlichen politischen, sozialen, aber vor allem philosophischen und religiösen Entwicklung. Die von Čaadaev inspirierten Debatten gingen weit über die Polemiken der sogenannten „Westler“ und „Slawophilen“ und beeinflussten in vieler Hinsicht die Entwicklung der russischen Geschichtsphilosophie bis ins 20. Jahrhundert hinein. Vgl.: Čaadaev, Petr.: Polnoe sobranie sočinenij, izbrannye pis'ma. Otv. red. Z.Kamenskij. Bd. 1, 2. - Moskva: Nauka 1991.; Tschaadaev, Peter: Apologie eines Wahnsinnigen. Geschichtsphilosophische Schriften. - Leipzig: Reclam 1992.; Geršenzon, Michail: P.Ja.Čaadaev. Žizn' i myšlenie. - St.Peterburg 1908.; Falk, Heinrich SJ: Das Weltbild P.J.Tschaadajevs nach seinen acht „Philosophischen Briefen“. Ein Beitrag zur russischen Geistesgeschichte. - München: Isar Verlag 1954. (= Veröffentlichungen des Osteuropa Instituts München, Band IX.); Tarasov, B.: Čaadaev. - Moskva: 1986.; Boldyr', S.: Čaadaev i „Vechi“. - In: Bolebruch, A.G. (Hrsg.): Istorija obščestvennoj mysli Rossii i Ukrainy XVII - načala XX v. Mežvuzovskij sbornik naučnych trudov. - Dnepropetrovsk: DGU 1992, S. 182 - 192.; Ermičev, A., Zlatopol'skaja, A. (Hrsg.): P.Ja.Čaadaev: pro et contra. - St.Peterburg: RChGI 1998.

<sup>147</sup> Steppuhn, Solowjew, S. 26.

<sup>148</sup> Ebenda, S. 24.

<sup>149</sup> Ebenda, S. 28.

<sup>150</sup> Ebenda, S. 31.

Die Slawophilen (oder „Panslawisten“ wie Stepun sie nennt) erscheinen in seiner Dissertation als „unsere Eiferer der nationalen Idee,“ die ein „konservativ-patriarchalisches Idyll“ als Ziel der Entwicklung der Menschheit sehen. Es muß hier gesagt werden, daß Stepun mit seiner Charakterisierung der Slawophilen der russischen Philosophie nicht den besten Dienst leistete: Er war doch einer der ersten Russen, die den Deutschen den „russischen Gedanken“ dargelegt haben, und er demonstrierte eine ahistorische Einstellung, indem er die Slawophilen der ersten Generation mit den Panslawisten identifizierte und so die Evolution der slawophilen Ideen nicht aufzeigte. Im Kontext dieser Arbeit ist es aber wichtig, daß Stepun die Slawophilen die wichtigsten Vorgänger Solov’evs nennt und schreibt, daß bei der Betrachtung dieser Bewegung nicht die „sachliche Richtigkeit“ ihrer Meinungen, „sondern ausschließlich ihre psychologische Wirklichkeit und ihre historische Wirksamkeit“ den Vorrang haben.<sup>151</sup> Gerade diese „psychologische Wirklichkeit“ bestimme die Haupterrungenschaft der slawophilen Bewegung: Es sei ihnen gelungen, mit Rußland und Europa „zwei prinzipiell verschiedene menschliche Geistestypen aneinander aufleuchten zu lassen.“<sup>152</sup> Aus den Ideen der Slavophilen leitet Stepun die Ideen des frühen Solov’ev ab und nennt diesen Einfluß „den sachlich dominierenden Einfluß der romantischen Schule in ihrer panslawistischen Variation.“<sup>153</sup>

44 Jahre später, in seiner letzten Arbeit über Solov’ev, versuchte Stepun, die slawophilen Einflüsse auf den Philosophen zu relativieren, indem er schrieb, das System Solov’evs könne „unmöglich als typisch russisch verstanden werden“: Im Falle Solov’evs könne man von einem überwiegenden Einfluß des europäischen, vor allem des deutschen Denkens reden.<sup>154</sup>

#### *2.2.4 Die Ideenentwicklung von Fedor Stepun: Vom Badener Neukantianismus zur russischen Philosophie*

Beide Arbeiten Stepuns über Solov’ev zeigen die Entwicklung der Ideen des Schriftstellers. Stepun ging den Weg des Versuchs, die Idee der All-Einheit im Sinne des Badener Neukantianismus zu betrachten, bis hin zur Rückkehr zu den

---

<sup>151</sup> Steppuhn, Solowjew, S. 74.

<sup>152</sup> Ebenda.

<sup>153</sup> Ebenda, S. 125.

Ideen der russischen Philosophen. Ich berühre hier nur einige Elemente der Ideenentwicklung Stepuns.

Von 1902 bis 1909 studierte Stepun, wie schon gesagt, in Heidelberg Philosophie. Das deutsche Studium war nicht zuletzt mit den Wurzeln seines Vaters verbunden, der aus Ostpreußen stammte. Durch die russophil orientierte Mutter und durch die Kindheit auf einem Dorf bekam er die Liebe zum russischen Volk und zur russischen Kirche.<sup>155</sup> Für die Ausreise nach Deutschland hatte Stepun noch einen formalen Grund: Seine Ausbildung in der Realschule vermittelte keine Kenntnisse der alten Sprachen. Ohne sie war es unmöglich, an russischen Universitäten die Geisteswissenschaften zu studieren. Stepun hat sich für Heidelberg entschieden, darin dem Rat von B.Vyšeslavcev folgend, der damals Dozent an der Moskauer Universität war. An der philosophischen Fakultät der Heidelberger Universität war damals der „Badener Neukantianismus“ vorherrschend mit W.Windelband (1848 - 1915) an der Spitze. Später, in seinen Erinnerungen, nannte Stepun ihn den „klassischen Vertreter der deutschen professionellen Kultur“, in der es „nicht viel Seele im russischen Sinn des Wortes“ gebe, deren Erfolg aber offensichtlich sei.<sup>156</sup> Interessant ist, daß das Bloksche Bild Solov’evs („Ritter-Mönch“, „rycar’-monach“)<sup>157</sup> im Bewußtsein Stepuns während seiner ersten deutschen Jahre dominierte, als der junge Mann eifrig Windelband studierte: Die Worte seiner Gefährtin, die bei niemandem „schönere Augen und Hände sah“ als bei Solov’ev, waren für Stepun offensichtlich viel wichtiger als die neukantianische Kritik an dem Denker.

Dieses romantische Interesse wurde von Stepun zur Zeit seiner Dissertation einigermaßen überwunden. Wichtig ist, daß diese Überwindung, wie Stepun selbst gesteht, eher unter dem Einfluß Vasilij Rozanovs als dem des Neukantianismus geschah. Nur die Liebe zur Lyrik Solov’evs blieb. Sie konnte aber in der Dissertation kaum ausgedrückt werden.<sup>158</sup> Die neukantianischen Vorstellungen spielten für Stepun eine immer wichtigere Rolle vor allem als Alternative zum angelsächsischen Pragmatismus. Dazu kam die Begeisterung für die deutsche Romantik und Mystik. 1910 schloß er die Dissertation ab. In seinem Lebenslauf schreibt Stepun:

---

<sup>154</sup> Stepun, *Mystische Weltschau*, S. 16.

<sup>155</sup> Stepun, *Fedor: Byvšee i nesbyvšeesja*. Izdanie vtoroe. Tom 1.- London 1990, S. 49, 58 - 59.

<sup>156</sup> Ebenda, S. 107.

<sup>157</sup> Vgl.: Blok, A.: *Rycar’-monach*. - In: Blok, A.: *Sobranie sočinenij v vos’mi tomach*. Tom 5. - Moskva, Leningrad: Chud. lit. 1962, S. 446 - 455.

<sup>158</sup> Stepun, *Byvšee*, S. 144.

„Meine ganze philosophische Ausbildung verdanke ich <...> Herrn Geheimrat Professor Windelband, dessen entscheidender Einfluß auch die Grundzüge meiner philosophischen Richtung bestimmte.“<sup>159</sup> Nach seinem Studium kehrte Stepun nach Rußland zurück. Er schloß sich den Vertretern der sogenannten „naučnoj metafiziki“ („wissenschaftliche Metaphysik“) (Gessen, Metner, Jakovenko) an. Die Mitarbeiter des Jahrbuches „Logos“ betrachteten ihre Tätigkeit als eine Alternative zum „Put“, an dem damals E.Trubeckoj, V.Ern, S.Bulgakov, N.Berdjaev und P.Florenskij mitarbeiteten. „Eine Aufgabe des russischen „Logos“ - schrieb Stepun - war das methodologische Untermauern der wissenschaftlich unbekümmerten russischen Philosophie, sowohl religiös-intuitiven als auch marxistisch-dogmatischen Charakters.“<sup>160</sup> Aber schon der Stepun der ersten Jahrzehnte dieses Jahrhunderts schwankte oder, genauer gesagt, er versuchte, die Synthese seiner neukantianischen Vorstellungen mit den slawophilen Ideen zu finden ( die Arbeit „Das Leben und das Schaffen“). Windelband spürte die Zweifel seines Schülers. Als Stepun ihm später den Sammelband „Vom Messias“ zeigte, sagte Windelband sarkastisch: „Sie haben ihr Heftchen „Vom Messias“ genannt, jetzt wollen sie die Zeitschrift „Logos“ betiteln, passen sie auf, sie landen doch bei den Schwarzen.“<sup>161</sup> V.Malachov ist der Meinung, daß im Verständnis des Lebens als einer Form der Manifestierung des Absoluten, als eines „Momentes der absoluten Vereinigung des Menschen und Gottes“ viel mehr die Ideen Solov’evs als die vom Badener Neukantianismus zu finden sind.<sup>162</sup> Zum Teil sind diese Zweifel schon in der Dissertation Stepuns spürbar.<sup>163</sup>

So kritisiert Stepun das slawophile Ideal des „ganzen“ (cel’nyj) Menschen, der „immer als ganzer in der Fülle seiner Beziehungsmöglichkeiten zur Welt weilen“ muß, und bemerkt, daß die Adepten dieser Lehre dabei übersehen, „daß es auf diese Weise zu keiner <...> Objektivierung des menschlichen Wesens kommen könne,“ weil kein einziges Werk „in ihre immanente Sphäre all die Gegensätze

---

<sup>159</sup> Steppuhn, Fr.: Wladimir Solowjew, (Lebenslauf).

<sup>160</sup> Galachtin, Stepun, S. 599.

<sup>161</sup> Stepun, Byvšee, S. 175.

<sup>162</sup> Malachov, V.: F.A.Stepun.- In: Russkaja filosofija. Malyj enciklopedičeskij slovar’. - Moskva: Nauka 1995, S. 491.

<sup>163</sup> So stimmt meiner Meinung nach die Skizzierung des Weges Stepuns, dieses „Romantikers, der zu Kant zurückkehrte“, die Vladimir Kantor in seinem soliden Artikel über Stepun anbietet, nicht ganz. Vgl.: Kantor, Vladimir: Fedor Stepun: rossijskaja mysl’ v kontekste evropejskich kataklizmov. - In: Voprosy filosofii (1999) 3, S. 126.

aufnehmen kann, die dem Menschen als Ganzem unbedingt innewohnen.“<sup>164</sup> Dabei wird die Objektivierung des „religiösen Zustandes“ durch die Slawophilen angedeutet. Die Unmöglichkeit dieser Objektivierung entspricht, so Stepun, der Idee Windelbands vom Dualismus der Welt der Wirklichkeit und der Welt der Werte (dessen, was ist, und dessen, was sein soll). Die letztere Welt erklärte Windelband als ein Geheimnis, das uns in die Sphäre der religiösen Werte führt und die Begrenztheit unserer Erkenntnis zeigt.<sup>165</sup> Im Einklang damit schreibt Stepun, daß der religiöse Mensch „als solcher“ sich „nicht eigentlich äußern kann.“ So glaubte er die These, daß „der Mensch nie und nimmer mehr in dem ganzen Umkreise seiner Beziehungsmöglichkeiten zur Welt verweilen darf“, bewiesen zu haben.<sup>166</sup> Genau sie legte er seiner Interpretation Solov’evs zugrunde. Die These, daß wir „<...> über mehr oder weniger glückliche ästhetische Nachbilder religiösen Erregung unmöglich hinauskommen,“ zog von Anfang an die Basis des Denkens von Solov’ev in Zweifel. Seinerseits versuchte Stepun, „auf dem Boden des kantischen Kritizismus das religiöse Ideal, das von den Romantikern und den Slawophilen offenbar wachgerufen wurde, wissenschaftlich zu verteidigen.“<sup>167</sup> In der Dissertation wollte Stepun zeigen, daß die „spezifisch-religiöse Leistung“ „nicht von dieser Welt wäre“, und so bliebe in diesem Falle „nur der Produzent religiös und nicht das Produkt.“<sup>168</sup> Das entsprach völlig der wichtigsten neukantianischen These: Dem Verzicht auf das kantische „Ding an sich“ und der Forderung, das Objekt durch das Subjekt zu erklären, und zwar so, daß die wesentlichen Begriffsbestimmungen des letzteren zum Kriterium der Objektivität werden könnten.<sup>169</sup>

Eine gewisse innere Spaltung Stepuns trat in seinem Verhältnis zu der Wahrnehmung des „Westens“ in der Tradition des russischen Denkens („das Leben des Westens als puren Atheismus zu empfinden“) zutage: „<...> im schlimmsten

---

<sup>164</sup> Steppuhn, Solowjew, S. 82 - 83.

<sup>165</sup> S.: Bychovskij, V.: Windelband.- In: Filosofskaja enciklopedija. Glavnyj redaktor F.Konstantinov. Bd.1. Moskva: Sovetskaja Enciklopedija 1960, S. 260.; White, H.V.: Windelband. - In: The Encyclopedia of Philosophy. Ed. by Paul Edwards. Vol. seven. - New York, London: Collier Mac Millan Publishers 1972, pp. 320 - 322.;

<sup>166</sup> Steppuhn, Solowjew, S. 84.

<sup>167</sup> Galachtin, Stepun, S. 599.

<sup>168</sup> Steppuhn, Solowjew, S. 85.

<sup>169</sup> Malter, Rudolf: Grundlinien neukantianischer Kantinterpretation.- In: Orth, E.W., Holzhey, H.(Hrsg.): Neukantianismus. Perspektiven und Probleme. - Würzburg 1994, S. 44 - 58. (S. 54 - 58 Die Kantinterpretation der Südwestdeutschen Schule).;Turovskij, M.: Neokantianstvo.- In: Filosofskaja enciklopedija, T.4., S.41. Holzhey, H.: Neukantianismus.- In: Ritter, J., Gründer, K. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 6. - Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1984, S. 747 - 754.



Falle ist das ein Unverständnis eines in embryonaler Ungeschiedenheit seiner Kräfte schlummernden Geistes gegen notwendige Formen einer höheren und darum differenzierteren Kultur; im besten Falle sind das „weise Vorahnungen eines Zukunft habenden Volkes“, dessen Rolle „in dem Vollziehen einer universalen Synthese bestehen wird.“<sup>170</sup> Man kann sagen, daß in der Skala zwischen dem „im schlimmsten Falle“ und „im besten Falle“ sich die ganze Entwicklung Stepuns zeigt. Im Buch „Mystische Weltschau“ demonstrierte er seine Abkehr vom Neukantianismus. Jetzt betrachtete er sich selbst als einen russischen Philosophen und dementsprechend interessierten ihn andere Motive bei Solov'ev. Von nun an beruht das Wesentliche, was Stepun dem Leser über das „Silberne Zeitalter“ mitzuteilen hat, auf seiner „eigenen Zugehörigkeit zu diesem Zeitalter.“<sup>171</sup> Aber auch von dieser Position ausgehend sieht er, wie viele andere Forscher, daß sich Solov'ev als Metaphysiker doch „<...> gerade zu ins Willkürliche verliert.“<sup>172</sup> Stepun erinnerte sich: „Ja auch ich war vor langen Jahren derselben Meinung.“ Ihm, „einem streng geschulten Neukantianer“, der noch an die „voraussetzungslose wissenschaftliche Philosophie glaubte,“ schien eine solche Position Solov'evs unmöglich zu sein. Ohne seine alte Meinung aufzugeben, bemerkte Stepun doch, daß die Begriffe Solov'evs „auf das logische Territorium hinübergespielte Symbole“ seien; wobei die „mystische Transparenz“ an ihnen das Bedeutendste sei.<sup>173</sup>

„Ich habe umgelernt“, - sagt Stepun. Mir dagegen scheint, daß die Änderung seiner weltanschaulichen Grundlagen seine wesentliche Bedeutung als eines „Zeugen, Symptomatikers und Physiognomisten“<sup>174</sup> nicht eliminiert.

### *2.2.5 Das Bild Solov'evs bei F. Stepun*

Fedor Stepun teilt das Leben und Werk Solov'evs in drei Perioden ein: 1) Bis 1882 - Anfang und Ende der akademischen Laufbahn, Formierung der wichtigsten Ideen, der Weg „von einem Mystizisten zu einem Mystiker“. 2) Ab 1882 - publizistische und religiöse Tätigkeit Solov'evs. 3) 1890-er Jahre - die Notwendigkeit, sich der „endgültigen Durchbildung und abschließenden Fixierung eines philosophischen

---

<sup>170</sup> Steppuhn, Solowjew, S. 127.

<sup>171</sup> Stepun, Mystische Weltschau, S. 12.

<sup>172</sup> Ebenda, S. 18.

<sup>173</sup> Ebenda, S. 19.

<sup>174</sup> Malachov, Stepun, S. 491 - 492.

Systems zuzuwenden.“<sup>175</sup> In einer späteren Arbeit über den Philosophen machte Stepun dessen Verhältnis zum Positivismus und zur Kantischen Erkenntnistheorie zu einem der wichtigsten Kriterien der Periodisierung seines Werkes. Zugleich war der „spätere“ Stepun von der These VI.Szylkarskis weit entfernt, daß „Solowjew die beiden letzten Werke als ein ganz anderer Mensch geschrieben hat als die früheren.“<sup>176</sup> Man kann eher, so Stepun, über Änderungen der Position Solov’evs in Bezug auf konkrete philosophische und theologische Richtungen und Probleme reden. In seinem Buch „Mystische Weltschau“ hebt Stepun, der mit der Magisterdissertation Solov’evs begonnen hat, besonders die „Drei Gespräche“ hervor, die, seiner Meinung nach, zu den „bedeutendsten Schöpfungen des russischen Schrifttums“ gehören.

Nach der Meinung von F.Stepun ist die Metaphysik der All-Einheit und „das mystische Erlebnis, von welchem diese Metaphysik gespeist wird“, der Kernpunkt aller religionsphilosophischen Konstruktionen Solov’evs.<sup>177</sup> Genau dieses mystische Erlebnis, das bei Solov’ev zu einem „mystischen Universalismus“ strebt, bestimmte den „tiefsten Sinn des solowjewischen Hinzutritts zum Katholizismus“: Stepun meint, es sei möglich, in diesem Falle von einem „Transzendieren“ aus dem Rahmen des Konfessionalismus hinaus und einem Weg in das „Reich des Heiligen Geistes“ zu reden.<sup>178</sup>

Stepun, der praktisch die ganze erste Hälfte seiner Dissertation der russischen Historiosophie vor Solov’ev gewidmet hat, sagt im zweiten Teil der Arbeit über die Historiosophie Solov’evs selbst erstaunlich wenig. Er behandelt dieses Thema eher in seiner zweiten Arbeit über Solov’ev.<sup>179</sup> Eine der methodischen Vorgehensweisen, die Stepun für die Beschreibung der Geschichtsphilosophie Solov’evs gewählt hat, ist der Vergleich der „Legende vom Großinquisitor“ Dostojewskijs mit der Erzählung des Vaters Pansofij und die Feststellung der Tatsache, daß der „Antichrist“ Solov’evs „in keiner Weise mit der katholischen Kirche zusammenhängt.“ Sehr wichtig und symptomatisch schien Stepun die Tatsache zu sein, daß Solov’ev „den Problemkomplex von Kirillow und Iw. Karamazov aus der religionsphilosophisch-

---

<sup>175</sup> Steppuhn, Solowjew, S. 93 - 97.

<sup>176</sup> Stepun, Mystische Weltschau, S. 39.

<sup>177</sup> Ebenda, S. 27.

<sup>178</sup> Ebenda, S. 28.

theologischen Sphäre in den geschichtsphilosophischen Raum überträgt.“<sup>180</sup> Wobei dieser Raum breiter als die einfache Interpretation der konkret-historischen Ereignisse verstanden werden müsse. Vielleicht ist es eine Art unbewußter Versuch, das zu Ende zu sprechen, was in der Dissertation ungesagt blieb.

In seiner Dissertation legt F.Stepun seine eigene Sicht der Wahrnehmung der deutschen Philosophie in Rußland dar. Eine nicht unwichtige Rolle habe hier der chronologische Faktor gespielt: Die „Gäste“ aus Rußland hätten sich nicht mehr für das Kantische oder Fichtesche System entschieden, denn zur Zeit ihrer „Ankunft“ in die deutschen Universitäten, dominierten, „wenigstens für den Blick des Neulings“<sup>181</sup>, diese Systeme nicht mehr. Der chronologische Faktor sei aber nicht ausschlaggebend dafür, weshalb die jungen russischen Intellektuellen vor allem die Lehre Schellings rezipierten. Die Feindseligkeit gegenüber Kant hatte mit dem „Unvermögen“ zu tun, „den Kulturfaktor Wissenschaft richtig einschätzen zu können“, und gegenüber Fichte, mit der „Kindheit“ der Russen, die mit ihrem „gesunden Menschenverstand“ die „ungewöhnliche Höhe der Abstraktion“ Fichtes nicht annehmen konnten. Genau diese Schwächen und das Fehlen „der logischen Schärfe des wissenschaftlichen Gewissens“ habe das Interesse der Russen an der romantischen Schule „mit dem Schelling der letzten Jahre an der Spitze“ geweckt: Die Russen haben „das Denken von Anfang an als Deuten kennengelernt.“<sup>182</sup> Der Weg Schellings von einem „Koryphäen der romantischen Schule“, durch die Übernahme des „von Goethe und Herder ästhetisch-vitalistisch“ interpretierten Spinozismus, zu einem „mystischen Realismus“, mit welchem er sich „in den Lehren der byzantinischen Kirchenväter“ verlor, sei für die jungen Russen sehr wichtig gewesen. Am wichtigsten wurde dabei die letzte Periode, denn „von den wesensfremden Höhen der kantisch-fichteschen Spekulationen führte diese den russischen Geist in den gewünschten Umkreis vertrauter Vorstellungen.“<sup>183</sup> Den Russen sei es wichtig, daß Schelling die „Indifferenz des Absoluten“ „Gott“ nannte, das sei ihnen viel verständlicher als die Fichtesche „Deduktion der Weltordnung aus

---

<sup>179</sup> Diesem Thema ist ein spezieller Artikel Stepuns gewidmet, der hier nicht ausführlich behandelt wird: Stepun, F.: Das ökumenische Problem in der Geschichtsphilosophie Wladimir Solowjews. - In: Beiträge zur evangelischen Theologie. München. 26 (1957) S. 188 - 201.

<sup>180</sup> Stepun, Mystische Weltanschauung, S. 78.

<sup>181</sup> Steppuhn, Solowjew, S. 4.

<sup>182</sup> Ebenda, S. 8.

<sup>183</sup> Ebenda.

dem überindividuellen Ich.“<sup>184</sup> So setzt Stepun das Thema der intellektuellen Kindheit der Russen und ihrer „unkritischen Weltanschauung“ fort. Die erste Reifung, die mit Čaadaev kam, bedeutete auch die ernstere Beschäftigung mit Schelling und seinen Problemen: Dem Verhältnis von Gott und dem Einzelwesen, der Freiheit des Willens.<sup>185</sup>

Kant dagegen wurde von den Slawophilen vor allem als derjenige kritisiert, der „den eigentlichen Grundstein zu dem Aufbau des europäischen rationalistischen Gedankensystems gelegt hat.“<sup>186</sup> So habe auch Solov’ev Kant nicht verstanden: Er, der Kant in seiner Magisterdissertation vor allem als Vertreter des rationalistischen Philosophierens charakterisierte, „scheint für die überragende synthetische Stellungnahme dieses Denkers überhaupt keinen Blick zu besitzen.“<sup>187</sup> Zugleich sahen Solov’ev und die Slawophilen in Schelling den Höhepunkt der Schwächen des „westlichen Gedankens“ mit seinem Kompromiß „zwischen Philosophie und Christentum.“<sup>188</sup> Es war den Russen aber wichtig, daß ein Bedarf einer Synthese zwischen dem Glauben und dem Denken vorhanden war. Stepun polemisierte gegen Hegel und schrieb, daß Solov’ev in seiner Dissertation alles übersah, was „nicht als ein embryonaler Hegelianismus gefaßt werden kann.“<sup>189</sup> Das führte dazu, daß Solov’ev „ganz nach panslawistischer Art <...> den theoretischen Rationalismus mit dem praktischen Egoismus“ verband, d.h. „also Hegel mit Stirner.“<sup>190</sup> Das widersprach zum Teil der These von Stepun von dem relativ geringen Einfluß Hegels auf Solov’ev, entsprach aber seiner Unzufriedenheit mit der antikantianischen Linie in der russischen Philosophie.

Zu Beginn seiner Dissertation schreibt F.Stepun, daß das System Solov’evs in der russischen Geistesgeschichte „im bestimmten Sinne ein Anfang“ sei. „Zugleich ist es aber ein Ende, und seine ganze Bedeutung für die Zukunft ruht in der Tatsache, daß es eine bedeutende Vergangenheit hat.“<sup>191</sup> So haben wir in der Interpretation Stepuns ein offenes System vor uns, mit der nicht erforschten bedeutenden Vergangenheit und der noch nicht klaren offenen Zukunft. Es war ihm aber klar, daß

---

<sup>184</sup> Steppuhn, Solowjew, S. 9.

<sup>185</sup> Ebenda, S. 26.

<sup>186</sup> Ebenda, S. 52.

<sup>187</sup> Ebenda, S. 53.

<sup>188</sup> Ebenda, S. 69.

<sup>189</sup> Ebenda, S. 91.

<sup>190</sup> Ebenda, S. 127.

<sup>191</sup> Ebenda, S. V.

vieles in Solov'ev nicht verwirklicht war: „Hinter einem jeden, was er ist“, sieht man „die überragende Bedeutung dessen, was er noch sein konnte.“<sup>192</sup> Das ist auch eine Art offener Zukunft, die aber an Enttäuschung grenzt. Allerdings setzte Stepun auf die „kommende Generation“ große Hoffnungen, denn diese Generation werde vielleicht sehen, „wie sich dieser sonderbare und einsame Mann von seinem Schreibtisch... langsam erheben wird, um mitten ins Leben zu greifen.“<sup>193</sup> Eines sei aber schon heute klar: Die Erscheinung Solov'evs entspreche dem „Drange der Zeit“ nach einem monumentalen religiös-metaphysischen System.<sup>194</sup>

In seinem Buch aus dem Jahr 1964 zieht Stepun die tragische Erfahrung des Jahrhunderts in Betracht. So gewinnen für ihn die Worte Solov'evs : „Was für ein Osten willst Du sein, des Xerxes oder Christi Osten?“, eine neue Bedeutung. Der bolschewistische Staat habe sich für Xerxes entschieden, und Solov'ev habe diese Möglichkeit „zum mindesten geahnt.“ Auch die politischen Konstellationen des Nachkriegseuropa, das nach einem „Staatenbund“ strebe, bestätige die Prognosen Solov'evs.<sup>195</sup> Für den späten Stepun spielte das Christentum von Solov'ev eine entscheidende Rolle. Stepun hatte keine Zweifel, daß der Denker das heutige Christentum „ohne Christus verwerfen würde“ (gemeint ist der moderne Protestantismus). Außerdem habe Solov'ev wesentlich zu der Teilnahme der russischen Kirche an der ökumenischen Bewegung beigetragen und die „fruchtbaren Anfänge einer geistigen Neuorientierung“ zumindest in der Emigration verursacht.<sup>196</sup>

---

<sup>192</sup> Steppuhn, Solowjew, S. 86.

<sup>193</sup> Ebenda, S. 99.

<sup>194</sup> Ebenda, S. 132.

<sup>195</sup> Stepun, Mystische Weltanschauung, S. 79.

<sup>196</sup> Ebenda, S. 91.

## 2.3 T.G.Masaryk und seine kritische Wahrnehmung Solov'evs

### 2.3.1 Zur Biographie Masaryks

Tomas Garrigue Masaryk (1850 - 1937) wurde als ältester Sohn einer Köchin und eines Kutschers in Mähren geboren. Seine Mutter war eine Deutsche, sein Vater war ein Slowake.<sup>197</sup> 1865 trat er in die zweite Stufe des deutschen Gymnasiums in Brünn ein. 1872 legte Masaryk das Abitur ab, allerdings nicht in Brünn, sondern an einem Wiener Gymnasium (nach Wien kam Masaryk zusammen mit der Familie La Monnier, in der er als Hauslehrer tätig war). Nach dem Abschluß des Gymnasiums schrieb sich Masaryk an der Wiener Universität ein, wo er zuerst Literatur, dann Philosophie studierte. 1879 habilitierte er sich mit einer Arbeit „Der Selbstmord als soziale Massenerscheinung der Gegenwart“. 1880 trat der katholisch getaufte Masaryk zum protestantischen Glauben über. Nachdem 1882 eine unabhängige tschechischsprachige Universität gegründet worden war, begann Masaryk mit seinem Unterricht in Prag. Der wissenschaftlich-kritisch orientierte Professor (er stand dem Skeptizismus von David Hume nahe) beteiligte sich an dem sogenannten Handschriftenstreit (1896). Zusammen mit anderen Geistes- und Naturwissenschaftlern bewies er die Unechtheit der Handschriften, die eine heroische nationale Vergangenheit der Tschechen belegen sollten. In die 1890-er Jahre fällt der Beginn der politischen Tätigkeit Masaryks, der 1891 von den Jungtschechen, die in ihrer Tätigkeit die Forderung nach Anerkennung des historischen Staatsrechts mit dem Prinzip nationaler Selbstbestimmung verbanden, in den österreichischen Reichsrat gewählt wurde. Zusammen mit anderen Intellektuellen, die sich um die von ihm herausgegebene Zeitschrift „Athenäum“ zusammenschlossen, gründete Masaryk eine Gruppe, die später zu einer Partei der „Realisten“ wurde und als deren Führer Masaryk 1907 in den Reichsrat gewählt wurde. Die „Realisten“ distanzieren sich sowohl von den Alt- als auch von den Jungtschechen gleichzeitig, und betonten, daß ihre Aufgabe die kritische Beurteilung der Politik sei.

---

<sup>197</sup> Im Brockhaus (1971): /geboren/ „als Sohn eines slowak. Kutschers und einer Deutschen“. Vgl.: Masaryk. - In: Brockhaus Enzyklopädie in zwanzig Bänden. Siebzehnte völlig neubearbeitete Auflage des grossen Brockhaus. Zwölfter Band. - Wiesbaden: F.A.Brockhaus 1971, S. 210. In der zwanzigsten Auflage vom „Brockhaus“ ist diese Information ausgelassen. Vgl.: Masaryk. - In: Brockhaus. Die Enzyklopädie in vierundzwanzig Bänden. Zwanzigste Auflage. Vierzehnter Band. - Leipzig, Mannheim 1998, S. 290 - 291.

Neben der „realistischen“ Politik beschäftigte sich Masaryk zu Beginn des Jahrhunderts aktiv mit der Systematisierung seiner politischen Ansichten, mit der Staatsphilosophie, mit dem Problem des Humanismus und der Demokratie. Zum Jahr 1914 war Masaryk ein Anhänger der tschechischen Eigenstaatlichkeit. 1917 organisierte er die „tschechische Legion“ in Rußland, schloß 1918 den Vertrag zwischen tschechischen und slowakischen Emigranten und war seit 1917 Präsident einer vorläufigen Regierung, die ihre Tätigkeit auf der Masarykschen Idee des „Tschechoslovakismus“ als der Schaffung einer Staatsnation basierte. Am 14. November 1918 wurde in Prag der neue Staat als Republik proklamiert und Masaryk wurde einstimmig zu seinem Präsidenten gewählt. 1920, 1927 und 1934 wurde er ebenso zum Staatspräsidenten gewählt. 1935 trat Masaryk zurück und 1937 starb er im Schloß Lana bei Prag.<sup>198</sup>

### *2.3.2 Das Werk Masaryks: „Das geglückte Produkt eines Scheiterns an Dostoevskij“?*

1913 erschien im Jenaer Verlag „Diederichs“ die deutsche Originalausgabe des Werks von T.G.Masaryk „Rußland und Europa.“<sup>199</sup> In dem zweibändigen Werk Masaryks wurde Solov’ev mit mehr als 50 Seiten bedacht. Man kann sagen, daß das Kapitel über den Philosophen genauso wie die anderen Teile dieses grundlegenden Werks des tschechischen Denkers und Politikers nur „das geglückte Produkt eines Scheiterns an Dostojevskij“ ist.<sup>200</sup> Entsprechend dem anfänglichen Plan sollte „das Wesen der russischen Revolution und der russischen Frage überhaupt“ nur an Dostoevskij erklärt werden.<sup>201</sup> Masaryks wichtigster Ausgangspunkt war die Überzeugung, daß es gerade eine „Besonderheit der russischen Kultur“ sei, daß die „schöne Literatur“ „einen in außerordentlichem Maße soziologischen, geschichtsphilosophischen und politischen Charakter besitzt.“ Und auf diesem Forum der Literatur herrscht Dostoevskij, in dem Masaryk „das ganze und lebendige

---

<sup>198</sup> Die Daten zum Leben Masaryks habe ich, außer dem schon erwähnten Artikel im Brockhaus, dem Buch von Josette Baer entnommen. s.: Baer, Josette: Politik als praktizierte Sittlichkeit. Zum Demokratiebegriff von Thomas G.Masaryk und Vaclav Havel. - Sinzheim: Pro Universitate Verlag 1998, S. 17 - 97.

<sup>199</sup> Masaryk, T.G.: Russland und Europa. Studien über die geistigen Strömungen in Russland. Erste Folge. Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie. Sociologische Skizzen. 2 Bd-e. - Jena: Diederichs 1913.

<sup>200</sup> Schlögel, K.: Wiedergelesen am Ende des 20 Jahrhunderts. T.G.Masaryks „Russland und Europa“. - In: Masaryk, T.G.: Russische Geistes- und Religionsgeschichte. Bd. 1. - Frankfurt am Main 1992, S. XII.

<sup>201</sup> Masaryk, Russland und Europa, S.1. (Masaryk wird von mir nach der Ausgabe 1913 zitiert).

Rußland“ fand.<sup>202</sup> Nachdem aber Masaryk die Unmöglichkeit klar wurde, Dostoevskij zu verstehen, ohne „auf seine Vorgänger und Nachfolger einzugehen,“<sup>203</sup> entwickelte sich das geplante Buch über F.M.Dostoevskij in eine Geschichte des russischen Denkens. Masaryk sympathisierte mit der russischen Revolution von 1905, ihr Verlauf und ihre Niederlage waren ein wichtiger Anstoß für den Beginn der Arbeit an dem großen Buch über die russische Geistesgeschichte. Zuerst begnügte sich Masaryk mit Übersetzungen von Texten russischer Schriftsteller und Philosophen, dann aber, nachdem er die russische Sprache erlernt hatte, schöpfte er unmittelbar aus den originalen Quellen und dreimal (vor der Niederschreibung des Buches) besuchte er das Land: 1887, 1888 und 1910.

### *2.3.3 Solov'ev bei Masaryk: Ein zerrissener Mensch und ein zerrissener Denker*

Masaryk ist sich darüber klar, daß im Rahmen einer Übersicht nichts anderes möglich ist, als nur die wichtigsten Konturen des Bildes Solov'evs zu entwerfen: „Eine ausführliche Arbeit über Solowjev hätte die Aufgabe, den inneren Entwicklungsgang des Philosophen genau zu verfolgen; in einer Skizze, wie ich sie hier biete, muß ich mich begnügen, den wichtigsten Ideengehalt von Solowjevs Philosophie vorzubringen, seine Entwicklung kann nur in ihren wichtigsten Phasen dargestellt werden.“<sup>204</sup> Wichtig aber ist, daß die Darstellung aller Phasen von einem Gedanken durchdrungen ist - einen „zerrissenen Menschen“ und zerrissenen Denker zu zeigen, der „die kantische Flamme mit dem slawophilen und orthodoxen Weihwasser nicht zu löschen vermocht“ hat. „Die Flamme hat ihn angezogen, in dem Feuerlöschmann erwacht der Künstler, der seine Arbeit vergißt und das Schöne des Brandes in sich versunken mit erhelltem Auge beobachtet, bewundert.“<sup>205</sup> Der erste Teil dieser Metapher (Kampf zwischen der Flamme und dem Weihwasser) scheint wichtiger zu sein als der zweite, „kontemplative“: Denn dieser erste Teil führt Masaryk zu seiner wichtigsten These bezüglich Solov'evs. Dieser war für ihn „eine Art moderner Origenes“. Masaryk betonte, daß es bei weitem nicht zufällig war, daß

---

<sup>202</sup> Masaryk, T.G.: Einleitung. - In: Masaryk, Tomas G.: Polemiken und Essays zur russischen und europäischen Literatur- und Geistesgeschichte. Hrsg. v. P.Dematz. - Wien, Köln, Weimar 1995, S. 9 - 10.

<sup>203</sup> Masaryk, Russland und Europa, S. 4.

<sup>204</sup> Ebenda, S. 228.

<sup>205</sup> Ebenda, S. 252.



Solov'ev von Origenes so stark angezogen wurde. Den Anlaß für diesen Vergleich gab Masaryk das Streben Solov'evs, die Vernunft und den Glauben zu vereinigen, oder wie der tschechische Denker selbst sagte, „die Gnosis mit der Orthodoxie zu versöhnen.“<sup>206</sup>

Eine Klippe für Solov'ev, wenn nicht seine Versuchung, sei Kant gewesen oder genauer, das Bild des Kantianismus, der „sich doch immer zu Worte meldet“, sobald Solov'ev einen Schritt in Richtung der religiösen Fundierung seiner Erkenntnistheorie macht. Solov'ev, der gezwungen sei zuzugeben, daß „die Ethik nicht ganz auf Religion fundiert wird“, fiel „eigentlich mehrmals aus der Rolle“, und indem er die Abweisung einiger Denker der „selbständigen Philosophie“ in Sachen der Religion kritisierte, wende er sich de facto gegen sich selbst.<sup>207</sup> Auf das Thema „Kant und Solov'ev in der Interpretation von Masaryk“ komme ich noch zu sprechen, jetzt aber ist es wichtig zu betonen, daß in der Interpretation von Masaryk V.Solov'ev oft eine Art „Selbstpolemik“ führen mußte: So wird z.B. die Polemik gegen L.Tolstoj charakterisiert. Und diese Nichtübereinstimmungen führen zu dem, was den zweiten Teil der Metapher Masaryks („<...>das Schöne des Brandes in sich versunken“) ausmacht. Hier spürt man eine Anspielung auf das, was Masaryk die „Dekadenz“ Solov'evs nennt: Er sah in Solov'ev „einen nach Regeneration ringenden Dekadenten.“<sup>208</sup>

Masaryk, dessen Ziel es war, „das russische Denken des XIX. Jahrhunderts begreiflich zu machen“, gab sich nicht damit zufrieden, dieses Denken „mechanisch in den geschichtlichen Rahmen“ zu stellen, sondern wollte „ein Licht auf die Produktionsbedingungen dieser Gedanken selbst“ werfen.<sup>209</sup> Man kann im Prinzip sagen, daß das Wort „Selbstinterpretation“ oder „Selbstpolemik“ das Schlüsselwort für Masaryks Interpretation Solov'evs ist.

---

<sup>206</sup> Masaryk, *Russland und Europa*, S. 253.

<sup>207</sup> Ebenda.

<sup>208</sup> Ebenda, S. 266.

<sup>209</sup> Schlögel, *Masaryks „Russland und Europa“*, S. XIX.

### *2.3.4 Die innere Skepsis Solov'evs als eine Folge des Nihilismus im russischen Denken. Kritik des Mystizismus Solov'evs*

Die wichtigste Prämisse des Buches von Masaryk ist seine Behauptung von der „Dominanz des Nihilismus im russischen Denken, aber auch im russischen Leben.“<sup>210</sup> Unter diese Prämisse geriet zum Teil auch Solov'ev, dem aber kaum der „pure“ Nihilismus vorgehalten werden konnte, eher „eine gewisse innere und innerste Skepsis,“ die in den Werken Solov'evs schwer zu finden sei und vielleicht in seinen Briefen zum Ausdruck komme.<sup>211</sup> Genauso wie im „globalen“ Blick auf den Nihilismus dominiert in der Analyse der Mystik Solov'evs der geschichtspsychologische Standpunkt: Da die Mystiker, nach der Meinung von Masaryk, „gänzlich von dem Wesen ihrer Zeit und Umgebung abhängig sind,“ kann die Mystik, besonders heute, nicht als Quelle „der tieferen und höheren Einsicht“ gesehen werden und auch nicht als Objekt der Erforschung in der Loslösung von der „neuen, kritischen und empirischen Philosophie und Wissenschaft.“<sup>212</sup> Die Mystik könne aber eine mildernde Funktion erfüllen, Solov'ev wollte zum Beispiel dadurch seiner Skepsis entgehen. So sei die Mystik Solov'evs eigentlich keine Mystik: Indem sie ihm als Mittel der Überwindung innerer Widersprüche diene, dehne er sie auf alle Gebiete aus, „nicht nur auf das Gebiet der Theosophie.“<sup>213</sup> Man kann sagen, daß für Masaryk die Unbestimmtheit der Solov'evschen Mystik (es bleibt ihm unklar, wie weit diese Mystik philosophisch, wie weit religiös ist) eher die Widerspiegelung des Ideenweges des russischen Philosophen ist. Der Philosoph war sich, so Masaryk, im klaren darüber, daß er sich in einem Teufelskreise befand - die Zerrissenheit zwischen der Scholastik und Mystik zwang ihn, entweder unmögliche Sachen „mehr als zu entschuldigen“ oder das beweisen zu wollen, „was man schon glaubt.“<sup>214</sup> Nach einer solchen Darstellung sei es klar, warum die „jüngsten Gottsucher“ im Bereich der Religionsphilosophie sehr wenig Chancen haben, auf günstigen Boden zu fallen, wenn ihr „einflußreicher Lehrer“ in solche Widersprüche gerät.<sup>215</sup>

---

<sup>210</sup> Abramov, M., Lavrik, E.: Sud'by liberalizma v Evrope i Rossii: vzgljad T.Masarika. - In: Voprosy filosofii (1997) 10, S. 114.

<sup>211</sup> Masaryk, Russland und Europa, S.275.

<sup>212</sup> Ebenda, S. 255 - 256.

<sup>213</sup> Ebenda, S. 257.

<sup>214</sup> Es geht um die Theosophie von E.Blavackaja. S.: Masaryk, Russland und Europa, S. 258 - 259.

<sup>215</sup> Ebenda, S. 225.

Trotz des „Hin und Her“ von Solov’ev zwischen dem Rationalismus und der Mystik gibt Masaryk zu, daß in Rußland „Solowjevs Auftreten für die Religion eine bedeutsame und achtenswerte Tat“ war.<sup>216</sup> Und gerade in der Situation, in der die „nichtakademische Philosophie“ gegen die Religion war, ließ „eine vollendete philosophische Schulung“ Solov’ev intensiv den Glauben verteidigen, „den Granovskij <...> gegen Herzen halb verschämt verteidigt hat.“<sup>217</sup> Dieses Pathos kennzeichne Solov’ev als Nachkommen der Slawophilen. Wobei gesagt werden muß, daß Masaryk ihn eindeutig stilistisch von den Slawophilen unterscheidet, indem er ähnlich wie Rozanov vorgeht. Hier schreibt Masaryk sogar positiv über das ihm fremde „Mönchswesen“: Er nennt gern mit Solov’ev seinen Kampf gegen die „Pseudoorthodoxen und Pseudopatrioten“ den „Gehorsam“ (poslušanie), den der Denker in der Literatur auf sich nimmt.<sup>218</sup> Das stimmt mit dem Bild Rozanovs „eines Arbeiters der russischen Erde“ (rabotnika russkoj zemli) überein, der nicht eine ausführliche Besprechung seiner Werke brauche, sondern einen guten Trauergottesdienst (panichida).<sup>219</sup> Eine Nähe Solov’evs zu Čaadaev findet Masaryk auch nicht: Die beiden Denker teilen vielleicht nur ihre „Kritik und Negation von Byzanz und Altrußland,<...> ebenso ist beiden die Neigung zum Katholizismus gemeinschaftlich.“<sup>220</sup> Um Solov’ev und seine Rolle in der Geschichte des russischen Denkens bildet sich, wenn man der Interpretation Masaryks folgt, ein Vakuum. Mit der Linie „Čaadaev - Westler - Liberale“ hat er gewiß nur die kritische Seite gemeinsam, obwohl Masaryk betont, daß die Liberalen „an seinem Mystizismus keinen Gefallen fanden.“<sup>221</sup> Andererseits man kann auf keinen Fall sagen, daß Solov’ev mit dem früheren Slawophilentum enger verwandt sei, eher könne man über ähnliche Wurzeln der Ideen reden, die dann später bei ihm durch verschiedenartige „Selbstpolemiken“ verdrängt wurden.

---

<sup>216</sup> Masaryk, *Russland und Europa*, S. 273.

<sup>217</sup> Ebenda, S. 274.

<sup>218</sup> Ebenda, S. 251.

<sup>219</sup> Rozanov, V.: Na panichide po Vl.S.Solov’evu. - In: Rozanov, V.V.: Nesovmestimye kontrasty žitija. *Literaturno-estetičeskie raboty raznych let*. - Moskva: Iskusstvo 1990, S. 367.

<sup>220</sup> Masaryk, *Russland und Europa*, S. 273.

<sup>221</sup> Ebenda.

### 2.3.5 Die methodologischen Prämissen und die Ideenwelt Masaryks im Lichte seiner Analyse der russischen Geistesgeschichte

Die Wahrnehmung Dostoevskijs durch Masaryk zeugt auch von der Ideenwelt des tschechischen Denkers und Politikers selbst. Masaryk gesteht: „Ich bin, ohne ihn noch zu kennen, vielfach dieselben Wege gewandelt, dasselbe Hauptproblem hat mich gequält (vgl. mein Buch „Der Selbstmord als soziale Massenerscheinung der modernen Zivilisation“).“<sup>222</sup> Masaryks Betrachtung der Literatur, „mit dem Nachdruck auf die Charakterfigur, die das Geschichtliche inkarniert, geht auf H.Taine und die russischen Kritiker des 19. Jahrhunderts zurück.“<sup>223</sup> Er war gegen das „zu politische Denken“, wenn man „die breitere philosophische Grundlage vergißt, auf welcher auch ein politisches Programm ruht<...>.“<sup>224</sup>

In seinem „Vorwort“ zu „Rußland und Europa“ schreibt Masaryk über die Notwendigkeit, Rußland zu fühlen, insbesondere das Rußland der Vergangenheit, um dann das heutige, europäisierte Land verstehen zu können.<sup>225</sup> Rußland überraschte Masaryk und zwar so, daß er, „ein Slawe“, der in der russischen Literatur „den Geist der Sprache und des Volkes“ „herausfühlte“, er, für dessen „inneres Gemütsleben“ russische Verhältnisse organisch zu sein schienen, sich bei seinen Lesern für seine Reaktion entschuldigen muß, so anders erschien ihm das russische Leben im Vergleich zu dem „modernen Leben des fortgeschrittensten Westens.“<sup>226</sup> Masaryk war die Wahrnehmung der Geschichte wichtig, die noch nicht vergangen war, nämlich der Geschichte des 19. Jahrhunderts. Man kann sagen, daß das Leben und Werk Solov'evs von Masaryk von dieser Ausgangsposition und durch das Prisma der ersten russischen Revolution analysiert wurde.

In dieser Analyse kann man zwei zweifellos entscheidende Facetten unterscheiden, die religiöse und die soziale. Masaryk war überzeugt, daß sich das russische Denken primär in der russischen Literatur verkörpere und „nicht in der akademischen und Schulphilosophie.“<sup>227</sup> Diese Scholastik und Mystik (nicht zuletzt bei Solov'ev) war ein Hindernis auf dem von ihm skizzierten Wege des russischen

---

<sup>222</sup> Masaryk, Polemiken und Essays, S. 9.

<sup>223</sup> Dematz, Peter: Vorwort des Herausgebers. - In: Masaryk, Polemiken und Essays, S. 7.

<sup>224</sup> Masaryk, Polemiken und Essays, S. 11.

<sup>225</sup> Masaryk, Russland und Europa, S. 1.

<sup>226</sup> Ebenda, S. 7 - 8.

<sup>227</sup> K.Schlögel verweist hier auf die Arbeit von B.Jakovenko „Masaryk und die russische religiöse Philosophie.“ Vgl.: Schlögel, Masaryks „Russland und Europa“, S. XIII.

Denkens. Die akademischen Studien der russischen Philosophen fanden im Werk Masaryks praktisch keinen Platz. Nach der kritischen Bemerkung B.Jakovenkos wäre das so, wie wenn man in der Analyse des modernen französischen Denkens Descartes „Meditationes“ zugunsten der philosophischen Publizistik Voltaires unterschlagen würde.<sup>228</sup> Der nächste Einwand Jakovenkos, den Schlögel referiert, lautet, Masaryk habe sich nur für die „soziale Seite“ der religiösen Bestrebungen der russischen Philosophie interessiert.<sup>229</sup> Das ist besonders zutreffend für Masaryks Analyse Solov'evs: Masaryk ging davon aus, daß Solov'ev von dem „religiösen Vorurteil“ geführt wurde. Das habe ihm unter anderem auch den Sozialismus unverständlich gemacht. Dieses Unverständnis entstand, wie aus anderen Thesen von Masaryk folgt, aus der mangelnden Unterscheidung zwischen der Sphäre des Religiösen und des Ethischen in der Weltanschauung Solov'evs. Zu der ethischen Sphäre zählt Masaryk auch die „politische und soziale Bewegung der Massen.“ Solov'ev aber „verarbeitete“, nach der Meinung von Masaryk, nur das religiöse Pathos in das mystische, und das war der Weg, der vieles Richtige ausgeschlossen hat. So habe er im Sozialismus nur das „Extrem der bourgeoisen Zivilisation“ gesehen und die „ethische Bedeutung“ der sozialistischen Bewegung „nicht begriffen.“<sup>230</sup>

Diese Darstellung der Abweichung Solov'evs von der „Hauptbahn“ der Geschichte des modernen Denkens ist für die Weltanschauung des tschechischen Philosophen und Politikers kennzeichnend. „Die Philosophie Masaryks ist vorzugsweise die soziale Philosophie. Er betonte stets, daß sich im Zentrum einer Philosophie die praktischen Probleme des Lebens befinden müssen. Masaryk strebte danach, die umfassendere wissenschaftliche Weltanschauung zu schaffen, indem er sie der mythologisch-religiösen entgegensetzte.“<sup>231</sup> Dabei sollte die Anwendbarkeit dieser Weltanschauung auf die Praxis, auf die Politik, zu ihrem Hauptwert werden. Es ist deshalb nicht ungewöhnlich, daß die „Weissagungen“ Solov'evs aus den „Drei Gesprächen“, von der Position des „politischen Realismus“ der harten Kritik

---

<sup>228</sup> Schlögel, Masaryks „Russland und Europa“, S. XIV.

<sup>229</sup> Ebenda, S. XV.

<sup>230</sup> Masaryk, Russland und Europa, S. 273.

<sup>231</sup> Abramov, M., Lavrik, E.: Sud'by liberalizma v Evrope i Rossii: vzgljad T.Masarika, S. 116. Zur sozialen Philosophie Masaryks vgl. die vor kurzem erschienene Monographie von Radan Hain: Hain, Radan: Staatstheorie und Staatsrecht in T.G.Masaryks Ideenwelt. - Zürich: Schulthess Polygraphischer Verlag 1999. (= Zürcher Studien zum öffentlichen Recht, 129).

Masaryks ausgesetzt wurden.<sup>232</sup> Genau diese Position diktierte dem tschechischen Denker seine ziemlich strittige, auf jeden Fall einseitige Interpretation des nicht vollzogenen Übertrittes Solov'evs zum Katholizismus. In ihr wurde der russische Philosoph zu einer zartfühlenden Person gemacht: Solov'ev, der „die historisch gegebenen Kirchen überhaupt nicht kennt,“ antwortete auf die direkte Frage, warum er bei einer solchen Position nicht zum Katholizismus übergetreten sei, „er habe es nicht getan, weil er den „Einfluß auf das russische Volk verlieren würde.“<sup>233</sup>

„Ich halte - setzt Masaryk fort - die Logik seiner <...> Gegner für richtiger als die seinige.“<sup>234</sup> Das wäre real-politisch logischer gewesen: Masaryk interpretierte das im Sinne seiner Treue zum „begründeten und kritisch geprüften Wissen“.<sup>235</sup> Nach diesen Prinzipien richtete sich Masaryk auch in seiner Entwicklung vom Katholizismus zum böhmischen Protestantismus und weiter zu einer nichtkonfessionellen Religion: „Masaryk found no incompatibility between religion and science as long as religion was based not on faith and on authority, but on reason and conviction.“<sup>236</sup> Gerade die Vernunft hätte, nach der Meinung von Masaryk, Solov'ev eine richtige Position bei seiner „sehr unkritischen Kritik des Altkatholizismus“ geben müssen: „Anstatt die Gründe dieser hervorragenden Theologen zu prüfen und aus ihren geschichtlichen Studien über die historische Entwicklung des papistischen Zentralismus und Absolutismus die nötige Belehrung zu schöpfen, tut er die ganze Bewegung mit der Bemerkung ab, es handle sich um Professoren und Stubengelehrte, die Masse sei ihnen nicht gefolgt, höchstens habe sie Bismarck gegen die katholische Kirche favorisiert.“<sup>237</sup> Masaryk, für den die Religion „was an extremely personal matter, to be resolved by each person on his own,“<sup>238</sup> legt Solov'ev die Opferung der individuellen Logik zugunsten des „formalen Prinzips des Katholizismus“ zur Last.<sup>239</sup> Hier falle der russische Denker wiederum aus der Rolle und komme vom Skeptizismus notwendigerweise zu der mystisch- aristokratischen Weltanschauung mit Elementen der Lebensverachtung.<sup>240</sup> Es sieht

---

<sup>232</sup> Masaryk, *Russland und Europa*, S. 268 - 270.

<sup>233</sup> Ebenda, S. 240.

<sup>234</sup> Ebenda.

<sup>235</sup> Abramov, *Lavrik, Sud'by liberalizma v Evrope i Rossii*, S. 116.

<sup>236</sup> Skilling, G.H.: *T.G.Masaryk: Against the current*. - Oxford: The Mac Millan Press LTD 1994, S. 113.

<sup>237</sup> Masaryk, *Russland und Europa*, S. 251.

<sup>238</sup> Skilling, *Against the current*, S. 112.

<sup>239</sup> Masaryk, *Russland und Europa*, S. 250.

<sup>240</sup> Interessant ist übrigens, daß das, so Masaryk, auch das Fazit des Lebensweges von K.Marx gewesen sei (s.: Abramov, *Lavrik, Sud'by liberalizma v Evrope i Rossii*, S. 116).

so aus, daß die Solov'evsche Interpretation des Problems des Selbstmordes (als einer pseudoaristokratischen Erscheinung der menschlichen Schwachheit und Unfreiheit) von Masaryk auf den Lebensweg des Philosophen selbst projiziert wurde.<sup>241</sup>

### *2.3.6 Einzelne Aspekte der Weltanschauung Solov'evs in der Interpretation Masaryks*

In der Skizze Masaryks über Vladimir Solov'ev findet man mindestens drei Betrachtungsweisen: 1) eine traditionell-chronologische Periodisierung; 2) die Periodisierung der Einflüsse; 3) die ideen-politische Periodisierung (die Periodisierung der Enttäuschungen).

Für die erste „Gruppe“ bietet Masaryk folgende Periodisierung: a) 1874 - 1880: die akademische Periode und die Auslandsreise; b) 1880 - 1881: die Übergangszeit (bis zur öffentlichen Vorlesung nach der Ermordung des Zaren); c) 1881 - 1890: die religionsphilosophische und besonders kirchengeschichtliche Periode; d) 1890 - 1900: die Ethik, die politischen Fragen.<sup>242</sup>

Was die zweite „Gruppe“ betrifft, so stellt Masaryk folgende Ideenentwicklung Solov'evs dar: Von dem antimaterialistischen und antipositivistischen Einfluß des Theologen und Philosophen V.Kudrjavcev-Platonov<sup>243</sup> zu Platon und Neuplatonismus (nicht zuletzt durch die Wahrnehmung der Ideen der Slawophilen, in erster Linie A.Chomjakovs). Von den Slawophilen führte der Weg zu Schelling und später von ihm zu Baader, Böhme und anderen Mystikern.<sup>244</sup> In der Mystik fand

---

<sup>241</sup> 1881 promovierte Masaryk mit einer Dissertation über das Problem des Selbstmordes.

<sup>242</sup> Masaryk, Russland und Europa, S. 227.

<sup>243</sup> Viktor Kudrjavcev-Platonov (1828 - 1891) bekleidete in der Moskauer geistlichen Akademie den Lehrstuhl für Metaphysik, er systematisierte in seinem philosophisch-theologischen Werk das theistische Denken der byzantinischen Kirchenväter. Er beeinflusste den jungen Solov'ev, der ihn während seines kurzen Aufenthaltes an der Akademie hörte. Zu Kudrjavcev-Platonov s.: Vvedenskij, A.I.: O karaktere, sostave i značenie filosofii V.D.Kudrjavceva-Platonova. - Sergiev Posad 1893.

<sup>244</sup> Für den „russischen Brockhaus“ schrieb Solov'ev einen Artikel „Mystik“, in welchem er eine „trockene Systematisierung“ der mystischen Gegenstände und Richtungen darbot, die, wie L.Müller das zurecht bemerkt, für Kenner des Lebens von Solov'ev und der Rolle der mystischen Erscheinungen für dieses Leben, enttäuschend sein könnte. (Vgl.: Müller, L.: Anmerkungen. - In: DGA, Sechster Band, Hrsg. v. W.Szykarski und L.Müller. - Freiburg: Wewel 1965, S. 662). Für diese Arbeit, die sich nicht mit der Biographie Solov'evs beschäftigt, ist allerdings die These des russischen Philosophen relevant, daß sowohl die mystische Lehre Jakob Böhmes (1575 - 1624) als auch die von seinen Nachfolgern, unter denen Solov'ev auch Franz von Baader (1765 - 1841) nennt, für ihn in die mit der Renaissance in Italien von Paracelsus begonnene Wiedergeburt der „mystischen Philosophie der Neuplatoniker“ gehören und hoch geschätzt werden. (Solowjew: Mystik. - In: DGA, Sechster Band, S. 347. In einem seiner privaten Briefe an die Gräfin Sofia Tolstaja, die Ehefrau des damals vor kurzem verstorbenen Dichters A.K.Tolstoj, schrieb Solov'ev über seine Vorgänger in Sophia-

Solov'ev die Quelle der wahren Erkenntnis. Von hier aus war es ein Schritt zur Gnostik und zu den Kirchenvätern. Der Anfang der religiösen Periode, das Studium der Kirchengeschichte und die Formulierung der Idee der Kircheneinheit führten ihn zu den katholischen Traditionalisten (J.de Maistre u.a.).<sup>245</sup> Zu dieser Zeit werden in Solov'ev der Einfluß des Rationalismus (vor allem der von Kant) mit den sich steigernden mystischen Stimmungen vereinigt. Der Einfluß von A.Comte hat Solov'ev das ganze Leben begleitet - von dem zunächst von ihm abgelehnten Positivismus zur Idee „der Religion der Humanität“, der Masaryk selbst nahe stand.<sup>246</sup>

Die politische Entwicklung Solov'evs geschah, so Masaryk, scheinbar unabhängig von der „generellen Linie“, indem sie eine eigene Periode in der allgemeinen Periode bildete. Auch Solov'ev war „mit und trotz seiner Mystik in das Lager der Liberalen getrieben worden, ebenso wie die mystischen Freimaurer neben den Volterianern der Aufklärung gedient haben.“<sup>247</sup> Die Entwicklung Solov'evs, besonders des späten ist, so Masaryk, eine Geschichte der Enttäuschungen. Er habe tatsächlich nicht nur den Glauben an den Zaren, sondern auch „an das russische Volk verloren.“<sup>248</sup>

---

Visionen: „<...> Im Resultat erweisen sich als die wirklich Bedeutenden trotzdem nur Paracelsus, Böhme und Swedenborg, so daß für mich ein sehr weites Feld bleibt.“ Vgl.: Solov'ev, V.: Brief an Gräfin Sofija Andreevna Tolstaja vom 27. April 1877. - In: DGA, Ergänzungsband, 1977, S. 65 - 66. Zu Böhme s.: Weeks, Andrew: Boehme: an intellectual biography of the seventeenth-century philosopher and mystic. - Albany: State Univ.of New York Pr. 1991.; Schulitz, John: Jakob Böhme und die Kabbalah: eine vergleichende Werkanalyse. - Frankfurt am Main.: Lang 1993.; Geissmar, Christoph: Das Auge Gottes: Bilder zu Jakob Böhme. - Wiesbaden: Harrassowitz 1993. (= Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung, Bd. 23.); Edel, Susanne: Die individuelle Substanz bei Böhme und Leibniz: die Kabbala als tertium comparationis für eine rezeptionsgeschichtliche Untersuchung. - Stuttgart: Steiner 1995. (= Studia Leibnitiana, Sonderheft 23).

<sup>245</sup> Solov'ev hat selber einen ausführlichen Artikel über Joseph-Marie Comte de Maistre (1754 - 1821) für die russische Ausgabe des Lexikons Brockhaus-Jefron geschrieben, in welchem er eher eine ironisch-distanzierende Einstellung zu den Werken dieses „französischen Schriftstellers und piemontesischen Staatsmannes“ demonstriert. Die Kritik Solov'evs an de Maistre nannte Ludolf Müller eine „vernichtende“. Auf Worte de Maistres, daß nämlich die Grundbedingung jeden Lebens sei, „daß die höheren und stärkeren Organismen die niederen und schwachen verschlingen“ reagiert Solov'ev folgendermaßen: „Wenn eine Doktrin, die ganz und gar christlich sein möchte, die Tatsache, daß die niederen Tiere einander verschlingen, als letztes Prinzip des menschlichen Gemeinschaftswesens ansieht, so spricht sie sich damit selbst das Todesurteil.“ Trotzdem erkennt Solov'ev die „seltene Originalität“ eines Schriftstellers an, „der einerseits die Entscheidungen des Vatikanischen Konzils, andererseits die schlimmsten Auswüchse des Darwinismus um ein halbes Jahrhundert vorweggenommen hat“. Vgl.: Solov'ev, VI.: De Maistre (Mestr). - In: DGA, Sechster Band, Herausgegeben von W.Szykarski und L.Müller. - Freiburg: Wewel 1965, S. 379. Die Anmerkung L.Müllers zu diesem Artikel: S. 665.

<sup>246</sup> Masaryk, Russland und Europa, S. 225 - 226. Über den Begründer des Positivismus, Auguste Comte (1798 - 1857), hat Solov'ev außer dem späten Text „Idee der Menschheit bei Auguste Comte“ einen umfangreichen und bis heute durchaus aktuellen Artikel für „Brockhaus-Jefron“ geschrieben, in welchem er sich ausführlich mit den Ideen Comtes auseinandersetzt. Vgl.: Solov'ev: Comte (Kont). - In: DGA, Sechster Band, S. 251 - 293.

<sup>247</sup> Masaryk, Russland und Europa, S. 260.

<sup>248</sup> Ebenda, S. 270 - 271.



Masaryk analysierte folgende Aspekte der Geschichtsphilosophie Solov'evs: Ihren Ausgangspunkt (den Ursprung der Geschichte), das Ziel des historischen Prozesses, die ideologischen Momente, die von ihm hineingebracht wurden, die Gegenwart im Zusammenhang mit geschichtsphilosophischen Konstruktionen. Masaryk rekonstruierte den „kosmogonischen“ Prozeß nach Solov'ev, indem er die „Nichtübereinstimmungen“ des Philosophen mit der „christlichen Mythologie“ demonstrierte und schrieb, daß Solov'ev davon ausging, daß „das Chaos wie Gott ewig“ sei. Den Anfang des historischen Prozesses machte die Offenbarung Gottes als Dreifaltigkeitslehre. Die Auslegung der Lehre vom Vater, Sohn und Heiligen Geist im Sinne eines „strengen Monarchismus oder Monarchianismus“ gab Solov'ev Anlaß, „Realität, Idee und Leben zu deuten.“<sup>249</sup> Dieses Prinzip wurde auch im weiteren beibehalten, als Prinzip des „zweiten Absoluten“, nämlich des Menschen, in dem die Weltseele ihrer selbst vollkommen bewußt wurde, „der kosmologische Prozeß in den geschichtlichen übergeht“ und die Geschichte ab jetzt „den wichtigsten Bestandteil des Weltprozesses“ bilde.<sup>250</sup> Das Solov'evsche Individuum, wie es Masaryk versteht, übernimmt seine Rolle als Akteur des „religiös-sittlichen Dramas“, in dem der Geschichtsprozess dargestellt werde.

Masaryk „vertraut“ Solov'ev, solange er den Menschen als das „unvollkommene Wesen“ beschreibt, der „das vollkommene Gute“ erkennt und so in sich das „Streben nach Vervollkommnung“ entwickelt. Das findet Masaryk positiv, denn der russische Philosoph akzeptiert so „den modernen Begriff des Fortschrittes“. Solov'ev aber reduziere denselben wesentlich, indem er ihn nur als geistigen Prozeß fasse, „an welchem das Äußerliche, Materielle ohne Bedeutung bleibt. So wird aus dem Begriff des Fortschrittes das Naturhafte ausgeschlossen. Dazu komme noch als nächste Fassung der Idee des „Monarchianismus“, daß bei Solov'ev „dieser Fortschritt natürlich kollektiv“ sei, „denn nur die kollektive Menschheit kann die Bestimmung des Menschen verwirklichen.“<sup>251</sup> Aus der Projektion des religiösen „Monarchianismus“ auf die menschliche Geschichte entsteht, nach Masaryk, noch ein radikaler Fehler Solov'evs: Nicht die Basis (Jesus), sondern die Folge (die Kirchenlehre) wurde für ihn das Maßgebende.

---

<sup>249</sup> Masaryk, *Russland und Europa*, S. 270 - 271.

<sup>250</sup> Ebenda, S. 244.

<sup>251</sup> Ebenda.

„Solowjews Grundfehler ist natürlich, daß er die Kirchenlehre für die absolute Wahrheit hinnimmt und von da aus die ganze Geschichte korrigiert.“<sup>252</sup>

Man kann sagen, daß Vladimir Solov'ev in der Interpretation Masaryks katholisch wurde, wenn und weil er über die Geschichte philosophiert. Nicht nur deswegen, weil der Entwicklungsgedanke in seinen kirchengeschichtlichen Studien „viel mehr als bei den Slawophilen zur Geltung“ kommt, sondern auch, weil sich „Rom“ nach ihm günstig von „Rußland“ unterscheidet: Rom habe immer ein „historisches“ Leben geführt und nie die Ansprüche aufgegeben, das Leben des „Westens“ leiten zu können. „Rom ist, gibt Solowjew zu, tief gefallen, aber es hat sich fortbewegt und hat sich immer wieder aufgerichtet. Rußland ist nicht gefallen, weil es auf einer Stelle sitzen geblieben ist.“<sup>253</sup> Im Grunde aber, setzt Masaryk fort, war Solov'ev kein großer Kenner der historischen Gegebenheiten, z.B. „die historisch gegebene Kirche kennt er überhaupt nicht.“<sup>254</sup> Diese Meinung gibt Masaryk Grund, an den Solov'evschen Prognosen bezüglich der Gegenwart zu zweifeln.<sup>255</sup> Zum Schluß muß man auf einen interessanten Gedanken Masaryks hinweisen, der zum Teil mit den Thesen von E.Trubeckoj übereinstimmt: Masaryk meinte, daß Solov'ev der Idee der Nation diejenige eines metaphysischen Nationalismus entgegenstellt, der von Gott und Geschichte gerechtfertigt wurde.<sup>256</sup>

Masaryk legt seiner Darlegung die „reifste“ Arbeit Solov'evs, seine „Ethik“ zugrunde. Das macht er, weil der Philosoph „nur die Ethik zum Abschlusse gebracht hat“ und weil die „Rechtfertigung des Guten“ „die religionsphilosophischen Ansichten Solov'evs abgeklärt und vielfach gemildert“ biete.<sup>257</sup> Masaryk war wichtig, daß die „Theokratie und Theosophie“ des russischen Denkers ethisch fundiert waren. Solov'ev war nach Masaryk nicht besonders originell, wenn er den Anspruch erhob, eine von der Ontologie und Gnoseologie unabhängige Ethik zu haben. Selbständig und originell sei er, wenn er die „theokratische Organisation der Menschheit aus einem ethischen Prinzip und zwar aus dem der Askese ableitet.“<sup>258</sup> Masaryk verwies auf den Widerspruch Solov'evs: Einerseits vollziehe der Denker

---

<sup>252</sup> Masaryk, Russland und Europa, S. 238.

<sup>253</sup> Ebenda, S. 239.

<sup>254</sup> Ebenda.

<sup>255</sup> Ebenda, S. 269. Masaryk schreibt, daß sich seine Zweifel bezüglich der historischen Prognosen von Solov'ev nur verstärkt haben, nachdem er die Vorrede zu der Buchausgabe gelesen hatte, in der „Solowjew selbst auf die Wichtigkeit des Islams und Panislamismus hinweist.“

<sup>256</sup> Ebenda, S. 241.

<sup>257</sup> Ebenda, S. 228.

den voluntaristischen Durchbruch, indem er in seinen Konstruktionen vom Gefühl ausgehe, andererseits aber verringere er sein Pathos, indem er das Gefühl rationalisiere. „<...> Zwar wird öfters die Liebe als Basis der Religion reklamiert, aber das ist Spinozas amor intellectualis, nicht die christliche Liebe.“<sup>259</sup> Das komme dem Begriff „Furcht“ bei K.Leont’ev viel näher als dem der „christlichen Liebe“. Als Folge stehe Solov’ev de facto einer natürlichen Religion näher als der Offenbarungsreligion, als deren Anhänger er sich sehen wollte. Und indem Solov’ev an dieser „natürlichen Religion“ festhielt, blieb er, nach der Meinung von Masaryk, immer mehr im asketischen Prinzip verhaftet, oder in einem „Schamgefühl“, auf dem „das ganze Gebäude der freien Theokratie“ ruhe.<sup>260</sup> Er befand sich, nach Masaryk, zwischen dem ziemlich abstrakten Streben danach, seine Theokratie „ethisch zu fundieren“, und dem konkreten, vielleicht zu konkreten Entwerfen der Realisierung dieser Theokratie, die „viel mehr Ähnlichkeit mit der wirklichen Theokratie des russischen Cäsaropapismus“ habe.<sup>261</sup>

Der tschechische Denker wendet sich der Theosophie Solov’evs zu und ruft ironisch aus: „Theosophie! Erkennen wollen, ja ganz genau zu wissen meinen, was Gott ist, was er gemacht hat und macht <...>.“ Solov’ev versuche, eine wissenschaftliche Deutung der christlichen Offenbarung „durch eine Synthese des deutschen Rationalismus und des französischen Positivismus“ zu geben.<sup>262</sup> Andererseits folgt aus der Interpretation Masaryks, daß es in der Weltanschauung Solov’evs wirklich eine gewisse Einheit gegeben habe, wenn die wichtigsten Prämissen (vor allem die rationalistischen) in seine religionsphilosophischen Konstruktionen einfließen konnten. Ist diese These akzeptabel, so erscheint mir ihre weitere Entwicklung als nicht richtig: Masaryk behauptet, daß die Theosophie Solov’evs nur eine Projektion seiner Ethik und Politik „in das Weltall“ gewesen sei.<sup>263</sup> In Wirklichkeit wurde sie, wie übrigens auch Solov’evs „Ethik und Politik“, von seinem Glauben bestimmt, dessen Prämissen immer konstant blieben. Masaryk betonte den „Ultrarealismus“ Solov’evs: Der russische Philosoph folge Platon, der das Seiende als reine Seele vor der Verkörperung geschaut habe. Solov’ev

---

<sup>258</sup> Masaryk, Russland und Europa, S. 229.

<sup>259</sup> Ebenda, S. 230.

<sup>260</sup> Ebenda, S. 231.

<sup>261</sup> Ebenda, S. 242.

<sup>262</sup> Ebenda.

<sup>263</sup> Ebenda, S. 246.

„existentialisiert“ dieses präexistentiale Schauen, indem er den Menschen mit der Fähigkeit versieht, das Wahrhaft-Seiende schon in diesem Leben zu schauen.<sup>264</sup>

Schon zu Beginn seiner Skizze gibt Masaryk zu verstehen, daß die Lehre Solov'evs (es handelt sich vor allem um seine Ethik) in ihren Schlußfolgerungen nicht mit der Schrift und den Kirchenvätern, sondern eher mit der modernen deutschen Philosophie übereinstimme. In seiner Lehre vom „radikalen Bösen“, die bei ihm mit der Lehre von der Askese verbunden sei, folge der russische Philosoph vor allem Kant und nicht Rousseau, der dachte, daß der Mensch von den gesellschaftlichen Bedingungen verdorben wurde. „Im Unterschied zu Kant gelangt jedoch Solowjew zu einer habituellen Lebensbesorgtheit, möchte ich sagen zum Pessimismus.“<sup>265</sup> Als Folge dieses Pessimismus nennt Masaryk die „Mißgunst“ Solov'evs gegen Nietzsche und dessen Kultus der „heidnischen Lebensfreudigkeit.“

Masaryk zeigt, wie Solov'ev in den deutschen philosophischen Systemen, speziell bei E.v.Hartmann<sup>266</sup>, für sich „das Summum der bisher erreichten philosophischen Erkenntnis“ finde. Man kann Masaryk kaum zustimmen, daß Hartmann für Solov'ev vor allem insofern so wichtig war, als er in seinem System „von Schellings positiver Philosophie ausgeht, in welcher er sowohl Hegel als auch Schopenhauer - den Rationalismus und Voluntarismus - vereint findet.“<sup>267</sup> Mit Hartmann sieht es etwas anders aus: Zumindest in der ersten Dissertation und bis zum Ende der 70-er Jahre war er für Solov'ev ein Gipfel der westlichen Philosophie. Und hier ist nicht die Entwicklung „von Schelling zu Hartmann“ wichtig, sondern nur das „historische“ Moment: Die Wichtigkeit der Philosophie Hartmanns und die globale, alles

---

<sup>264</sup> Masaryk, Russland und Europa, S. 249.

<sup>265</sup> Ebenda, S. 232.

<sup>266</sup> Eduard von Hartmann (1842 - 1906) ist bekannt als Verfasser einer „Philosophie des Unbewußten“. Solov'ev unterscheidet in seiner Magisterdissertation den „Nihilismus“ Schopenhauers vom Hartmannschen System, in welchem er, wie Alexej Losev schreibt, einige Risse findet, die von einem „Ausweg aus der gesamteuropäischen abstrakt-hypostasierten Sackgasse“ des Idealismus sprechen lassen. Ich bin einverstanden mit Losev, der schreibt, daß Solov'ev den „unbewußten Willen“ bei Hartmann zu synthetisch und zu hoffnungsvoll (bezüglich der von Solov'ev angestrebten philosophisch-religiösen Synthese) interpretiere. Vgl.: Das Kapitel „VI.Solov'ev i E. von Hartmann“ im Losevschen Buch „Vladimir Solov'ev i ego vremja“, S. 203 - 205. Die weitere philosophische Entwicklung von Hartmann, seine Versuche, die „glückgerichtete Pseudomoral“ zu entlarven und seine scharfe Kritik des Christentums und des Judentums (vor allem was die ethische Seite betrifft) zeigt, daß Solov'ev mit seinen Ideen doch ziemlich weit von denen Hartmanns entfernt war. Hartmanns Hauptwerk ist „Philosophie des Unbewußten“ (1869). Zur Hartmannschen Lehre vom Unbewußten s.: Kenedy Darnoi, Dennis N.: The Unconscious and Eduard von Hartmann: a historico-critical monograph. - The Hague 1967. Zu seiner Philosophie im vergleichenden Aspekt s.: Weyembergh, M.: Friedrich Nietzsche und Eduard von Hartmann. - Brüssel 1977.

<sup>267</sup> Masaryk, Russland und Europa, S. 242.

umfassende Wichtigkeit Schellings für die philosophischen Intentionen Solov'evs und der russischen Philosophie.

Stehe Schelling im Zentrum der Konzeption des Gottmenschentums, so gehe der russische Philosoph in seiner „Ethik“ von Kant aus: Die praktische Philosophie verstehe er, genau so wie Kant, als Basis der theoretischen. Das mystische Element aber dominierte bei Solov'ev, und das war der Hauptunterschied zu Kant, der „das Ding an sich nur bildlich erkennt, während Solowjew mit demselben innerlich vereint wird.“ So charakterisiert Masaryk die Solov'evsche Arbeit „Kritik der abstrakten Prinzipien“ auch als „Kritik der reinen Vernunft“, die in das direkte mystische Erfassen der Wirklichkeit verwandelt wird.<sup>268</sup> Später aber führe Platon im „Bündnis“ mit Baader und Schelling Solov'ev zu den Versuchen, „Kant gänzlich zu überwinden und selbst die Erkenntnistheorie religiös zu fundieren“, Kant aber blieb in der Weltanschauung Solov'evs als eine Erinnerung daran, daß die Ethik „nicht ganz auf Religion fundiert wird.“ Mit einem Wort „immer wieder Kant und Kant“<sup>269</sup>, der mit dem „Sieg“ der Theologie bei Solov'ev nicht überwunden, sondern zugunsten des Schellingianismus „geopfert“ wird.<sup>270</sup>

Ganz anders als Stepun sieht Masaryk die Bedeutung Solov'evs in der Tatsache, daß der russische Philosoph kein „Lehrer und Meister“ der Einheitlichkeit war, wie ihn seine Adepten gerne sehen würden, und daß er mit seinem Leben und seinem Werk klar demonstrierte, daß „die Synthese solcher Gegensätze nicht organisch sein kann.“ Und gerade in diesem Mißlingen sieht Masaryk die Originalität und Bedeutung des Philosophen, zumal für Rußland: „Er ist gegen den eigenen Wunsch und Willen sein eigener Ketzler geworden.“<sup>271</sup> Solov'ev konnte nicht dem bestimmten Typus des Denkens zugeordnet werden, weil in ihm etwas „Unruhiges, viel zu Nomadenhaftes“ war.<sup>272</sup> Seine philosophische Bedeutung bestehe vor allem darin, daß er „Kant und Kritizismus <... > allseitig und gründlich durchdacht habe und durch eigene Kritik zu überwinden suchte.“ Der Anlaß dazu war das Verständnis, daß diese Kritik zum Glauben zurückführe. Und „diese Botschaft hat Solowjew gerne gehört.“<sup>273</sup>

---

<sup>268</sup> Masaryk, *Russland und Europa*, S. 249.

<sup>269</sup> Ebenda, S. 253.

<sup>270</sup> Ebenda, S. 269, 275.

<sup>271</sup> Ebenda, S. 252.

<sup>272</sup> Ebenda, S. 258.

<sup>273</sup> Ebenda, S. 276.

## 2.4 Das anthroposophische Bild des russischen Denkers

### 2.4.1 *Eine Charakteristik der Anthroposophie*

Bevor ich zu der Darstellung des Bildes von Solov'ev bei den Anthroposophen übergehe, scheint es mir sinnvoll zu sein, ein paar Worte über die Bewegung im allgemeinen zu sagen.

1913 wurde von Rudolf Steiner (1861 - 1925) die „Anthroposophische Gesellschaft“ gegründet, mit dem Ziel, sich von der von E.Blavatskaja (1831 - 1891) im Jahr 1875 gegründeten „Theosophischen Gesellschaft“ mit ihrer besonderen Neigung zu orientalischen Lehren endgültig abzugrenzen. Der in Kraljevic (Kroatien) geborene Steiner war in den 80-er und 90-er Jahren als Mitarbeiter an der Weimarer Goethe-Ausgabe beteiligt (er war für die naturwissenschaftlichen Schriften Goethes zuständig), gab außerdem 1898 - 1900 das „Magazin für Literatur“ heraus. Er leitete seit 1902 die deutsche Sektion der Theosophischen Gesellschaft und geriet mit ihr später in Konflikt. Die Anthroposophische Gesellschaft entstand auf der Basis der Steinerschen Lehre, „wonach die Entwicklung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit zu einer fortschreitenden Wesensschau des Geistigen in Welt und Mensch führe.“ Die Anthroposophie war einerseits ein Erkenntnisweg, andererseits aber ein Schulungsweg, der im Menschen einen „höheren Menschen“ zu erwecken berufen war. Das Ziel war es, mit einer naturwissenschaftlichen Methodik Kenntnisse über die „geistige Welt“ zu erlangen. Steiner und die Anthroposophen versuchten, die These Kants zu überwinden, laut der dem menschlichen Erkennen „unüberschreitbare Grenzen“ gezogen seien. Steiner wollte im Gegenteil beweisen, daß die menschliche Erkenntnisfähigkeit nicht etwas Statisches, Festgelegtes, sondern ein „entwicklungsfähiges, der bewußten Schulung zugängliches Vermögen“ sei. Und darin bestehe die Freiheit des Menschen.

H.-J.Ruppert nennt die vier wichtigsten „geistesgeschichtlichen Entwürfe“ in der Anthroposophie: 1) die Goetheanische Methode der Naturbetrachtung durch die Wahrnehmung der lebendigen Wechselwirkung in der Gestaltbildung; 2) die Theosophie der „Theosophischen Gesellschaft“; 3) die Haeckelschen monistischen Evolutionsgedanken; 4) die Ich-Philosophie Fichtes und des deutschen

Idealismus.<sup>274</sup> Steiner übte eine sehr aktive Vortragstätigkeit aus. In Dornach (Schweiz) ließ er das berühmte „Goetheanum“ als „Hochschule für Geisteswissenschaften“ errichten. Nach dem Ersten Weltkrieg begründete Steiner die anthroposophische „Waldorfpädagogik“ und die spezifische „biologisch-dynamische Wirtschaftsweise“ in der Landwirtschaft. Steiner suchte alle Gebiete des menschlichen Lebens und der Wissenschaft im Sinne des von ihm entwickelten Weltbildes zu deuten. Steiner und die Anthroposophie fanden begeisterte Anhänger in Rußland. Am 20. September 1913, dem Tag der Grundsteinlegung des „Goetheanums“ in Dornach, wurde die russische „Anthroposophische Gesellschaft“ gegründet. Dieser Gesellschaft gehörten auch bekannte Persönlichkeiten des kulturellen Lebens Rußlands an. Unter den Anhängern der Anthroposophie sind die Dichter und Schriftsteller A. Belyj, L. Kobylinskij-Ellis und M. Voloschin, der Schauspieler und Regisseur M. Čechov, die Malerin M. Sabašnikova-Voloschina, der Kunsthistoriker T. Trapeznikov zu nennen.<sup>275</sup> Die Russen kamen in den 1910-er Jahren zahlreich nach Deutschland, nur um mit R. Steiner zusammenzusein und seine Vorträge zu hören.

Es ist schwer zu sagen, wer von den russischen Gästen als erster Steiner mit der Persönlichkeit Solov'evs und mit seinen Ideen bekannt gemacht hat. Es ist durchaus möglich, daß es eine Frau war: entweder Marija von Sivers (seit 1914, dem Jahr der Eheschließung mit Steiner, Marie Steiner (1867 - 1948)), die seit 1902 engste Mitarbeiterin Steiners und seit 1908 die Herausgeberin seiner Schriften und Vorträge war, und die die Gedichte Solov'evs ins Deutsche übersetzte<sup>276</sup>, oder Anna Minclova (ihre Lebensdaten sind nicht feststellbar), die als eine der ersten Schülerinnen Steiners seine Gedanken in Rußland verbreitete.<sup>277</sup> Allerdings nimmt

---

<sup>274</sup> Ruppert, H.-J.: Anthroposophie. - In: Drehsen, V., Häring, H. u.a. (Hrsg.): Wörterbuch des Christentums. - München: Orbis Verlag 1995, S. 69.; Zu den Lebensdaten Steiners und zur Anthroposophie vgl.: Anthroposophie. - In: Brockhaus. Zwanzigste Auflage. Erster Band. - Leipzig, Mannheim 1996, S. 657 - 658.; Steiner. - In: Brockhaus. Zwanzigste Auflage. Einundzwanzigster Band. - Leipzig, Mannheim 1998, S. 67 - 68.

<sup>275</sup> Vgl.: Fedjuschin, Victor B.: Russlands Sehnsucht nach Spiritualität. Theosophie, Anthroposophie, Rudolf Steiner und die Russen. Eine geistige Wanderschaft. - Schaffhausen: Novalis Verlag 1988.; Kravčenko, V.: Antroposofija v Rossii.; Antroposofskoe obščestvo v Rossii. - In: Russkaja filosofija. Malyj enciklopedičeskij slovar'. - Moskva: Nauka 1995, S. 30 - 31.; Maydell, Renata von: Die anthroposophische Gesellschaft in Rußland. Entstehung (1913), Auflösung (1923) und Neugründung (1991). - In: Müller, E., Klehr, F.J. (Hrsg.): Russische Philosophie: das wiedergewonnene Erbe: Aneignung und Distanz. - Stuttgart: Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart 1992, S. 171 - 183. (= Hohenheimer Protokolle, Bd.41.)

<sup>276</sup> Solov'eff, Wladimir: Gedichte. Übertragungen von Marie Steiner. - Dornach: Rudolf-Steiner-Nachlassverwaltung 1942. (Weitere Auflagen: 1949, 1969).

<sup>277</sup> Zu den beiden Frauen s.: Beiträge zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe. Veröffentlichungen aus dem Archiv der Rudolf Steiner Nachlassverwaltung, Dornach. Heft Nr.89/90. - Michaeli 1985, S. 62 - 63.

E.Gourvitsch, die Autorin eines späteren „anthroposophischen“ Buches über Solov'ev, an, daß Steiner im September 1911 in Locarno „wahrscheinlich zum ersten Mal über Solov'ev sprach.“ Steiner betonte in diesem Vortrag, daß Solov'ev zu den wenigen Persönlichkeiten gehöre, die „das hinter allem stehende Schauen der geistigen Welt“ beherrschen. In den Jahren 1912 - 1913 trat Rudolf Steiner mit einer Reihe von „Russenvorträgen“ auf, die er in Helsinki für seine russische Anhänger hielt. In diesen Vorträgen erscheint Solov'ev als Repräsentant der jungen russischen „Volks-Seele“, die eine große Zukunft habe.<sup>278</sup>

#### *2.4.2 Die Vorstellungen von einem „großen Einsamen“*

Im Weiteren kann man auch von einem beinahe einheitlichen „anthroposophischen Blicke“ auf Solov'ev reden. Viele Vertreter dieser Richtung schrieben und publizierten in einem Zeitraum von 10 - 12 Jahren (bis ungefähr Mitte der zwanziger Jahre) über den russischen Denker. Anthroposophen, die sich vor allem in ihrem geschlossenen Milieu bewegten, haben sich am Anfang der Rezeption Solov'evs aktiv beteiligt. Zu der wichtigsten „materiellen“ Verkörperung ihrer Bemühungen zählt die vierbändige Ausgabe der Werke Solov'evs in der Übersetzung von H.Köhler (ausführlicher über diese Ausgabe wird im nächsten Abschnitt berichtet; „Harry Köhler“ ist nach K.Nötzel ein Pseudonym für Baronin Engelhardt).<sup>279</sup> Für die Anthroposophen, die ihre eigene Nische zwischen „West“ und „Ost“ suchten, war es besonders wichtig, die „Andersheit“ Solov'evs zu betonen, vor allem gegenüber der „modernen westlichen Tradition“. Dieses Motiv ist z.B. für die kurze Skizze Steiners über Solov'ev kennzeichnend, mit der die anthroposophische Ausgabe versehen ist: Er schreibt, daß der Leser, der mit „west- oder mitteleuropäischen Begriffen von Welt und Mensch an Solovjeff herantritt,“ sich „wie in einem unsicheren seelischen

---

<sup>278</sup> Vgl.: Gourvitch, Eugenia: Wladimir Solowjow der MENSCH. - Muttentz: Verlag für Art und Kunst 1985, S. 80 - 94.; Vgl. Erinnerungen des Redakteurs der Zeitschrift „Das Goetheanum“ Albert Steffens an seine Begegnungen mit Steiner: „In seinem Atelier, worin er an der Christusstatue schnitzte, erstanden die Persönlichkeiten oftmals nur durch wenige Worte als lebendige Gestalten. So Franz Brentano, Herman Grimm, Ernst Haeckel, Nietzsche, Solovieff - um nur einige zu nennen. Aber auch die Zeitgenossen, die noch lebten, stellte er in ihrer Wesensprägung hin, z.B. Albert Schweitzer, Woodrow Wilson, Oswald Spengler.“ Vgl.: Schöffler, H.H. (Hrsg.): Das Wirken Rudolf Steiners 1917 - 1925. Berlin, Stuttgart und Dornach. - Dornach 1987, S. 126.

<sup>279</sup> Nötzel, K.: Von der Verwirklichung des Evangeliums. - Stuttgart 1929, S. 124.



Fahrwasser“ fühlen werde.<sup>280</sup> Es scheint, als käme den Anthroposophen sofort die Einsicht, Solov'ev rede in den Begriffen der modernen Wissenschaft und Philosophie, aber „er redet in diesen Begriffen nicht nur anders als die westlichen und mitteleuropäischen Denker; er redet auch über anderes.“<sup>281</sup> So komme er der Gegenwart zuvor, er gehöre nicht zu ihr, sondern eher zur Zeit „der christlichen Weltanschauungsentwicklung vom vierten bis zum achten Jahrhundert.“<sup>282</sup> Der Komplex von wissenschaftlichen Werken und Kriterien, das philosophische Instrumentarium der Epoche sei für Solov'ev nur ein Mittel, er „bedient sich wie eines Gedankeninstrumentes der modernen philosophischen Ideen,“ wobei er bei seinen Problemen und Themen bleibe, solchen wie „die Sünde“, „die Gnade“, „das Christuserlebnis“.<sup>283</sup>

Den Anthroposophen, wie eigentlich der ganzen frühen Rezeption Solov'evs in Deutschland, war die Ansicht eigen, daß der russische Denker von seiner Zeit nicht begriffen worden sei, daß ein „ahnendes Verständnis seiner Größe nur in einigen Seelen lebt, die ihn gekannt und geliebt haben.“<sup>284</sup> Die Situation verschärfte sich, nach Steiner, durch die Katastrophe in Rußland, weil man sich in der Tat nichts vorstellen könne, „das dem Geiste des russischen Volksthumes, wie es sich <...> in dem Werke Solovjeffs offenbart, fremder wäre als die Theorien der gegenwärtigen Machthaber.“<sup>285</sup> Um so wichtiger sei es heute für den Leser im Westen, die Ideen Solov'evs kennenzulernen, denn so könne er den wahren russischen Geist kennenlernen: „<...> sagt nun Solovjeff, daß die Erde heilig sei <...> so rührt er damit das an, was als Grundelement, wie eine Naturkraft, in der slawischen Volksseele ruht.“<sup>286</sup> Diese Naturkraft suche danach, verwirklicht zu werden, und wenn der Philosoph über die Natur und die Erde als ein lebendiges Wesen und von der Menschheit "als der Weltenkirche“, die der Leib Christi ist, und von Christus als „Welterlöser“ spreche, so spreche er das aus, was „im russischen Volksgeiste webt

---

<sup>280</sup> Steiner, R.: Einige Worte über Solovjeff als Zusatz zum vorangehenden Vorwort. - In: Wladimir Solowjeff: Ausgewählte Werke. Dritter Band. - Stuttgart: Der kommende Tag AG Verlag 1921, S. XII.

<sup>281</sup> Ebenda.

<sup>282</sup> Ebenda.

<sup>283</sup> Ebenda, S. XIII.

<sup>284</sup> Köhler, H.: Vorwort. - In: Wladimir Solowjeff. Ausgewählte Werke. Aus dem Russischen von Harry Köhler. Erster Band, I. Teil. - Stuttgart: Der Kommende Tag AG Verlag 1922. (Erste Auflage bei Eugen Diederichs, Jena 1914.), S. VI.

<sup>285</sup> Lauer, H.E.: Wladimir Solowjeffs Vorlesungen über das Gottmenschentum und ihre Bedeutung für die philosophischen Aufgaben Mitteleuropas. - In: Die Drei. Monatsschrift für Anthroposophie und Dreigliederung. Der Kommende Tag Verlag, erster Jahrgang (1921/22), S. 1158.

<sup>286</sup> Köhler, H.: Vorwort. - In: Wladimir Solowjeff, Erster Band, I. Teil, S. VI.

und wirkt, und was darnach ringt, sich auch äußerlich im Leben zum Ausdruck zu bringen.“<sup>287</sup>

Gleichzeitig betonten die Anthroposophen immer wieder die „Selbständigkeit“ (Köhler) westlicher Einflüsse auf Solov’ev. Vor allem aber richtete man die Aufmerksamkeit darauf, daß das Wesen Solov’evs „ <...> aus einem tiefen eigenen Erleben fließt.“<sup>288</sup> Im Prinzip ist es auch die Bezugnahme auf das Thema „des großen Einsamen“, das z.B. bei L.Kobylynskij-Ellis später vorkommt. Aber im Unterschied zu Ellis war Vladimir Solov’ev nach den Anthroposophen nicht dazu berufen, irgend etwas zu zerstören, nicht gegen irgendwelche Ideen- und politischen Richtungen zu kämpfen, sondern zu versöhnen und den Weg zu weisen. So wurde, nach der Meinung von H.Köhler, in seinem Werk , vor allem in seinen „Vorlesungen über das Gottmenschentum“ der Prototyp der möglichen Einheit des „Westens“ und des „Ostens“, die die Anthroposophen anstrebten, geschaffen. In diese Richtung gehen auch die Gedanken von Lerchenfeld: „ Augenblicklich steht ja der Name Wladimir Solowjeffs im Mittelpunkt alles dessen, was irgend etwas mit den entscheidenden Fragen zwischen West und Ost zu tun hat.“<sup>289</sup>

Beständig weiten sich auf Seiten der Anthroposophen die Appelle aus, von den Versuchen Abstand zu nehmen, den russischen Philosophen eindeutig irgendeiner Richtung zuzuzählen. „Es sollen auch keineswegs Beweise dafür erbracht werden, daß Solovjeff niemals zur römisch-katholischen Kirche übergetreten“ sei, „weil das ganze Wesen Solovjeffs, weil alles, was er sagte und schrieb, schon der lebendige und überzeugende Beweis gegen diese groteske Behauptung ist.“<sup>290</sup> Ganz im Gegenteil richte sich das Bild Solov’evs nur in die Zukunft und gebe uns „eine Vorschau der Zeiten, in denen wir heute leben.“<sup>291</sup> Und er selbst „lebt fort“ in einer „eigenartigen, nur bei der slawischen Volksseele möglichen“ Weise, indem er (hier gibt H.Köhler A.Belyj wieder) „hier und da erscheint und ruft: „Das Ende ist nahe herbeigekommen!“<sup>292</sup>

Man kann sagen, daß die Anthroposophen Solov’ev von zwei Perspektiven aus betrachteten: 1) Als den Zeugen, den großen Einsamen, der demonstriert hat, daß

---

<sup>287</sup> Köhler, H.: Vorwort zu den „Zwölf Vorlesungen über das Gottmenschentum“. - In: Wladimir Solovjeff, Dritter Band, S. VIII.

<sup>288</sup> Köhler, Vorwort. - In: Wladimir Solovjeff, Dritter Band, S. VI.

<sup>289</sup> Lerchenfeld, O.: Wladimir Solowjeff. - In: Die Drei, VII. Jahrgang (1927), Heft II., S. 97.

<sup>290</sup> Ebenda.

<sup>291</sup> Köhler, H.: Vorwort. - In: Wladimir Solovjeff, Dritter Band, S. IX.

„ein Vollkommenheitsstreben <...> ohne Sehnsucht nach Unsterblichkeit <...> die Lüge des Daseins ist.“<sup>293</sup> 2) In Verbindung mit den politischen Ereignissen (dem Weltkrieg und der russischen Revolution) als Möglichkeit der Erlösung für Deutschland, das sich „am russischen Volke schuldig gemacht hat.“ Und heute müsse Deutschland die Schulden zurückzahlen, indem es die reine Quelle des anthroposophischen Denkens „vor die Seele des russischen Volkstums hintreten“ ließe. Zuerst aber müsse Deutschland und ganz „Mitteleuropa“ sie sich selbst „zu eigen gemacht haben.“<sup>294</sup> Aus Schriften der Anthroposophen über Solov’ev folgt, daß der russische Philosoph als „Ihriger“ gelte und auf ihrem Wege helfen könne: Hier wird die Idee „Mitteleuropas“ aktiviert<sup>295</sup>, dessen Funktion die Vermittlung zwischen der Urweisheit des Ostens, die jetzt „völlig in die Dekadenz gekommen ist“, und dem Westen, „der sich völlig von einer geistigen Welt abkehrte“ sei.<sup>296</sup> Die Anthroposophie versammle alles Geistige, wozu auch Solov’ev gehört, der mit seinem Werk demonstriert habe, wie das Denken des Ostens und das des Westens einander befruchten können. Als ein „Repräsentant des europäischen Ostens“ könne Solov’ev dem „Geistesleben des Abendlandes zur Erweiterung dienen.“<sup>297</sup>

### 2.4.3 Die vierbändige Ausgabe ausgewählter Werke Solov’evs

1921 - 1922 erschien im Stuttgarter anthroposophischen Verlag „Der kommende Tag“ die vierbändige Ausgabe „ausgewählter Werke von Wladimir Solovjoff,“ die aus dem Russischen von Harry Köhler übersetzt worden waren.<sup>298</sup> „In diesen schicksalsschweren Tagen, wo im Osten sich das leidenvollste und blutigste Martyrium eines Volkes vollzieht, das je im Verlaufe der Menschheitsgeschichte erlebt werden mußte, in diesen Tagen erscheinen in deutscher Übersetzung zwei Bücher eines Mannes, der zu den edelsten und größten Geistern dieses Volkes

---

<sup>292</sup> Köhler, H.: Vorwort. - In: Wladimir Solovjoff, Dritter Band, S. X.

<sup>293</sup> Steiner, R.: Von Jesus zu Christus. Vortrag Zyklus Nr.19 (alte Bezeichnung). Karlsruhe 5 - 14 Okt. 1911. Abschrift des Schlusses des 3-en Vortrages von 7. Okt., betreffend Ssolowioff, (unveröffentlicht.)

<sup>294</sup> Köhler, H.: Zur Mechanisierung des Geisteslebens. - In: Die Drei. Erster Jahrgang (1921), S. 195.

<sup>295</sup> Zu den modernen politischen Diskussionen um das „Mitteleuropa“ s.: Burmeister, H.-P., Boldt, F., Meszaros, Gy. (Hrsg.): Mitteleuropa - Traum oder Trauma? - Bremen: Ed.Temmen 1988.

<sup>296</sup> Was gewollt ist? - In: Die Drei. Erster Jahrgang (1921), Eröffnungsheft, S. 1 - 4.

<sup>297</sup> Steiner, R.: Wladimir Solowjoff, ein Vermittler zwischen West und Ost. - In: Steiner, R.: Der Goetheanum-Gedanke inmitten der Kulturkrise der Gegenwart. - Dornach: Verlag der Rudolf Steiner-Nachlassverwaltung 1961, S. 65.

<sup>298</sup> Solovjoff, W.: Ausgewählte Werke. Aus dem Russischen von Harry Köhler. Bd. 1 - 4. - Stuttgart: Der kommende Tag 1921 - 1922.

gehört.“<sup>299</sup> Die Aktiengesellschaft, die in sich auch den Verlag einschloß, in dem die Ausgabe Solov’evs erschien, sollte zusammen mit der Gesellschaft „Futurum“ in Dornach bei Basel zur Verwirklichung der anthroposophischen Idee von der Entstehung einer „Weltwirtschaftsstruktur“ beitragen. In diese Struktur sollte der „Westen“ eingeschlossen werden, weil das Wirtschaftsleben sich „durch Assoziationen selbst verwalten“ müsse.<sup>300</sup> Der Verlag „Der kommende Tag“ wurde zu dieser Zeit von Wolfgang Wachsmuth geleitet. In diesem Verlag begann auch die Zeitschrift „Die Drei“ zu erscheinen, in der in den 20-er Jahren viel über Solov’ev publiziert wurde.<sup>301</sup>

Die Ausgabe erschien vierbändig, in fünf Büchern (der erste Band bestand aus zwei Teilen). Es wurden folgende Werke aufgenommen:

Band I, 1.: Die geistigen Grundlagen des Lebens; Das Geheimnis des Fortschrittes; Anhang - Übersicht über die russische Gesamtausgabe der Werke Solovjews.

Band I, 2.: Sonntags- und Osterbriefe; Drei Gespräche; Drei Kräfte;

Band II.: Die Rechtfertigung des Guten;

Band III.: Zwölf Vorlesungen über das Gottmenschentum;

Band IV.: Die nationale Frage in Rußland (I. Teil); Rußland und Europa; Rußlands geistige Bestimmung (L’idée russe); Die nationale Frage in Rußland (II. Teil); Über den Verfall der mittelalterlichen Weltanschauung.

Die Ausgabe war nicht kommentiert. Der erste Teil des ersten Bandes enthält ein langes Vorwort von Harry Köhler<sup>302</sup> und der dritte Band ein Vorwort von H.Köhler und einen kurzen Artikel von R.Steiner.<sup>303</sup> Die Werke Solov’evs folgen in der anthroposophischen Ausgabe nicht chronologisch aufeinander, und die wichtigsten Arbeiten zur Theokratie, nämlich „Geschichte und Zukunft der Theokratie“ und „La Russie...“, fehlen. Der Übersetzer erklärt das folgendermaßen: „Welche der beiden Seiten des Schaffens W.Solovjews erweist sich nun als die bedeutendere und fruchtbarere? Diejenige, die in der „Geschichte und Zukunft der Theokratie“ und in „La Russie et l’eglise universelle“ zum Ausdruck kommt <...> Arbeiten, die dazu

---

<sup>299</sup> Köhler, H.: Vorwort. - In: Wladimir Solovjeff, Dritter Band, S. V.

<sup>300</sup> Was gewollt ist, S. 2 - 3.

<sup>301</sup> S. dazu: Schöffler, H.H. (Hrsg.): Das Wirken Rudolf Steiners, S. 126.

<sup>302</sup> Köhler, H.: Vorwort. - In: Wladimir Solovjeff, Erster Band, I. Teil, S. V - XIX.

bestimmt sind, die geschichtliche Seite des Christentums klarzulegen, oder jene, die in den „Geistigen Grundlagen des Lebens“ und in der „Rechtfertigung des Guten“ zutage tritt, das ist in den Werken, die das religiöse und moralische Leben des Menschen <...> behandeln? Wie wertvoll auch die Werke der ersten Kategorie sein mögen, so liegt ihre Bedeutung doch auf dem theologischen und geschichtlichen Gebiete der Kirche, und wir unterfangen uns nicht, darüber ein Urteil zu fällen, inwieweit die russische theologische Wissenschaft damit zu rechnen haben wird.“<sup>304</sup> Außerdem enthält die Ausgabe sehr wenig von den früheren Werken Solov'evs. So fehlt die erste Dissertation, „Die Krise der westlichen Philosophie.“ Es fällt auf, daß die erste vierbändige Ausgabe Solov'evs in Deutschland, was ihre Auswahl der Werke betrifft, den beiden „Perestrojka-Ausgaben“ in Rußland ziemlich ähnlich ist, wobei die russischen Ausgaben etwas mehr von den frühen Werken enthalten.<sup>305</sup> Die Herausgeber der anthroposophischen Auswahl standen offensichtlich unter dem Einfluß der russischsprachigen Werke über Solov'ev, vor allem der von E.Trubeckoj und E.Radlov. Im Einklang mit dem Werk von E.Trubeckoj<sup>306</sup> wird der Wert vor allem auf die spätere Periode Solov'evs gelegt, in erster Linie auf die „Drei Gespräche“ (was auch H.Köhler bestätigt, indem er auf E.Trubeckoj verweist: Vorwort, S.XIII.).

Die Übersetzungen waren bei weitem nicht immer korrekt, was von vielen Forschern betont wurde. Im Unterschied zu K.Nötzel, der die Ausgabe eine „beachtenswerte Leistung“ nannte, ist z.B. L.Müller der Meinung, daß die Übersetzungen von H.Köhler „für ein ernsthaftes Studium der Philosophie Solov'evs völlig unbrauchbar“ seien, da sie „kapitale Übersetzungsfehler“ enthalten.<sup>307</sup> Die Anthroposophen, die die Ausgabe „unter sich“, in ihren Zeitschriften besprochen haben, waren der Meinung, daß seit dieser Ausgabe „innerhalb des europäischen Geisteslebens das Interesse für diesen großen Russen immer stärker geworden“ ist.<sup>308</sup>

---

<sup>303</sup> Köhler, H.: Vorwort zu den „Zwölf Vorlesungen über das Gottmenschentum.“- In: Wladimir Solovjeff, Dritter Band, S. V - XI.; Steiner, R.: Einige Worte über Solovjeff als Zusatz zum vorangehenden Vorwort. - In: Wladimir Solovjeff, Dritter Band, S. XII - XVI.

<sup>304</sup> Köhler, H.: Vorwort. - In: Wladimir Solovjeff, Erster Band, I. Teil, S. XI - XII.

<sup>305</sup> Vgl.: Solov'ev, V.S.: Sočinenija v dvuch tomach. - Moskva: Pravda 1989.; Solov'ev, V.S.: Sočinenija v dvuch tomach. - Moskva: Mysl' 1990.

<sup>306</sup> Vgl.: Trubeckoj, E.: Mirosozercanie V.S.Solov'eva. V dvuch tomach. - Moskva: Moskovskij filosofskij fond, izdatel'stvo „Medium“ 1995. (=Priloženie k žurnalu „Voprosy filosofii“).

<sup>307</sup> Müller, L.: Die eschatologische Geschichtsanschauung Vladimir Solovjevs. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Philipps-Universität zu Marburg. - Marburg 1947. (Maschinenschrift.)

<sup>308</sup> Lerchenfeld, Wladimir Solowjew, S. 98.

#### 2.4.4 Andrej Belyj: Eine russische Betrachtung der „anthroposophischen“ Seite bei Solov'ev

Einer der glänzendsten Vertretern des „Silbernen Zeitalters“ der russischen Kultur, Theoretiker des Symbolismus, Schriftsteller (Verfasser des wohl berühmtesten Werks der russischen Literatur des frühen 20. Jahrhunderts, des Romans „Petersburg“), der Dichter Andrej Belyj (Boris Bugaev) (1880 - 1934) gehört zweifellos zu denjenigen, von denen man sagen könnte: „It is not hard to understand the appeal of anthroposophy to those who had responded to Vl.Solov'yov's idea of creating an integrated culture.“<sup>309</sup> 1913 - 1916 war Belyj Mitglied der Anthroposophischen Gesellschaft. 1914 - 1916 lebte er in der Schweiz und nahm sogar an der Errichtung des anthroposophischen Tempels in Dornach teil.<sup>310</sup> Belyj hinterließ interessante Erinnerungen an R.Steiner, in denen er unter anderem über die Steinersche Wahrnehmung Solov'evs berichtet. So erzählt Andrej Belyj, daß Steiner, der der russischen Sprache nicht mächtig war, seine russischen Gäste Gedichte Solov'evs auf Russisch lesen und danach ins Deutsche übersetzen ließ. Steiner zitierte Solov'ev oft und einmal sagte er, so Belyj: „Bei Solov'ev ist originell und wertvoll nicht das „Was“, sondern das „Wie“. Wenn man seine Gedanken einzeln betrachtet, merkt man: dieses ist aus Baader und jenes aus Schelling. Die Zusammensetzung des vor ihm schon Ausgesagten ist aber absolut eigenartig, sie ist ja paradox für das westliche Gehör: als würdest du eine tropische Orangerie betreten.“<sup>311</sup> Belyj war mit seinen theoretischen Vorstellungen ziemlich unbeständig. Er bewegte sich zwischen Nietzsche, Schopenhauer, Kant und Steiner, den gnostischen Theorien und deutschen Mystikern. Bei allen Änderungen seiner Weltanschauung blieb für ihn Solov'ev immer eine „Konstante“ und die wichtigste philosophische Autorität. Belyj veröffentlichte in der anthroposophischen Zeitschrift

---

<sup>309</sup> Elsworth, J.D.: Andrej Bely: A critical Study of the Novels. - Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press 1984, S. 37.; Zum Lebensweg Belyjs s. auch: Belyj, A.: Na rubeže dvuch stoletij. Načalo veka. Meždu dvuch revolucij. T.1 - 3. - Moskva: Chudožestvennaja literatura 1989 - 1990.; Piskunova, S., Piskunov, V.: Belyj, Andrej.- In: Russkaja filosofija. Malyj enciklopedičeskij slovar'. - Moskva: Nauka 1995, S. 53 - 55.

<sup>310</sup> Vor kurzem ist ein massiver, von den Anthroposophen zusammengestellter Band erschienen, in welchem die „anthroposophische Seite“ Belyjs ausführlich dargestellt wird. Vgl.: Gut, Taja (Hrsg.): Andrej Belyj. Symbolismus. Anthroposophie. Ein Weg. - Dornach: Rudolf Steiner Verlag 1997.

<sup>311</sup> Belyj, Andrej: Vospominanija o Ťeinere. Podgotovka teksta, predislovie i primečanija Frederika Kozlika. - Paris: La Presse Libre 1982, S. 31, 72.

„Die Drei“ einen großen Artikel „Die Anthroposophie in Rußland.“<sup>312</sup> Hier zeigt er sich als Sympathisant der Anthroposophie, aber auch als russischer Denker, der den Deutschen die russischen Angelegenheiten nahebringen möchte.

Wenn Belyj den deutschen Leser mit der Reaktion auf die Anthroposophie in Rußland bekannt macht, so demonstriert er, daß ihre Rezeption auch dort den Zusammenstoß zweier Welten bedeutet, die im Grunde genommen dasselbe suchen, obwohl sie von verschiedenen Beweggründen ausgehen. Die Anthroposophie sei Rußland nahe als eine Idee, sei aber fremd als Äußerung der Kultur eines anderen Volkes, die als solche der Kultur Rußlands „feindlich“ sei: „In Zentraleuropa ist sie (die Anthroposophie - D.B.) vielleicht die einzige Rettung für die Deutschen, Schweizer und Skandinavier, aber wir sind nicht sie“ und wenn die „Wahrheiten“ der Anthroposophie „wahr sind, <...> werden wir selbst, auf unsere Art, dazu kommen,“ ohne uns im „Germanophilentum“ zu verlieren.<sup>313</sup> Als eine mögliche Brücke, die „von der russischen Kultur zur Kultur des Selbstbewußtseins“ geschlagen werden könnte, betrachtet Belyj die Idee der Sophia und zwar der Sophia als Menschheit. Zu den Denkern, die sich dieser Idee gewidmet haben, zählt er auch Solov’ev, der, so Belyj, die Idee der Sophia als Menschheit als eine „neue Offenbarung“ wahrgenommen habe.<sup>314</sup>

A.Belyj zieht eine ungewöhnliche, aber sehr interessante historisch-philosophische Linie: A.v.Cieszkowski - A.Herzen - V.Solov’ev, die, jeder auf seine Art, die Philosophie des „Tuns“ entwickelt hätten, in der Hoffnung, daß „auf den Ruinen der alten Welt eine neue geboren wird.“<sup>315</sup> Belyj interpretiert den Vortrag Solov’evs „Die

---

<sup>312</sup> Belyj, Andrey: Die Anthroposophie in Rußland. - In: Die Drei. Zweiter Jahrgang (Juli 1922), Heft 4., S. 317 - 328; Heft 5., S. 376 - 385.

<sup>313</sup> Belyj, Die Anthroposophie, S. 322.

<sup>314</sup> Ebenda, S. 324.

<sup>315</sup> Ebenda, S. 325. August von Cieszkowski (1814 - 1894), der polnische Philosoph, der in Deutschland studiert hat und hier einem Kreis der Hegelianer angehörte, wurde von Belyj nicht umsonst in einer Reihe mit A.Herzen und V.Solov’ev genannt. Man hat Cieszkowski mit seinem wichtigsten Werk „Prolegomena zur Historiosophie“ (1838) zu den Junghegelianern gezählt, dem Zweig der Hegelschen Schule, der Philosophie in Politik umwandeln wollte. Die Werke Cieszkowskis haben aber auch eschatologische Risse, „die über eine kritische Auseinandersetzung mit den bestehenden Verhältnissen in Preußen hinausreichen. Es gibt durchaus Hinweise, daß er den Weltgeist nach der gelungenen Vollendung der Philosophie in Deutschland nun zu künftigen Taten ins Reich der Slawen aufbrechen sah, die in Hegels Geschichtsphilosophie noch geringschätzig behandelt worden waren.“ (Bubner, Rüdiger: Einleitung.- In: August von Cieszkowski. Prolegomena zur Historiosophie. - Hamburg 1981, S. VII - VIII.) Die „Wiederentdeckung“ (Bubner) Cieszkowskis in Deutschland geschah erst gegen Mitte unseres Jahrhunderts, als H.Stuke sein Buch schrieb, dessen Titel übrigens mit der Charakteristik von Belyj zusammenfällt: „Philosophie der Tat“ (1963). Dagegen wurde Cieszkowski von russischen Hegelianern (vor allem A.Hercen) intensiv gelesen und hat sie beeinflusst. „Die zweite Anregung kam von Nicolai Berdjaew. Der berühmte russische Existenzphilosoph, der selbst dem Existentialismus mit chiliastischer Zugabe nahestand, betrachtete Cieszkowski als einen sehr bedeutenden

Idee der Menschheit bei A.Comte“, der damals in Deutschland noch so gut wie unbekannt war. Er betont, daß der Philosoph bei dem nichtchristlichen Comte eine Idee gefunden habe, die von der Kirche „nicht aufgedeckt worden war,“ nämlich die „von der Rechtfertigung der Menschheit als einer göttlichen Hypostase.“<sup>316</sup> Hier sei Solov’ev auch der Repräsentant der „russischen Idee,“ weil „der Kultus des erhabenen Wesens, die Rechtfertigung des Menschen in der göttlichen Menschheit, deren Lebensorganisation die Weltkirche ist, der neue revolutions-religiöse Gedanke der Kultur Rußlands“ sei.<sup>317</sup> Diese Linie aber hält Belyj nicht durch, weil er sie mit der anderen „sophiologischen Linie“ des russischen Denkens verbindet: derjenigen, die vom Fürsten S.Trubeckoj, der „ein naher Freund und teilweise ein Jünger der Philosophie Solowjews“ war, zu der „Philosophie der Wirtschaft“ S.Bulgakovs, wo die Idee der „Sophia“ im Zusammenhang der Erörterung der „Organisation der Natur des Kosmos“ behandelt wird, zu dem „bemerkenswerten „Dritten Testament“ von Anna Schmidt“ mit der „theosophischen Begründung für die Idee der Sophia“ führt.<sup>318</sup>

Jedenfalls trete die Anthroposophie gerade in der Idee der „Menschheit“ als „die Vereinigung der Sophia mit dem ganzen Wesen des Menschen“ auf.<sup>319</sup> Wobei die neue, übernationale Kultur, die sich „der Zukunft auf tun wird,“ sowohl den „Humanismus“ als auch den „Sophismus“ in sich überwinde; Rußland, so die Überzeugung Belyjs, werde zum Ort der Entstehung dieser Kultur, denn der russische Gedanke sei seit Solov’ev eine „Revolution“ im Namen der Sophia gegen den Sophismus.“<sup>320</sup> Andrej Belyj redet über zwei russische Revolutionäre, zwei Antipoden „mit einer Beimischung von unbewußter Anthroposophie“: über Solov’ev und über Herzen. Mir scheint es sehr wichtig zu sein, daß Belyj dieses bis jetzt wenig behandelte Thema in der Geschichte des russischen Denkens berührt. Er spricht Solov’ev die Fähigkeit zu, zu sehen, daß das Sophiaelement der „verdeckte Ursprung“ der russischen Weltanschauung oder des „Gottsuchens“ sei, Herzen aber wird von Belyj den Beschuldigungen gegenüber verteidigt, er sei „Naturalist“. Belyj denkt, Herzen sei ein „Anthropist“ gewesen, dessen Revolution eine geistige

---

Messianisten.“ (Garewicz, Jan: August Cieszkowski und seine Welt. - In: Cieszkowski, Prolegomena, S. 195 - 196.)

<sup>316</sup> Belyj, Die Anthroposophie, S. 325.

<sup>317</sup> Ebenda, S. 326.

<sup>318</sup> Ebenda.

<sup>319</sup> Ebenda, S. 376.



gewesen sei. Das sei nicht eine triviale Rebellion gewesen, sondern der „Wiedereintritt des Faust in das Leben, die Vereinigung des Empedokles mit dem kochenden Elemente des Feuers.“<sup>321</sup> In beiden Fällen, Solov’evs und Herzens, ist das ethische Moment wichtig, das Motiv der Verwirklichung des Ideals. Deshalb ist die ein wenig extravagante Interpretation von Belyj der berühmten Worte Herzens verständlich: „Wer sich bis zur Wissenschaft hindurchgelitten hat, der hat sie auch <...> als lebendige Wissenschaft erfaßt.“ Belyj meint, Herzen spreche über die „Geisteswissenschaft.“<sup>322</sup> Denn in diesem Leiden und Streben, in der Unterordnung der Idee, ist der Mensch „freier, als man gewöhnlich annimmt.“ Und genau in einer Philosophie der Freiheit ist, nach Belyj, „das ganze revolutionäre Denken“ bemüht, „eine Brücke zu bauen zur Philosophie Rudolf Steiners.“<sup>323</sup>

Belyj, der die Entwicklung des russischen Denkens des ersten Drittels des 20. Jahrhunderts beobachtet, sieht, daß die Nachfolger Herzens und Solov’evs sich in einer Krise der „anthroposophischen“ und „sophistischen“ Ideale befinden und aus ihren Sphären heraustreten. Es gebe aber Denker und Künstler, die in sich Herzensche und Solov’evsche Elemente vereinigen. Zu ihnen gehöre A.Blok.<sup>324</sup> Belyj interpretiert die Evolution Bloks als den Weg von der „russischen“ Weltanschauung zu der Idee der „Menschheit“. In dem Augenblick, als sich „die nationale Frage in der neuen Vereinigung der russischen Seele mit der Seele der Welt“ löse, könne man von einer Revolution gegen alles „Gruppenhafte, Traditionelle, Konservative“ reden: So vollziehe sich der Weg „des Schülers der Philosophie und Poesie Solovjeffs <...> zum Bannträger der linken Gruppe der „Völkler,“ welche mit den Traditionen Herzens und Lavrovs verbunden ist.“<sup>325</sup> Diese russische Anthroposophie zeige, daß die Geisteswissenschaft, die „mit den Ideologien der nationalen Kultur brechen wird, <...> den Zugang zum Herzen des

---

<sup>320</sup> Bjely, Die Anthroposophie, S. 379.

<sup>321</sup> Ebenda, S. 382.

<sup>322</sup> Ebenda.

<sup>323</sup> Ebenda, S. 383.

<sup>324</sup> Alexandr Blok (1880 - 1921), der große russische Dichter, gehörte zum Kreis der Symbolisten, die unmittelbar von der Ästhetik Solov’evs beeinflusst wurden. Am wichtigsten waren Blok die Ideen Solov’evs vom „Ewig Weiblichen“ als einer Synthese der Schönheit und des Guten. Mit Belyj verband Blok eine Freundschaft, die in eine Gegnerschaft übergang, es gibt einen interessanten Briefwechsel zwischen den beiden Dichtern und Theoretikern des russischen Symbolismus. Zu Blok als „Solov’janer“ s. das in der Einleitung zu dieser Arbeit schon erwähnte Buch von Armin Knigge „Die Lyrik Solov’evs und ihre Nachwirkung bei A.Belyj und A.Blok“.

<sup>325</sup> Bjely, Die Anthroposophie, S. 383.

zukünftigen, nachrevolutionären Rußland finden“ werde.<sup>326</sup> Das kann als Aufruf zum Dialog mit der deutschen Steinerschen Anthroposophie verstanden werden, allerdings mit der Erinnerung daran, daß die Russen bei *ihrer* „Anthroposophie“ bleiben würden, da sie ihre Helden „zu sehr lieben“, und die Deutschen, die auf eine geistige Kommunikation hoffen, „sich mit den Besonderheiten des Kultur Rußlands bekannt machen müssen.“<sup>327</sup>

#### *2.4.5 Solov'ev durch die anthroposophische „Brille“ gesehen: Die Dominanz des Gnostisch-Mystischen*

Die Analyse der Grundideen der Anthroposophen im Zusammenhang mit ihrer Beziehung zu der Persönlichkeit und zum Werk Solov'evs ist unter drei Gesichtspunkten durchzuführen: a) der Eurozentrismus der Anthroposophie; b) das zentrale Motiv - die Befreiung der Wirklichkeit von der „naturwissenschaftlichen Denkweise“; c) das Thema „Die Anthroposophie und das Christentum.“

Vladimir Solov'ev war für die Anthroposophen derjenige, der die „geistige Wende“ ihrer Zeit vorbereitet habe, einer Epoche, „wie uns das Dr. Steiner so oft erklärt hat, in welcher ein Umschwung in der Art, wie der Mensch die Welt anschaut, in einem radikaleren und schnelleren Maße einsetzt als sonst innerhalb der menschlichen Geschichte.“<sup>328</sup> An dem, was Steiner sagte, konnten sich die Anthroposophen „einen Begriff von dem bilden, was der russische Religionsphilosoph bedeutet, speziell wie er zum Christentum und zur Entwicklung steht.“<sup>329</sup> O.Lerchenfeld zitiert R.Steiner, der Solov'ev den „Hauptrepräsentanten der osteuropäischen Philosophie“ nannte, und glaubte, daß der Christusbegriff Solov'evs als ein „prophetisches Voranleuchten, als die Morgenröte der sechsten nachatlantischen Kultur empfunden wird“. Damit werde „uns <...> die tiefste Charakteristik“ des Denkers gegeben.<sup>330</sup>

Nach Anschauung der Anthroposophen sollte die „sechste nachatlantische Kulturepoche“ (3573 - 5733) die „fünfte“ (1413 - 3573) ablösen. Im Laufe der „fünften Epoche“ habe „die Einzelpersönlichkeit begonnen, sich aus traditionellen Bluts-, Staats- und Gruppenzusammenhängen jeder Art herauszuarbeiten.“ Die

---

<sup>326</sup> Bjely, Die Anthroposophie, S. 383.

<sup>327</sup> Ebenda, S. 385.

<sup>328</sup> Lerchenfeld, Wladimir Solowjeff, S. 98.

<sup>329</sup> Ebenda, S. 99.

<sup>330</sup> Ebenda, S. 99 - 100.

Wirkungen dieses Prozesses seien die Renaissance, die Reformation, der Bauernkrieg, die Französische Revolution, die Arbeiterbewegung, der Übergang zur demokratischen Staatsform gewesen. Die Menschheit habe aber dafür einen Preis bezahlt, den „Verlust des Jenseits.“ Heute biete die Anthroposophie, „in der ein der Bewußtseinsseele gemäßes spirituelles Christentum Gestalt annimmt, ihre Hilfe an.“<sup>331</sup> Die Schwerpunkte der „sechsten Epoche“, deren Prophet, so Steiner, Solov’ev war, lägen im slawischen bzw. amerikanischen Raum. Sie sollten dadurch charakterisiert sein, daß sich der „Geist selbst und der Lebensgeist ausbilden“, parallel dazu aber auch der wachsende Egoismus, der zu künftigen historischen Katastrophen führe.<sup>332</sup>

Aber schon jetzt, in der „fünften Epoche“, war es den Anthroposophen offensichtlich, daß das „russische Volk“ „die großen weltgeschichtlichen Aufgaben, die es in der Zukunft zu erfüllen hat“, nicht verwirklichen könne, „ohne daß ihm der Westen bestimmte kulturelle Leistungen“ überliefere.<sup>333</sup> Statt dessen habe der „Westen“ heute dem russischen Volke „ein tödliches Gift gereicht.“<sup>334</sup> Die Formierung der geistigen Perspektiven für die Welt ist, in der Interpretation von Anthroposophen, eine innereuropäische Angelegenheit. Wenn Deutschland und Rußland von der Geschichte gemeinsame und doch unterschiedliche Aufgaben bekommen haben, so sei die Begeisterung des heutigen „Abendlandes“ etwa für die Ideen eines Rabindranath Tagore nicht mehr als eine dekadente Modeerscheinung. Tagore und seine Lehre seien „angesichts der Gedankenwelt Solowjeffs“ nur ein tragisches Mißverständnis.<sup>335</sup> Unbefriedigend und problematisch war für Lauer nicht nur das, was Tagore schrieb, sondern auch die Tatsache, daß mit seiner Stimme „ein Erdteil“ spreche, „dessen kulturelle Blütezeit in einer <...> Vergangenheit gelegen hat“ und dem heute für die positiven Leistungen „tieferes Verständnis der europäischen Menschheit“ fehlt.<sup>336</sup> Dieser Kultur fehle der „Christusimpuls“ und der „Menschheitsimpuls“, die im Denken Solov’evs ständig präsent seien. Eines der wichtigsten Ziele Steiners, der sich gegen die Beschuldigungen des „Buddhismus“ (vor allem aber der Verbindung mit den theosophischen Lehren von E.Blavackaja)

---

<sup>331</sup> Baumann, A.: Wörterbuch der Anthroposophie. Grundlagen, Begriffe, Einblicke. - München: MVG-Verlag 1991, S. 191 - 192.

<sup>332</sup> Ebenda, S. 192 - 193.

<sup>333</sup> Lauer, Wladimir Solowjeffs Vorlesungen, S. 1158.

<sup>334</sup> Ebenda.

<sup>335</sup> Ebenda, S. 1172.

wehren wollte, und gleichzeitig die Bestätigung des Eurozentrismus der „Geisteswissenschaft“, war die These, daß „die Geisteswissenschaft das, was sie zu sagen hat, wahrhaftig nicht aus dem Buddhismus“ holte, „sondern voll und ganz auf dem Boden der neueren Naturwissenschaft“ stehe.<sup>337</sup>

Einerseits erkannten die Anthroposophen die Bedeutung „der Natur“ als des einzigen Feldes an, „auf welchem wir das Göttliche in der Gegenwart ursprünglich zu erleben imstande sind“, andererseits dominierten in ihrer Weltanschauung das „Geschichtsbild“ und die „Moralbegriffe“, „die vor allem keinen Zusammenhang mit unseren Anschauungen über die Natur“ haben.<sup>338</sup> In der Geschichte könne das Göttliche nicht wie in der Natur erlebt werden: In der Natur herrsche die Notwendigkeit, das Gesetz der Geschichte aber sei „ein Gesetz der Freiheit.“<sup>339</sup> Genau diese Überzeugung gab R.Steiner Anlaß, das „westliche“ Verständnis von Natur, für welches „Natur <...> ein vieles umfassender Begriff, der auf den Erlebnissen von Beobachtung, Experiment <...> ruht“ sei, dem Naturbegriff von Solov'ev gegenüberzustellen. Dieser mache „das Aufsteigen zu solchen Geistesbegriffen (wie „Gnade“, „Sünde“ - D.B.) möglich“.<sup>340</sup> Was aber die Methode der Untersuchung betrifft, so kam Steiner immer wieder zu dem Parallelismus von „Geistes -“ und „Naturwissenschaft“ zurück.<sup>341</sup>

Zum Schluß einiges über die Ansicht der Anthroposophen vom Christentum im Lichte ihrer Analyse des Werkes von Solov'ev. Steiner und seine Nachfolger gingen davon aus, daß es immer mehr Menschen gebe, „die nicht mehr in der alten Weise Christen sein können“, und gerade sie sollen „durch Geisteswissenschaft wiederum von der Wahrheit des Christentums überzeugt werden.“<sup>342</sup> Steiner schreibt, indem er die moderne Theologie kritisiert, daß heute nur von einem „Vatererlebnis“ die Rede sei und Jesus „nur noch als der Träger der Lehre vom Vater“ empfunden werde.<sup>343</sup> Bei Solov'ev gebe es aber im Gegenteil ein „vom Vatererlebnis streng

---

<sup>336</sup> Lauer, Wladimir Solovjeffs Vorlesungen, S. 1173.

<sup>337</sup> Steiner, R.: Anthroposophie und Christentum. - In: Steiner, R.: Themen aus dem Gesamtwerk. Band 20. - Stuttgart 1995, S. 138.

<sup>338</sup> Lauer, Wladimir Solovjeffs Vorlesungen, S. 1168.

<sup>339</sup> Ebenda.

<sup>340</sup> Steiner, Einige Worte über Solovjeff, S. XIII - XIV.

<sup>341</sup> Steiner, Anthroposophie und Christentum, S. 124.

<sup>342</sup> Ebenda, S. 148.

<sup>343</sup> Steiner, Einige Worte über Solovjeff, S. XIV.

abgesondertes Christuserlebnis.<sup>344</sup> Der Begriff „Christuserlebnis“ war für Steiner und die Anthroposophen von ihrem Verständnis der Rolle Christi bedingt, dessen „Wirken, Sterben und Auferstehen“ für sie ein Stück „Mysteriengeschichte“ ist, infolgedessen Christus „zum Geist der Erde geworden ist.“<sup>345</sup> Das Wichtigste für die Anthroposophie war die Art, Christus zu „schauen.“ Dieses Schauen konzentrierte sich im „Mysterium von Golgatha“. Der Weg zu dem Schauen sei heute versperrt und zwar von dem „römischen Katholizismus“, der das Mysterium „teils ausgerottet, teils in tote Dogmen verabstrahiert“ habe. Mit einem Wort: „Das alte Christentum ist heute tot.“ Aber die Ideen der Anthroposophen über die Wiederkunft Christi als ein „in unseren Tagen beginnendes Wiedererscheinen im Ätherischen“ entsprachen kaum der Religiosität Solov’evs und gaben keinen Anlaß, seine Ideen mit denen von Steiner, die für „Mitteleuropa“ den Weg zu der „Erschließung eines neuen Christusverständnisses“<sup>346</sup> ausmachten, in eins zu setzen. Eher entsprechen die anthroposophischen Vorstellungen dem genauen Urteil Berdjaevs, der die Anthroposophie „eine der kosmischen Verführungen der Epoche“ nannte.<sup>347</sup> Auch für sie galt, was Solov’ev über die Theosophie der Elena Blavackaja sagte. Er schrieb, daß „jede ernsthafte Lehre zumindest eine der drei folgenden Grundlagen hat: Entweder stützt sie sich auf die positive Offenbarung von oben, auf das Wort Gottes, oder sie versucht es, ihren Inhalt aus den Prinzipien der reinen Vernunft abzuleiten, oder sie erscheint als eine Verallgemeinerung von Fakten, die von den positiven Wissenschaften studiert werden.“ Die Theosophie der Blavackaja ist „jedem dieser Prinzipien gleich fremd“.<sup>348</sup>

Die Anthroposophen haben der Periodisierung des Werkes von Solov’ev so gut wie keine Beachtung geschenkt. Für sie waren nicht die konkreten Perioden seines Lebens wichtig, sondern nur die Idee der geistigen Entwicklung als solche, die sie auf die anthroposophischen Vorstellungen über die geistige Umgestaltung der Menschheit projizierten: So ist z.B. für Gr.I. die Evolution Solov’evs das „Aufsteigen“

---

<sup>344</sup> Steiner, Einige Worte über Solovjeff, S. XV. In einem anderen Solov’ev-Artikel Steiners heißt es: Zwei Erlebnisse seien in „Solowjoffs Seele“ nebeneinander vorhanden: „Das des Vater-Gottes im Natur- und Menschendasein, und das des Sohn-Gottes, Christus, als der Macht, welche die menschliche Seele den Banden des Naturdaseins entreißt <...>.“ Vgl.: Steiner, Wladimir Solowjoff, ein Vermittler, S. 63.

<sup>345</sup> Baumann, Wörterbuch der Anthroposophie, S. 40.

<sup>346</sup> Lauer, Wladimir Solowjoffs Vorlesungen, S. 1171.

<sup>347</sup> Berdjaev, N.: Samopoznanie. - Leningrad: Lenizdat 1991, S. 190.

<sup>348</sup> Solov’ev, V.: E.P. Blavackaja. - In: Sobranie sočinenij V.S.Solov’eva. Pis’ma i priloženie. - Bruxelles: Žizn’ s Bogom 1970, S. 291.

vom „Engen zum Weiten, vom Kleinen zum Großen, vom Slawophilentume zum Christentume.“<sup>349</sup>

Die Vorstellung der Anthroposophen von der Geschichtsphilosophie Solov'evs wurde von der schon erwähnten Differenzierung zwischen dem „Naturbild“ und dem „Geschichtsbild“ geprägt. Das Erstere, das „Naturbild“, bestimme das Erleben des Göttlichen durch den „Angehörigen Westeuropas“, was im Grunde ein „amoralisches Erleben“ sei. Solov'ev aber „erlebt das Göttliche ganz im Innern, als Moralisches, als Geschichtswirksames.“ Deshalb ist sein Weltbild „ausschließlich Geschichtsbild.“<sup>350</sup> Bei einer solchen Position bestehe die Möglichkeit, die „Natur“ als „einen geschichtlichen Prozeß“ und „moralische Qualität“ zu betrachten. Hier folgt der Hinweis auf die Idee Steiners vom „Christuserlebnis“ Solov'evs, das von der Historizität seines Bewußtseins zeuge und das dem statischen „Vatererlebnis“ der modernen westlichen Theologie gegenüberstehe. Das schwankende westeuropäische Bewußtsein konzentriere sich auf die abstrakten, zeitlosen apriorischen Erkenntnisse. Solov'ev aber werde „in die Realität des Geschichtlichen hineingeführt“, sein Weltbild werde „zum Geschichtsbild“.<sup>351</sup> So bedingte der Christozentrismus Solov'evs seine Geschichtsphilosophie und gleichzeitig war er eine Etappe auf dem Weg von der „Geschichtsforschung“ zur „Geschichtswissenschaft“.<sup>352</sup> Wobei für die „Geschichtswissenschaft“ der Blick Solov'evs aus dem „Weltganzen heraus“ wichtig sei, der die Gründe für die historischen Tatsachen selbst klar mache.<sup>353</sup> Sowohl H.Köhler als auch R.Steiner dachten, daß bei einer solchen Art der Geschichtsphilosophie die Frage, „ob es einen historischen Christus gibt oder nicht“, an Wichtigkeit verliere<sup>354</sup>. Das entsprach weder den geschichtsphilosophischen noch den religionsphilosophischen Grundlagen des Solov'evschen Denkens.

Aber die Tatsache, daß die Anthroposophen dem Suchen Solov'evs nach den kausalen Zusammenhängen ihre Aufmerksamkeit schenkten, ist wichtig. Genau diese Art des Denkens gestattete es Solov'ev, so die Anthroposophen, die historische Rolle sowohl von Rußland als auch von Europa richtig zu bewerten und

---

<sup>349</sup> Gr.I.: Vorrede. - In: Solovjeff, Wl.: Rußland und Europa. - Jena: Diederichs 1917, S. 2. (Es ist mir nicht gelungen, die Abkürzung „Gr.I.“ aufzulösen.)

<sup>350</sup> Lauer, Wladimir Solowjeffs Vorlesungen, S. 1166.

<sup>351</sup> Ebenda, S. 1167.

<sup>352</sup> Ebenda, S. 1168.

<sup>353</sup> Köhler, H.: Vorwort. - In: Wladimir Solovjeff, Erster Band, S. XVII.

beide Seiten vor historischen Fehlern zu warnen. Dem „von hohen Idealen erfüllten“ Russen (Gr.I.) gehört die Rolle eines Vermittlers, was er in seiner Geschichtsphilosophie bewiesen hat.

Für die Anthroposophen galt Solov'ev als ein Denker, der mit Ideen und Begriffen des „Westens“ tief in Berührung gekommen sei. Genau diese Berührung ließe aber dem Interpreten die Möglichkeit für die Differenzierung: Die Impulse der „juristisch-didaktischen Denkweise des Westens“, die „bewußt oder unbewußt“ von Rom übernommen wurden, haben nur den philosophischen und wissenschaftlichen Teil der Gedankenwelt Solov'evs beeinflußt, ohne sein „religiöses und sittliches Bewußtsein“ zu berühren, „das tief christlich war.“<sup>355</sup> Dementsprechend sei das, was er schrieb, ein „tief empfundenes Christentum“. Er versuche, die Religion und die „moralischen Begriffe“ nicht als Abstraktionen, sondern als „lebensvolle Realitäten“ darzulegen.<sup>356</sup> Und das „Lebensvollste“ davon sei bei ihm, so R.Steiner, das „Christuserlebnis“, denn Jesus werde hier nicht nur als „Träger der Lehre vom Vater“ empfunden. Solov'ev konzentrierte sich auf das Evangelium, das „nicht mehr als eine Botschaft von dem Wesen des Sohnes“ sei.<sup>357</sup>

Oben wurde schon das anthroposophische Verständnis der Rolle Christi skizziert. Dieses Verständnis bedingte die These Steiners über Solov'ev, der in seiner Religionsphilosophie auf die Besonderheiten der Menschennatur hinweise, „zwischen denen als der Mittler der persönliche Christus drinnen stehen soll.“<sup>358</sup>

Harry Köhler bemerkt, daß der Einfluß der „westlichen“ und „speziell deutschen Kultur“ auf Solov'ev zweifellos bestehe und „da und dort festzustellen“ sei. Der Wert Solov'evs aber, das, was ihn bedeutsam mache, sei zwischen zwei Polen zu finden: 1) dem deutschen Einfluß; 2) den Tiefen des eigenen Erlebnisses. Köhler ist überzeugt, daß das deutsche Denken die „Menschheit auf eine hohe Stufe gehoben“ habe, obwohl es nur das getan habe, was zu seiner Zeit auf seinem Wege zu leisten gewesen sei.<sup>359</sup> Aber „die Zeit fließt“, „neue Bedürfnisse steigen in der reifer und reifer werdenden Menschenseele auf“, und mit ihnen zusammen die Notwendigkeit, diese Ideen zu aktualisieren. Solov'ev sei jemand, der „neue Wege

---

<sup>354</sup> Köhler, H.: Vorwort. - In: Wladimir Solovjeff, Erster Band, S. XVII.

<sup>355</sup> Köhler, H.: Vorwort. - In: Wladimir Solovjeff, Dritter Band, S. VI.

<sup>356</sup> Ebenda, S. VII.

<sup>357</sup> Steiner, Einige Worte über Solovjeff, S. XIV.

<sup>358</sup> Steiner, Von Jesus zu Christus.

<sup>359</sup> Köhler, H.: Vorwort. - In: Wladimir Solovjeff, Erster Band, S. VI.

weist.<sup>360</sup> Ebenso wie E.Trubeckoj weist Köhler auf die Verbindung Solov'evs mit „positiven Lehren der westlichen Philosophie“, vor allem zu Schelling und Baader.<sup>361</sup>

Überhaupt muß man sagen, daß den Anthroposophen die deutsche philosophische Klassik viel näher ist, als die deutsche Philosophie des ersten Drittels des 20. Jahrhunderts. Erleichterte die Verbindung der „westlichen Form“ und der „östlichen Seele“ dem russischen Philosophen den Weg zum Göttlichen, so fehlte den modernen deutschen Denkern gerade diese Synthese. Das folgt für H.Lauer aus einem Vergleich des Werkes „Vom Ewigen im Menschen“ von Max Scheler mit den „Vorlesungen über das Gottmenschentum“ Solov'evs. Die ganze Schelersche Interpretation war für Lauer ein großes und hoffnungsloses Ringen mit der „naturwissenschaftlichen Weltanschauung“, in dem nach einem Platze gesucht wird, „an welchem das religiöse Erleben in ihm (im naturwissenschaftlichen Geist - D.B.) doch noch untergebracht werden kann.“<sup>362</sup> Das Problem des deutschen Denkers bestehe darin, daß bei einem „naturwissenschaftlichen Weltbild“ das „religiöse Erleben“ als „stetig degenerierend angenommen wird.“<sup>363</sup> Solov'ev aber brauche die Religion nicht künstlich zu erkennen: Sie sei ihm natürlich. Man müsse in der „mitteleuropäischen Philosophie weit zurückgehen“ und zwar bis zu den „Geistern des deutschen Idealismus“, um ein „ähnlich durchgeistigtes Denken zu finden.“<sup>364</sup>

Lauer vergleicht die Art des Denkens der deutschen Klassiker und Solov'evs. Zunächst verweist er auf den Unterschied in der „Formung und Führung des Gedankens“: Dem „scharf konturierten“, logisch strukturierten Denken des deutschen Idealismus stehe Solov'ev gegenüber als ein Denker, der „mehr von der Phantasie geleitet wird“. Die Tiefe des „gedanklichen Ringens“ eines Schelling und Hegel wird vom Solov'evschen „Ahnen“ kompensiert.<sup>365</sup> Wenn man diesen wissenschaftlich nicht besonders tiefen Gedanken eine gewisse Richtigkeit doch nicht absprechen kann, so erscheint die These, daß „dem wesentlich aktiven deutschen Denken in Solowjeff ein in gewissem Sinne passives, von tieferer Religiosität durchdrungenes“ Aufnehmen des „sich offenbarenden Göttlichen“

---

<sup>360</sup> Köhler, H.: Vorwort. - In: Wladimir Solowjeff, Erster Band, S. VII.

<sup>361</sup> Ebenda, S. X.

<sup>362</sup> Lauer, Wladimir Solowjeffs Vorlesungen, S. 1159.

<sup>363</sup> Ebenda, S. 1160.

<sup>364</sup> Ebenda, S. 1162.

<sup>365</sup> Ebenda, S. 1164.



gegenüberstehe,<sup>366</sup> vor allem als eine Stilisierung, bei der das Bild eines idealen Denkers des „Ostens“ geschaffen wird.

Die deutsche Philosophie finde, so Lauer, ihren Platz wirklich „in der Mitte“, und zwar in der Mitte zwischen dem Denken des „eigentlichen Westens“ (des amerikanischen Pragmatismus) und Solov’ev. Heute sei aber auch „Mitteleuropa“ nicht imstande, dem Naturbild „ein aus der Realität des Menschen heraus geschaffenes <...> Geschichtsbild an die Seite zu stellen.“<sup>367</sup> Schelling war der Lösung des Problems am nächsten. Auch ihm sei es aber nicht gelungen, bis zum „Sohneserlebnis“ zu gelangen.<sup>368</sup> So folgt aus der Interpretation der Anthroposophen, daß der deutsche Idealismus im Unterschied zu Solov’ev, nicht zum Verständnis der Gotteswirkung in der Geschichte gelangt sei. Das habe dazu geführt, daß die „Glaubensbegründung“ im deutschen Idealismus nur durch einen „sittlichen Glauben“ realisiert worden sei, nicht aber durch ein Wissen, wie bei Solov’ev.<sup>369</sup>

Solov’ev war für die Anthroposophen ein Mensch, der „von einem Gedanken erfüllt war“: „Die Wiedergeburt und Befreiung der ganzen Menschheit durch die konkrete und reale Aufnahme der Christuswesenheit zu bewirken und diese wiedergeborene Menschheit in einer großen, freien, geistigen Weltkirche zu vereinigen.“<sup>370</sup> Das Schicksal Solov’evs, sein freier Tod, seien eine „Resignation“, aber eine Resignation in den herbstlichen melancholischen Farben, die „durchaus nicht jenes Schmerzvolle an sich hat.“ Solov’ev, der „besiegte Sieger“, „verließ diese Welt, er ist „fortgegangen <...> zu andern, unbekanntem Ufern.“<sup>371</sup> Jedenfalls sei wichtig, daß das, was er zu sagen hatte, er nicht nur Rußland, sondern auch der ganzen Welt gesagt habe.<sup>372</sup>

---

<sup>366</sup> Lauer, Wladimir Solowjeffs Vorlesungen, S. 1165.

<sup>367</sup> Ebenda, S. 1167.

<sup>368</sup> Ebenda, S. 1168.

<sup>369</sup> Steiner, Von Jesus zu Christus.

<sup>370</sup> Köhler, H.: Vorwort. - In: Wladimir Solowjef, Erster Band, S. XVIII.

<sup>371</sup> Ebenda, S. XIX.

<sup>372</sup> Köhler, H.: Vorwort. - In: Wladimir Solowjef, Dritter Band, S. V.

## 2.5 Bilanz

Der Anfang der Rezeption Solov'evs in Deutschland, an dem Persönlichkeiten wie V.Frank, F.Stepun, T.G.Masaryk und die Bewegung der Anthroposophen standen, sowie die „Vorgeschichte“ dieser Rezeption haben eine starke politische und ideologische Tönung: Die spätere Phase der Polemik der deutschbaltischen Publizisten gegen den russischen Nationalismus, die Reaktion der polnischen Intellektuellen auf die Politik des Zaren Alexander III., und die Hoffnungen auf eine Liberalisierung Rußlands zu Beginn des 20. Jahrhunderts, die erste russische Revolution und der russisch-japanische Krieg, der erste Weltkrieg und schließlich die Revolution 1917 in Rußland haben zwar nicht entscheidend, aber doch bis zu einem gewissen Grade das Bild Solov'evs in Deutschland geprägt. Man fand in Solov'ev einen geistigen Verbündeten im ideologischen und politischen Kampf. Besonders imponierte, daß der Denker und Publizist, der aus einem eindeutig slawophilen und orthodoxen Milieu stammte, sich entschieden gegen die nationalistischen Bestrebungen der späten Slawophilen und den Obskurantismus der offiziellen Kirche aussprach, ohne seine Grundüberzeugungen aufgeben zu müssen. Die Ideenentwicklung Solov'evs selbst spielte dabei eine untergeordnete Rolle. Eine Auffassung von Solov'ev, die ihn auf seine publizistische Tätigkeit reduzierte, konnte natürlich sehr wenig zum späteren wissenschaftlichen Bild des Philosophen beitragen.

Aber auch an diesen, unter dem unmittelbaren Einfluss jeweiliger politischer Ereignisse geschriebenen Solov'ev-Seiten (von Frank, Zdziechowski, Mel'nikov, Fritzer) findet sich das Bild eines christlichen Humanisten, der eine große Ausnahme im Lager der russischen Intellektuellen des letzten Viertels des 19. Jahrhunderts war, bzw. eines „Propheten“, der in seinen letzten Jahren eine „asiatische Gefahr“ für Europa voraussagte. Schon in diesen früheren ideologischen Werken sind die ersten Keime des späteren Bildes eines „Denkers Europas“ zu beobachten, im Sinne von etwas Positivem, was Europa vom Russischen Reich, dem „Koloß auf tönernen Füßen“, auch übernehmen könnte. Interessant ist, daß von allen erwähnten politischen Ereignissen die russische Revolution von 1917 am wenigsten für eine „politisch-publizistische“ Seite der Interpretation Solov'evs in

Deutschland benutzt wurde. Eher versuchte man, diese Revolution und Solov'ev als ihren „Propheten“ geistesgeschichtlich zu interpretieren. Die prophetische Funktion Solov'evs bestand, wie man dachte, darin, daß er (wie auch Dostoevskij) seine Zeit als „revolutionär“ im geistigen Sinne des Wortes betrachtete, in dieser Zeit nur eine „Übergangsphase“ zu dem sah, was, nach der Meinung jeweiliger Interpreten, zu Beginn des 20. Jahrhunderts geschah (man bezog sich dabei auf die Umbrüche in Rußland). Diese Tendenz, in den Werken Solov'evs die verwirklichten „Prophezeiungen“ zu sehen, fand ihren Ausdruck auch in zahlreichen Werken, die nach dem zweiten Weltkrieg erschienen.

F.von Lilienfeld verweist auf die traurige intellektuelle Situation des frühen 20.Jahrhunderts: „„Rossica non leguntur“ - so rief ein Rezensent neuester deutscher, französischer und englischer Arbeiten in der zu Anfang dieses Jahrhunderts führenden Zeitschrift „Bogoslovski vestnik“ („Theologischer Bote“) aus, um seiner Enttäuschung darüber Luft zu machen, daß man damals in einer Blütezeit von Theologie und Philosophie in Rußland alle westlichen Neuerscheinungen auf diesem Gebiete umgehend zur Kenntnis nahm, daß aber der „Westen“ einfach nicht lese und zur Kenntnis nehme, was russische Theologen <...>, was russische Philosophen dazu zu sagen hätten <...>.“ Dies scheiterte an der Sprachbarriere: „Obgleich das bedeutende dichterische Werk eines Tolstoi, eines Dostojewski einige westliche schöpferische Theologen und Denker dazu brachte, Russisch ihretwegen zu erlernen - so hat doch selbst von diesen wenigen kaum einer seine Kenntnisse dazu gebraucht, um das philosophische und theologische Denken in Rußland um die Jahrhundertwende und danach zu rezipieren und sich mit ihm auseinanderzusetzen.“<sup>373</sup> Die Wahrnehmung Solov'evs war hier, wie schon gesagt, eine Ausnahme.<sup>374</sup>

Unter den wichtigsten der hier schon erwähnten bzw. behandelten Ausgaben Solov'evs, die in Deutschland zu Beginn des Jahrhunderts erschienen sind, ist die zweibändige Diederichs-Ausgabe (1914 - 1916) zu nennen. Sie wurde durch weitere zwei Bände ergänzt und 1921 - 1922 im anthroposophischen Verlag „Der kommende

---

<sup>373</sup> Lilienfeld, Fairy von: Russische Religionsphilosophie, S. 155.

<sup>374</sup> Diese Ausnahme bestätigte oft die Regel. Davon zeugt z.B. folgendes Zitat aus dem Buch von W.Schubart „Europa und die Seele des Ostens“: „Als einer meiner Freunde im Jahre 1910 dem deutschen Philosophen Simmel die Schriften W.Solowjows empfahl, mußte Simmel verwundert bekennen, daß er den Namen Solowjow noch nie gehört habe. Was würde man im Westen von einem gebildeten Russen sagen, der von

Tag“ herausgebracht. Die Rezeption vollzog sich schon zu dieser Zeit in Form von Büchern, Dissertationen, Zeitschriftenartikel, seltenen Rezensionen, aber auch kurzen Zeitungsartikeln und Notizen.

Nicht zuletzt dank der russischen „Dissertations-Landung“ an den deutschen Universitäten wurde Solov'ev in Deutschland relativ früh bekannt. Die Dissertanden haben die stärkste persönliche Begeisterung und Faszination von der Persönlichkeit Solov'evs und seiner „Sache“ im Allgemeinen nach Deutschland mitgebracht, die dann während ihres Studiums mit Elementen einer etwas anderen Ideenwelt multipliziert wurden (vor allem mit dem „Badener Neukantianismus“), was junge Wissenschaftler unbedingt zu einem gewissen Eklektizismus auch in der Wahrnehmung Solov'evs führen mußte. Das wurde am Beispiel des frühen Fedor Stepun besonders klar. Er kritisierte Solov'ev z.B. als einen Vertreter der antikantianischen Linie in der russischen Philosophie, hoffte aber, daß die Konstruktionen des Denkers nur Anfang und Ausgangspunkt für russisches Denken bedeuteten, der nach einer Synthese seiner neukantianistischen Vorstellungen mit den slawophilen Ideen suchte - eine Position, bei der Stepuns Lehrer der Philosophie, W.Windelband, nicht ganz ohne Grund die Gefahr der „Mystifizierung“ des Gegenstandes des Denkens sah.

Keine direkte Ablehnung Solov'evs, aber doch eine scharfe Kritik des „zerrissenen“ Denkers, der sich zwischen der „kantianischen Flamme“ und dem „slawophilen Weihwasser“ nicht finden konnte, brachte T.G.Masaryk nach Deutschland mit. Letztendlich wurde auch er trotz seines „politischen Realismus“ von den Vorstellungen einer „künftigen Rolle Rußlands“ (sein Bild Dostoevskijs) nicht ganz frei. Solov'ev aber, bei dem Masaryk klare Züge der Dekadenz findet, ist für ihn eher ein interessantes und wichtiges Zeichen des Nihilismus im russischen intellektuellen Leben. Solov'ev verkörpert für Masaryk die Nichtrealisierbarkeit der Utopie eines „ganzheitlichen Wissens“ und den zeitbedingten Charakter jeder Mystik. Die psychologischen Einschätzungen Masaryks, die oft glänzend und zutreffend sind, sein Pathos, aber auch seine Urteile über verschiedene Seiten des Werkes von Solov'ev (z.B. über die „Selbstpolemiken“, die Solov'ev in der Interpretation Masaryks oft führen mußte), haben eine wichtige Rolle für die spätere deutsche Rezeption gespielt und wurden oft aufgenommen. Außerdem präsentierte Masaryk

---

Leibniz noch nicht einmal den Namen wüßte?“ Vgl.: Schubart, W.: Europa und die Seele des Ostens. -

(wie eigentlich auch Max Weber, der Solov'ev in seinen Rußland-Werken nur erwähnte) die Kehrseite der Begeisterung von der „prophetischen Kraft“ des russischen Philosophen: Er kritisierte den Utopismus mancher Ideen von Solov'ev. So unterschiedliche Denker wie M.Weber, T.G.Masaryk und G.v.Lukacs ( Lukacs veröffentlichte übrigens seine kritischen Rezensionen in der von Weber herausgegebenen Zeitschrift)<sup>375</sup>, die aber, jeder nach seiner Art, das theoretische Denken mit der politischen Aktivität verbinden wollten, sind in der Ablehnung des Typus eines „problemlosen“, rein ethisch orientierten „feinen Eklektikers“, als welchen sie Solov'ev ansahen, einig.

„Die Rechtfertigung des Guten“, die Ethik Solov'evs, die für Masaryk besonders wichtig war und von ihm kritisch interpretiert wurde, war auch für die Anthroposophen von Bedeutung. Viel wichtiger aber waren ihnen die theosophischen, gnostisch-mystischen, naturphilosophischen Elemente im Werk des Denkers, die auch ihren Vorstellungen entsprachen. Die Anthroposophen haben sich in der deutschen Rezeption Solov'evs schon durch die erste, wenn auch schwach übersetzte, aber doch relativ ausführliche Ausgabe der Werke des russischen Philosophen verdient gemacht. Für viele spätere Forscher war diese Ausgabe ein erster Schritt in der Bekanntschaft mit Solov'ev, aber auch ein Grund für die Beschäftigung mit den Originalausgaben des Denkers oder für die Vorbereitung einer brauchbaren deutschen Ausgabe Solov'evs.

Die Persönlichkeit Solov'evs, dieses „Propheten der geistigen Wende“ stand auch für die Anthroposophen im Zentrum ihrer Betrachtungen. Als der „große religiöse Führer des Ostens“, dessen Bedeutung auch darin bestehen könnte, die russische Revolution in eine geistige Revolution umzuwandeln, war Solov'ev für die Anthroposophen ein Beweis für die Richtigkeit ihrer Vorstellungen von Religion, Philosophie, Kunst, aber auch von der Rolle Rußlands und Deutschlands für den weiteren Verlauf der Weltgeschichte. Mit ihren Spekulationen über „Mysterien“, das „Christuserlebnis“, die „nachatlantische Kulturepoche“, die sie auf Solov'ev angewandt haben, fanden die Anthroposophen natürlich keine Anerkennung und sehr wenig Reaktion bei der späteren deutschen theologischen, philosophischen,

---

Pfullingen: Neske 1979, S. 34.

<sup>375</sup> Zu Beziehungen zwischen Weber und Lukacs s.: Beiersdörfer, Kurt: Max Weber und Georg Lukacs. Über die Beziehungen von Verstehender Soziologie und Westlichem Marxismus. - Frankfurt am Main, New York: Campus 1986.

historischen oder slawistischen Solov'ev-Rezeption. Aber sie blieben, was die Wahrnehmung Solov'evs betraf, bis heute in ihrem „Geleise“ und gehören zweifellos zu denjenigen, die Solov'ev am aktivsten und am regelmäßigsten in Deutschland rezipiert haben.

Der Anfang der deutschen Rezeption Solov'evs war wirklich ein „deutsch-slavisches Unternehmen“, wozu die Russen, die nach Deutschland kamen, viel beigetragen haben, und an dem auch die buchstäblich „gemischten“ slawisch-deutschen Wissenschaftler (wie Masaryk oder Stepun) teilgenommen haben. Man hat noch nicht polemisch aufeinander reagiert, einzelne Rezipienten Solov'evs treten noch „allein“ auf. Man schätzte die persönliche Bekanntschaft mit den Solov'ev-Kreisen in Rußland. „Authentische“ Stimmen waren sehr wichtig und wurden gehört (so etwa die des hier schon erwähnten Solov'ev Freundes, Fürsten E.Trubeckoj, oder der Dichter A.Belyj und A.Blok). Die Fragen, die ich an die Werke der frühen Rezipienten Solov'evs gestellt habe, sind im Blick auf die spätere Entwicklung des Bildes Solov'evs in Deutschland wichtig: Solche Themen wie die Geschichts- und Religionsphilosophie des russischen Denkers, die Periodisierung seines Werks, das Deutsche bei Solov'ev, wurden seit Ende der zwanziger Jahre zum Gegenstand der Untersuchung in Deutschland, und nach 1945 Anlaß von Polemiken und Auseinandersetzungen um das „Erbe“ Solov'evs. Die erste Periode der Rezeption Solov'evs hat ihre Aufmerksamkeit entweder den „religiös-ethisch-geschichtsphilosophischen“ (G.Lukacs) oder gnostisch-mystischen Themen bei dem Denkern geschenkt.

### 3. 1923 - 1953: Die Polarisierung der Rezeption

#### 3.1 Die wichtigsten Veröffentlichungen aus dieser Zeit

Die dreißig Jahre zwischen dem Abschluß der anthroposophischen Ausgabe der Werke Solov'evs und dem Beginn der Gesamtausgabe wurden in Deutschland zu einer Zeit einer intensiver und sehr differenzierter Beschäftigung mit Solov'ev. Die katholischen und protestantischen Solov'ev-Werke, die Untersuchungen der Geschichtsphilosophie des Denkers, die Teilnahme der russischen Emigranten an der deutschen Rezeption, der zweite Weltkrieg und die Reaktion der Erforscher Solov'evs darauf machen den Inhalt dieser Periode aus. Im Vorwort zu der zweiten Periode nenne ich die wichtigsten Veröffentlichungen aus dieser Zeit und behandle dann ausführlicher die Werke von L.Kobylnskij-Ellis über Solov'ev, die frühe und spätere katholische und die Anfänge der protestantischen Rezeption des russischen Philosophen, die Arbeiten von G.Sacke und A.Koževnikov, die der Philosophie der Geschichte Solov'evs gewidmet sind. Die katholischen Publikationen oder Solov'ev-Arbeiten von Lev Kobylnskij-Ellis, die zu dieser Zeit zahlreich sind und in den entsprechenden Kapiteln nicht behandelt werden, werden entweder in diesem Vorwort erwähnt oder sie sind in den Bibliographien in der Brüsseler Ausgabe oder in der „Neuen Solov'ev-Bibliographie“ von L.Wenzler zu finden.

*Nikolaj von Bubnoff*<sup>376</sup> und *Hans Ehrenberg* gaben 1923 und 1925 zwei wichtige Bände unter dem Titel „Östliches Christentum“ heraus, die auch Solov'ev-Texte und

---

<sup>376</sup> Nikolai von Bubnoff (1880 - 1962), der 1924 zum außerplanmäßigen Professor an der Universität Heidelberg ernannt wurde, gehört nicht zu den bedeutendsten deutsch-russischen Interpreten Solov'evs. Er war aber Herausgeber wichtiger Quellen und Verfasser von Darstellungen russischer Geistesgeschichte. Bis 1956 (das Jahr seiner Emeritierung) hielt er in Heidelberg Vorlesungen zur Literatur - und Ideengeschichte Rußlands. In seinen Artikeln und Rezensionen, die er u.a. in Pariser Zeitschrift „Put“ veröffentlichte, zeigte er Verbindungen der deutschen Philosophie und Theologie zum russischen Denken. Vgl.: Bubnoff, Nikolai von: Religion und Sittlichkeit in der Weltanschauung Dostojewskijs. - In: Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung, Zweiter Jahrgang (1926), Heft 5, S. 561 - 577.; -: Tolstoj als religiöser Denker und Sozialethiker. - In: Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung, Sechster Jahrgang (1930), S. 170 - 178.; -: Novaja kniga o France Baadere. (Rezension zu: Baumgart, David: Franz von Baader und die philosophische Romantik. 1927). - In: Put' 11 (1928), S. 124 - 127.; -: Rezension. (Berdjaev, Nikolai: Der Sinn der Geschichte. 1925.) - In: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 55 (1926) 1, S. 236 - 238.; -: Russische Religionsphilosophen. Dokumente. - Heidelberg 1956., u.a.m. Die Information zu Bubnoff aus: Poole, Brian: Nicolai von Bubnoff. Sein kulturphilosophischer Blick auf die russische Emigration. - In: Schlögel, Karl (Hrsg.): Russische Emigration in Deutschland 1918 bis 1941. Leben im europäischen Bürgerkrieg. - Berlin: Akad. Verlag 1995, S. 279 - 294.

Artikel, in denen Solov'ev erwähnt wird, enthalten.<sup>377</sup> War für die Herausgeber Čaadaev ein „Märtyrer für Europa“, galten die Slawophilen als Vertreter des „Östlertums“, so erscheint im Nachwort „Europäisierung Rußlands“ Solov'ev als ein „Philosoph“, der die „vollzogene Synthese und allerdings auch Abschwächung der beiden russischen Geistesrichtungen“ sei. Bei aller Verschiedenheit innerhalb des russischen Denkens und des „osteuropäischen Geistes“ überhaupt reden die Herausgeber der Anthologie von einer „Unsumme von Gemeinsamkeiten aller Osteuropäer“, die sie „ein Wort über das sogenannte „Wesen dieses Geistes zu sagen“ veranlaßt, der im Unterschied zu dem „im Ich festgesetzten“ „westlichen Denken“ auf „unbedingte Weise im Wir“ wurzelt und die „Pfingstlichkeit der im Heiligen Geiste geeinten Kirche“ aufbewahrt.<sup>378</sup>

1923 hat *Eduard Lange* seine philosophische Dissertation über „Wladimir Solowjews ethische und religiöse Ansichten“ vorgelegt, deren wichtigste Gedanken in demselben Jahr in einem kurzen Artikel zusammengefaßt wurden.<sup>379</sup> 1924 und 1927 sind zwei Veröffentlichungen erschienen, die das Thema „Solov'ev und das Judentum“ betreffen: Eine davon enthält Auszüge aus den Werken Solov'evs über das Judentum, die zweite ist das Buch vom Freund, Hebräischlehrer und Korrespondent Solov'evs, Rabbiner Faywel Goetz (Gec) (1850 - 1931).<sup>380</sup> 1925 promovierte *Reinhold Landolf* in Basel mit einer Dissertation über die Moralphilosophie Solov'evs, *Hans Prager* veröffentlichte in Tübingen ein kleines Buch über die „universalistische Lebensphilosophie“ des russischen Denkers, und in der Übersetzung von M.Woltner erschien das Werk von Ernest Radlov über die russische Philosophie, in welchem auch Solov'ev behandelt wird.<sup>381</sup> In diesem Jahr

---

<sup>377</sup> Östliches Christentum. Dokumente. Bd. 1: Politik. In Verbindung mit Nikolai von Bubnoff herausgegeben von Hans Ehrenberg. - München: C.H.Becksche Verlagsbuchhandlung, Oskar Beck, ohne Jahr (1923). Bd. 2: Philosophie. Herausgegeben von Nikolai v.Bubnoff und Hans Ehrenberg. - 1925. Solov'ev-Werke: Bd. 1: Jüdische und christliche Theokratie, S. 299 - 332. (Aus der Schrift „Das Judentum und die christliche Frage“).

<sup>378</sup> Ehrenberg, Hans: Nachwort. Europäisierung Rußlands. In: Östliches Christentum, Bd. 1., S. 333.; Ehrenberg, Hans: Nachwort. Die Russifizierung Europas oder die Frage der Trinität. - In: Östliches Christentum, Bd. 2., S. 381.

<sup>379</sup> Lange, Eduard: Wladimir Solowjews ethische und religiöse Ansichten. Ein Beitrag zur Religionsphilosophie der zweiten Hälfte des 19.Jahrhunderts. - Köln. Diss. 1923. (Maschinenschrift).; - : Die ethischen und religiösen Ansichten Solowjews. Ein Beitrag zur Religionsphilosophie der zweiten Hälfte des 19.Jahrhunderts. - In: Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 36 (1923), S. 146 - 150.

<sup>380</sup> Solowjew, Wladimir: Von Israels Auserwähltheit. Eingeleitet und übersetzt von Laslo Radvany. - In: Der Jude. (Eine Monatsschrift). Berlin, Wien. (1924) 8, S. 670 - 677.; Goetz, Faywel: Der Philosoph W.Solowioff und das Judentum. Mit d. Porträt u. Autogr. v. W.Solowioff u. autogr. Brief d. Philosophen Fürst S.Trubezkoi. - Riga: Selbstverlag 1927.

<sup>381</sup> Landolf, Reinhold: Die Moralphilosophie von Wladimir Ssolowjew. Darstellung und Kritik. - Basel. Diss. 1925. (Maschinenschrift).; Prager, Hans: Wladimir Solowjeff's universalistische Lebensphilosophie. -



wurden katholische Werke über Solov'ev und Übersetzungen von Kobylinskij-Ellis veröffentlicht, die hier in besonderen Kapiteln behandelt werden. 1926 wurden in der Übersetzung von Bertram Schmitt mit einem Nachwort von L.Kobylinskij-Ellis „Das Lebensdrama Platons“, katholische und anthroposophische Solov'ev-Artikel und Bücher veröffentlicht.<sup>382</sup> 1927 erschien ein Sammelband „*Ex Oriente*“ mit Beiträgen orthodoxer, unierter und katholischer Schriftsteller, in dem es auch einen deutschsprachigen Artikel über Solov'ev gibt (von Kobylinskij-Ellis).<sup>383</sup> Die Zeitschriften „Der Gral“ (Münster) und „West-Östlicher Weg“ (Breslau) haben 1928 ein Heft Solov'ev gewidmet („Der Gral“ wird im Kapitel über die frühe katholische Rezeption ausführlicher behandelt).<sup>384</sup> Karl Nötzel, der Solov'ev vom protestantischen Gesichtspunkt her interpretierte, veröffentlichte 1929 und 1935 die von ihm erläuterten Fragmente aus Werken Solov'evs.<sup>385</sup> 1929 erschienen auch zahlreiche Arbeiten russischer Emigranten über Solov'ev: Außer der Solov'ev-Auswahl von Ellis, die hier gesondert besprochen wird, sind in Deutschland Bücher, Artikel und Rezensionen von Nikolaj Arsen'ev (1888 - 1977), Nikolaj v.Bubnoff,

---

Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck) 1925. (= Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 116).; Radloff, Ernest: Russische Philosophie. (Ins Deutsche übertragen von Margarete Woltner). - Breslau: Ferd. Hirt 1925.

<sup>382</sup> Solowjew, Wladimir: Das Lebensdrama Platons. Mit einem Nachwort über Platon und Solowjew von L.Kobilinski-Ellis. Aus dem Russischen übers. von Bertram Schmitt. - Mainz: Grünewald-Verlag 1926.

<sup>383</sup> Berg, Ludwig (Hrsg.): *Ex Oriente*. Religiöse und philosophische Probleme des Ostens und des Westens. - Mainz: Grünewald-Verlag 1927. (Darin: Kobilinski-Ellis, L.: Die freie Theokratie nach der Lehre von Wladimir Solowjew. S. 278 - 286.).

<sup>384</sup> Der Gral. Monatsschrift für schöne Literatur. Münster. Zweiundzwanzigster Jahrgang (Aug. 1928) Heft 11. Wladimir Sergejewitsch Solowjew (1853 - 1900). Der Mensch, der Dichter, der Denker. (= S. 663 - 726). (Mit der Übersetzung einiger Gedichte Solov'evs (S. 682 - 705), mit den Artikeln von F.Muckermann „W.S.Solowjew, Mensch, Dichter, Denker“ (S. 663 - 669), W.Szykarski „Solowjews All-Einheitslehre im Lichte seiner Dichtung“ (S. 705 - 720), mit den ins Deutsche übersetzten Erinnerungen von W.Weličko (Welitschko) an Solov'ev (S. 670 - 681).; West-östlicher Weg. Breslau. Jahrgang 1 (1928). (Die Artikel von Bertram Schmitt „Zur Feier des 75. Geburtstages Wladimir Sergejewitsch Solowjews am 16. Januar 1928“ (S. 6 - 10, 19 - 23), „Zum Meinungskampf um Lehre und Bedeutung Wladimir Solowjews“ (S. 177 - 193), Ludwig Kobilinski-Ellis „Wer war und was ist uns Wladimir Solowjew?“ (S. 23 - 35), „W.Solowjews See-Lyrik“ (S. 227 - 233) Richard Knies „Sophia, ein theologisches und philosophisches Vexierbild“, (S. 47 - 55) ).

<sup>385</sup> Solowjoff, Wladimir: Von der Verwirklichung des Evangeliums. Eine Botschaft aus seinem Gesamtwerk ausgewählt, übersetzt und erläutert von Karl Nötzel. - Wernigerode am Harz: Harder 1929. (= Rußland-Bücherei 4/5).; Solowjow, Wladimir: Die Erzählung vom Antichrist. Deutsch von Karl Noetzel. - Luzern: Vita nova 1935. ( Der Text von Karl Noetzel „Zur Einführung“, S. 3 - 12., enthält auf Seite 4f. eine Schilderung der Persönlichkeit Solov'evs, die „mehrfach von anderen Autoren übernommen wird und die deutlich legendär stilisierende Züge trägt, ohne deshalb unwahr sein zu müssen“ (L.Wenzler): „Es ging ein Zauber aus von der Person des frühverstorbenen Philosophen. Wie sein ganzes Leben ein einziger Feiertag war, wie er in jedem wachen Lebensaugenblick den unendlichen Möglichkeiten dieser „wundervollen“ Welt nach Gott hin offenstand - so schwand der Alltag, wo immer Solowjow erschien <...>. Er war besonders liebevoll zu allen Gescheiterten, fast demütig vor ihnen, weil er sich stets an ihre Stelle zu versetzen wußte.“

Sergej Gessen (1887 - 1950), Vladimir Il'in, Dmitrij Čiževskij erschienen, in denen Solov'ev ausführlich behandelt oder zumindest erwähnt wurde.<sup>386</sup>

Die dreißiger Jahre begannen mit einer Reihe wichtiger Veröffentlichungen von Werken Solov'evs und Texten über ihn. Dabei handelt es sich wiederum um katholische, protestantische, anthroposophischen Publikationen, um Werke russischer Emigranten über Solov'ev, um Artikel, die diesen oder jenen Aspekt des Schaffens des Philosophen behandeln.<sup>387</sup>

Von 1929 bis 1931 gab der in der Emigration lebende russische Philosoph *Boris Jakovenko (1884 - 1949)* die Zeitschrift „Der Russische Gedanke“ heraus, die im Verlag von Friedrich Cohen in Bonn erschien. In seinem Geleitwort zum ersten Heft erklärt Jakovenko, daß das Erscheinen der Zeitschrift Folge eines „Drangs nach einer verstärkten Wechselwirkung und Annäherung“ sei, der bei „allen Kulturvölkern“ nach Beendigung des Ersten Weltkrieges zu beobachten sei.<sup>388</sup> Und im Mittelpunkt dieses Dranges stehe das russische Volk als ein „sozialer und geistigkultureller Faktor“, man könne überhaupt sagen, daß „die gegenwärtige Epoche sich vorzugsweise im Zeichen des russischen Geistes abwickelt und dahinfließt“. Und als Vermittler dieses „Geistes“ erscheinen in Europa die russischen Philosophen, die in einer „sehr regen Wechselwirkung“ mit dem europäischen Leben stehen.<sup>389</sup> In seinem programmatischen Artikel „Dreißig Jahre russischer Philosophie (1900 - 1929)“ schreibt Jakovenko, daß die russische Philosophie des ersten Drittels des

---

<sup>386</sup> Arseniew, Nicolas von: Die russische Literatur der Neuzeit und Gegenwart in ihren geistigen Zusammenhängen. - Mainz: Dioskurenverlag 1929. (S. 210 - 225: Wladimir Solowjow und die neue russische Religionsphilosophie.); Bubnoff, Nicolai von: Das Problem des Bösen in der russischen Religionsphilosophie. - In: Der russische Gedanke. Bonn. Erster Jahrgang (1929 - 1930) 3, S. 295 - 304. Zweiter Jahrgang (1930) 1, S. 64 - 80.; Hessen, Sergius: Der Kampf der Utopie und der Autonomie des Guten in der Weltanschauung Dostojewskis und W.Solowjows. - In: Die pädagogische Hochschule. Karlsruhe. (1929) 1, S. 247 - 311.; Iljin, Wladimir: Die Lehre von Sophia der Weisheit Gottes in der neuesten russischen Theologie. - In: West-östlicher Weg. Breslau, Mainz. (1929) 2, S. 170 - 185, 225 - 230.

<sup>387</sup> Solowjew, W.: Der heilige Wladimir und der christliche Staat. Übersetzt von L.Kobilinski-Ellis. - Paderborn: Schöningh 1930.; Solovjoff, Wladimir: Der Sinn der Liebe. Übersetzt aus dem Russischen von Ernst Keuchel. Mit einem Nachwort des Übersetzers. - Riga: Baltischer Verlag 1930.; Schestow, Lew: Spekulation und Offenbarung. Die Religionsphilosophie Solowjews. - In: Die Tat. Jena. 21 (1929 - 1930) S. 401 - 428. (Über diesen Artikel s. ausführlicher im Kapitel „Anfänge der protestantischen Rezeption Solov'evs“); Koschewnikoff, Alexander: Die religiöse Philosophie Wladimir Solowjews. - Heidelberg, Diss. 1931 (Maschinenschrift). Teildruck: Die Geschichtsphilosophie Wladimir Solowjews. - Bonn: Cohen 1930. (Die Veröffentlichung unter demselben Titel in der Zeitschrift „Der russische Gedanke“ wird hier im Kapitel „Die Analyse der Geschichtsphilosophie Solov'evs“ behandelt.); Wolkonskij, Peter: Um einen bodenständigen Katholizismus in Rußland. - In: Stimmen der Zeit. Freiburg i.Br. (1931) 120, S. 26 - 36.; Laserson, Max: Die russische Rechtsphilosophie. - In: Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie. Berlin-Grunewald. 26 (1932 - 1933), S. 289 - 358. (S. 303 - 311: Wladimir Ssolowjoff).

<sup>388</sup> Jakowenko, Boris: Geleitwort. - In: Der Russische Gedanke. Internationale Zeitschrift für russische Philosophie, Literaturwissenschaft und Kultur. Erster Jahrgang (1929) 1, S. 1.

20. Jahrhunderts sich trotz aller politischen Erschütterungen mit Forschungen und Betrachtungen bereicherte, deren Bedeutung eine „universelle Geltung“ habe.<sup>390</sup> Unter den originellen Äußerungen „des zeitgenössischen russischen philosophischen Geistes“ nennt der Herausgeber den „idealrealistischen Intuitivismus“ N.Loskijs, den „schöpferischen Anthropologismus“ N.Berdjaevs, den „idealistischen Ontologismus“ S.Franks, die „Erneuerung der christlichen Metaphysik“ von P.Florenskij, S.Bulgakov und L.Karsavin, den „ontologisch-dialektischen Symbolismus“ A.Losevs, den „reinen Gnoseologismus“ V.Sezemans und den „transzendentalen Pluralismus“ B.Jakovenkos.<sup>391</sup> Man kann feststellen, daß obwohl alle genannte Richtungen aus der Philosophie Solov'evs entstammten und alle (oder fast alle) Autoren der Zeitschrift sich mit dessen Gedanken auseinandersetzten, Solov'ev-Veröffentlichungen in der Zeitschrift „Der Russische Gedanke“ selten vorkamen. In diesem Teil der Arbeit wird der Artikel A.Koževnikovs über die Geschichtsphilosophie Solov'evs ausführlicher behandelt. Ansonsten ist die Publikation des Artikels von N.v.Bubnoff „Das Problem des Bösen in der russischen Religionsphilosophie“ zu erwähnen.<sup>392</sup> Dieser Aufsatz steht in keinem Gegensatz zu der „generellen Richtung“ der Zeitschrift, die ihre Aufmerksamkeit primär der aktuellen russischen Philosophie im zeitgenössischen intellektuellen und politischen Kontext schenkte und was die Ursprünge betraf, sich eher den Werken der großen russischen Schriftsteller zuwandte.<sup>393</sup> Bubnoff will zeigen, daß die von Solov'ev ausgehende russische Philosophie „in ihrem Grundcharakter“ Religionsphilosophie sei. Als solche habe sie dem Problem des Bösen ein starkes Interesse entgegengebracht. Aber auch Solov'evs Haltung in Bezug auf dieses Problem blieb,

---

<sup>389</sup> Jakowenko, Geleitwort, S. 2.

<sup>390</sup> Jakowenko, Boris: Dreißig Jahre russischer Philosophie (1900 - 1929). - In: Der Russische Gedanke. Erster Jahrgang (1930) 3, S. 325.

<sup>391</sup> Jakowenko, Geleitwort, S. 3.

<sup>392</sup> Bubnoff, Nikolai von: Das Problem des Bösen in der russischen Religionsphilosophie. - In: Der Russische Gedanke, Erster Jahrgang (1930) 3, S. 295 - 304.; Zweiter Jahrgang (1930) 1, S. 64 - 80.

<sup>393</sup> Vgl. etwa: Erster Jahrgang, Erstes Heft (1929): Hessen, S.: Die Tragödie des Guten in „Brüder Karamasoff“ (S. 63 - 80); Liatzky, Eugen: Die „Auferstehung“ L.N.Tolstoj's als künstlerisches Denkmal (S. 81 - 89); Glockner, Hermann: Bemerkungen über Nikolaj Lesskow (S. 90 - 98); Erster Jahrgang, Zweites Heft (1929): Berdjaew, Nikolaj: Vom geistigen Bourgeoisium (S. 116 - 125); Stepun, Fedor: Bolschewismus, Sozialismus und Christentum (S. 126 - 129); Rosenkranz, Elias: Lermontow und Goethe (S. 177 - 179); Lapschin, Iwan: Dostojewskij und Pascal (S. 180 - 185); Zweiter Jahrgang, Erstes Heft (1930): Jakowenko, Boris: Kritische Bemerkungen über die Phänomenologie (S. 25 - 32); Prager, Hans: Abstrakte Revolution (über Dostojewskij und die Russische Revolution - D.B.) (S. 57 - 63); Tetz, Benjamin: Dekadenz und Symbolismus in der russischen Dichtung (S. 95 - 96); Zweiter Jahrgang, Zweites Heft (1931): Losskij, Nikolaj: Das „mythische“ und das gegenwärtige wissenschaftliche Denken (S. 121 - 135); Sesemann, Wasilij: Die bolschewistische Philosophie in Sowjet-Rußland (S. 176 - 183); Keuchel, Ernst: Leo Tolstoj und die Gegenwart (S. 202 - 204).

so Bubnoff, lange schwankend. Erst der späte Solov'ev sei zu dem gekommen, was Dostoevskij ohnehin eindeutig wurde: das Böse sei ein realer Machtfaktor und keinesfalls nur ein notwendiges Moment im Prozeß der Entfaltung des Guten.<sup>394</sup> Bubnoff (wie das vor ihm schon Evgenij Trubeckoj tat) betrachtet Solov'ev im Lichte des „Kampfes“ zweier Motive in seiner Weltanschauung: des monistischen und des dualistischen. Die lange Dominanz des ersten Motivs führte Solov'ev zu einem Pantheismus, der ihm nicht erlaubte, dem Problem des Bösen eine befriedigende Lösung zu geben. Über die stark dualistischen Vorstellungen seiner mittleren Periode kam Solov'ev, so Bubnoff, kurz vor seinem Tode zu der Idee der menschlichen Freiheit, d.h. „ihrer Unabhängigkeit von der göttlichen Substanz“. Das führte ihn auch zur Sicht des Bösen als eines realen Faktors, „welcher in dem von Gott unabhängigen freien Willen wurzelt“.<sup>395</sup> Eine solche Interpretation Bubnoffs entsprach der allgemein existentialistischen Linie der Zeitschrift „Der Russische Gedanke“ und zeichnete eine Entwicklung „von Solov'ev zu Berdjajev“ nach.

1934 gab der Slawist und Historiker *Dmitrij Čiževskij (1894 - 1977)*<sup>396</sup> ein Buch mit dem Titel „Hegel bei den Slaven“ heraus, für welches er eine große Abhandlung „Hegel in Rußland“ schrieb.<sup>397</sup> In einer knappen Darstellung des Themas „Hegel und Solov'ev“ zeigt Čiževskij, wie vor allem die „äußere Form“ des systematischen Denkens Solov'evs von Hegel beeinflusst wurde. Die Alternative Solov'evs zur Hegelschen Dialektik, bei der Solov'ev „dem Hegelschen Grundsatz der „Identität

---

<sup>394</sup> Bubnoff, Das Problem des Bösen, S. 299 - 300.

<sup>395</sup> Ebenda, S. 301.

<sup>396</sup> Dmitrij Ivanovič Čiževskij wurde im Hersonskij - Gebiet in der Ukraine geboren. Dem Studium an den Universitäten Kiev und St.Petersburg folgte die Emigration nach Deutschland (1921) und die Fortsetzung des Studiums an den Universitäten Heidelberg und Freiburg. 1924 - 1931 war Čiževskij Professor des Slavischen Instituts in Prag, unterrichtete Slavistik an den Universitäten Halle und Jena (1932 - 1945), 1945 - 1949 in Marburg, 1949 - 1955 in Harvard. Seit 1956 war er in Heidelberg tätig. Čiževskij verfasste eine große Zahl von Büchern und Artikeln über die russische, ukrainische, tschechische, polnische Geistesgeschichte. Außer dem Werk „Hegel bei den Slaven“, das unten erwähnt wird (s. nächste Fußnote), sind hier solche Werke von Dmitrij Čiževskij wie „Altrussische Literaturgeschichte im 11., 12. und 13. Jahrhundert“ (1948), „Russische Geistesgeschichte“ Bd. 1, 2 (1939 - 1960), „G.S.Skovoroda“ (1974), „Dostoevskij und die Aufklärung“ (1975) zu nennen. Die Information zum Lebensweg Čiževskijs aus: Mazur, S.: Čiževskij. - In: Russkaja filosofija. Malj enciklopediceskij slovar'. - Moskva: Nauka 1995, S. 585 - 586. Außerdem s. zu Čiževskij: A Bibliography of Publications of Dr.Čiževsky. - Cambridge 1975.; Festschrift für Dmytro Čyževskij zum 60 Geburtstag am 23. März 1954. - Wiesbaden: Harrassowitz 1954.; Müller, L.: Erinnerungen an Dmitrij Tschizževskij. (Erinnerungen von L.Müller an seinen Lehrer, die 1998 geschrieben wurden und demnächst in der ukrainischen Ausgabe der Werke von Čiževskij erscheinen sollen).

<sup>397</sup> Hegel bei den Slaven. Im Auftrage der Deutschen Gesellschaft für slavistische Forschung in Prag, mit Unterstützung des Slavischen Institutes in Prag herausgegeben von D.Čyževskij. - Reichenberg: Verlag Gebrüder Stiepel 1934. (= Veröffentlichungen der Slavistischen Arbeitsgemeinschaft an der Deutschen Universität in Prag. I. Reihe: Untersuchungen. Heft 9.). Čyževskij, D.: Hegel in Rußland. In: Hegel bei den Slaven, S. 145 - 396.

der Gegensätze“ die Behauptung entgegenstellt - „nicht diese <...> Bestimmungen selbst fallen zusammen, sondern sie sind nur die Prädikate von irgendwelchen Subjekten“, lehnt Čiževskij kategorisch ab und nennt sie „eine Auffassung, die mit Dialektik nichts mehr zu tun hat, durch welche die „Dialektik“ Solov’evs so kraftlos und formalistisch wird.“ Dagegen biete der späte Solov’ev in seinem Hegel-Artikel für die Enzyklopädie „Brockhaus-Jefron“ „ein imponantes Bild des Hegelschen Systems mit besonderer Hervorhebung mindestens der geschichtlichen Bedeutung des Hegelianismus.“<sup>398</sup>

Gleichfalls 1934 erschien in Würzburg eine katholische Arbeit über Solov’ev - die Dissertation von *P.F.Gößmann* „Der Kirchenbegriff bei Solovjeff“.<sup>399</sup> Das Thema des „Abendlandes“ und des „Ostens“ findet auch hier seinen klaren Ausdruck, ebenso wie das Motiv der Zwiespältigkeit der katholischen Wahrnehmung Rußlands in den zwanziger-dreißiger Jahren: „Wie schon immer, so droht auch heute dem Abendland von Osten her die große Gefahr. Das Licht des Christentums kam von Osten, von dort kommen aber auch die Sturmgewalten, die dieses Licht auszulöschen suchen. Von Osten kam auch der edle Kämpfer, dem wir unsere Aufmerksamkeit zuwenden wollen; gerade aus jenem Land, das heute die Hochburg des Gottlosentums geworden ist: Rußland. Dieses Land der Klöster und Kirchen, <...> der Heiligen und Mystiker, dessen leidvolle Züge in einem Meere von Blut und Tränen versunken sind, ist die Mutter unseres Helden, den sie mit berechtigtem Stolz den ihrigen nennen darf: Wladimir Solovjeff.“<sup>400</sup> In Bezug auf den Kirchenbegriff Solov’evs sucht der Autor ein Bild der Solov’evschen Gedankenwelt zu entwerfen, wobei er zum Schluß an die katholischen und überhaupt „westlichen“ Forscher appelliert, „Solovjeffs Erscheinung mehr nach dem Maßstab seiner Umwelt, aus welcher er hervorgegangen ist“ zu messen, „nicht nach den angeborenen Gemütsnormen des westlichen katholischen Menschen“.<sup>401</sup> In den Jahren 1937 - 1940 entstanden in Wien einige Solov’ev-Studien.<sup>402</sup>

---

<sup>398</sup> Čiževs’kij, Hegel in Rußland, S. 353 - 354.

<sup>399</sup> Gößmann, P.F. O.E.S.A.: Der Kirchenbegriff bei Solovjeff. Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde von der theol. Fakultät des Institutum Pontificium „Angelicum“. - Würzburg: Rita-Verlag und Druckerei 1934.

<sup>400</sup> Ebenda, S. 4.

<sup>401</sup> Ebenda, S. 118.

<sup>402</sup> Wilkens, Joseph: Wladimir Solowjews Lehre vom Ende und Ausgang der Geschichte. - In: Theologie der Zeit. Wien. (1937) 2, S. 86 - 105.; Swoboda, Josef: Die Moralbegründung bei W.Solovjeff, dargestellt nach ihrer Beziehung zu Kant und Nietzsche. - Wien, Philos. Diss. 1938. (Maschinenschrift).; Goetz, Hanns: Was ist Sophiologie? (Ein Zugang zum Denken Solowjows). - Wien, Philos. Diss. 1939.; Schubart, Walter:

1940 veröffentlichte *Maria Widnäs* einen Zeitschriftartikel über die Kindheit Solov'evs.<sup>403</sup> Außerdem gab es während des Krieges folgende Veröffentlichungen über Solov'ev auf Deutsch: Nikolaj Arsen'ev publizierte in Paderborn seine „Bilder aus dem religiösen und geistigen Leben“ Rußlands im 19.Jahrhundert mit einer Abhandlung über Solov'ev, Karl Truhlar veröffentlichte in Rom kleines Buch „Der Vergöttlichungsprozess bei Vladimir Solovjev“, und schließlich ist die in Dornach veröffentlichte Sammlung von Solov'evs Gedichten in der Übersetzung von Marie Steiner zu erwähnen.<sup>404</sup>

In den ersten Nachkriegsjahren sind Werke über Solov'ev von Fritz Lieb, Friedrich Muckermann, Ludolf Müller, Vladimir Szykarski, Karl Pflieger, Bernhard Schultze erschienen, die entweder in diesem (Kapitel über die protestantische und spätere katholische Beschäftigung mit Solov'ev) oder im nächsten Teil (Kapitel über L.Müller) behandelt werden. Die „Drei Gespräche“ Solov'evs waren zu dieser Zeit ein sehr gefragtes Buch. Es ist nicht verwunderlich, daß es zwischen 1945 und 1950 mehrere Auflagen verschiedener Übersetzungen dieses Textes, aber auch anderer Werke Solov'evs gab.<sup>405</sup> Unter den deutschsprachigen Dissertationen aus dieser Zeit sind die Arbeiten von *Otto Berger* (Wien) und *Hans C.Siemer* (Bonn) zu nennen.<sup>406</sup> 1948 wurde die Monographie von Alexander von Schelting (1894 - 1963) „Rußland und Europa im russischen Geschichtsdenken“ veröffentlicht. Der 1989 von Hans-Joachim Torke herausgegebene, aus dem Nachlaß Scheltings stammende zweite Teil dieser Monographie, enthält ein großes Kapitel „W.S.Solowiews Theorie von der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung und von Russlands Weltmission“.<sup>407</sup>

---

Solowjews christliche Weltbetrachtung. - In: *Schönere Zukunft*. (Katholische Wochenschrift für Religion und Kultur). Wien. 14 (1938 - 1939), S. 530 - 531.

<sup>403</sup> Widnäs, Maria: Die Kindheit Vladimir Solovjevs. - In: *Zeitschrift für slavische Philologie* 17 (1940), S. 59 - 69.

<sup>404</sup> Arseniew, Nikolaus v.: Das heilige Moskau. Bilder aus dem religiösen und geistigen Leben des 19.Jahrhunderts. - Paderborn 1940.; Truhlar, Karl: Der Vergöttlichungsprozess bei Vladimir Solovjev. - Rom 1941.; Pflieger, Karl: Die christozentrische Sehnsucht. - Kolmar: Alsatia o.J. (1943).; Gedichte von Vladimir Solovjeff, übertragen von Marie Steiner. - Dornach 1942. (s. dazu etwas ausführlicher: La periode de guerre (1940 - 1944) im Artikel von Przebinda, S. 439.

<sup>405</sup> Solowjow, Wladimir: Drei Gespräche. Übersetzung, Nachwort und Erläuterungen von Erich Müller-Kamp. - Bonn: Schwippert - Verlag 1947.; -: Kurze Erzählung vom Antichrist. Üb. u. Nachwort von Erich Müller-Kamp. - Bonn: Schwippert-Verlag 1947.; -: Kurze Erzählung vom Antichrist. Üb. und erläutert von Ludolf Müller. München: Verlag H.Rinn 1947.; -: Die Erzählung vom Antichrist. - Tübingen: Vita Nuova 1946, 1950.; Luzern, 1948.; -:Der Sinn der Liebe. Üb. von Alexej Krassowsky und Alfred Sellner. - Wien 1948.;

<sup>406</sup> Berger, Otto: Die Wiedervereinigung der Kirchen bei Chomjakov und Solovjev. - Wien, Theol. Fak. Diss. 1950. (Maschinenschrift).; Siemer, C.Hans: Die Geschichtsphilosophie Solowjew's. - Bonn, Philos. Fak. Diss. 1951.

<sup>407</sup> Schelting, Alexander von: Rußland und Europa im russischen Geschichtsdenken. - Bern: A.Francke-AG Verlag 1948. - : Rußland und der Westen im russischen Geschichtsdenken der zweiten Hälfte des 19.

1951 und 1952 sind die Studien von *Antanas Maceina* zu Solov'evs „Antichrist“ und zu Dostoevskijs „Großinquisitor“ erschienen.<sup>408</sup>

---

Jahrhunderts. Aus dem Nachlaß herausgegeben und bearbeitet von Hans-Joachim Torke. - Berlin, Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1989. (= Forschungen zur Osteuropäischen Geschichte, Band 43.). (Solov'ev (Solowiew)-Kapitel: S. 141 - 182).

<sup>408</sup> Maceina, Antanas: Indifferentismus und Antichrist. (Studie zu Solowjews „Antichrist“). - In: Stimmen der Zeit. Freiburg i. Br. (1951 - 1952) 149, S. 88 - 96.; -: Der Großinquisitor. Geschichtsphilosophische Deutung der Legende Dostojewskijs. Mit einem Nachwort von Wladimir Szykarski: Messianismus und Apokalyptik bei Dostojewskij und Solowjew. - Heidelberg: F.H.Kerle 1952.

## 3.2 L.Kobylnskij-Ellis über Solov'ev

### 3.2.1 *Die Periodisierung der Ideenbiographie von Kobylnskij-Ellis: von der Anthroposophie zum Katholizismus*

L.L.Kobylnskij-Ellis (1874 - 1947), der in Deutschland unter dem Namen Dr. Leo Kobilinski-Ellis publizierte, war unter den ersten, die Solov'ev dem deutschen Publikum bekannt machten. Um so interessanter und merkwürdiger ist die Situation: Ellis kommt praktisch nie „allein.“ Der Anfang seiner deutschen Periode, der mit der Begeisterung, ja mit dem Kult Rudolf Steiners zusammenfiel, ist bestimmt durch eine für Ellis charakteristische Identifizierung des „Meisters“ (Steiner) mit Solov'ev - „um den Doktor sei auch der Geist Vladimir Solovjevs zu spüren.“<sup>409</sup> Der Bruch mit Steiner, die Enttäuschung über die Anthroposophie, die geistige Krise von Ellis änderten die Orientierung, wobei die wichtigste, nämlich das Bild Vladimir Solov'evs beibehalten wurde. Jetzt aber bringt Ellis seinen eigenen Weg mit dem Erbe Solov'evs in Beziehung, seinen Weg nach Rom. Dadurch wurde der Umfang der Texte Solov'evs, die von Ellis rezipiert wurden, bestimmt. Das Hauptziel Ellis war es, im Westen Solov'ev als Katholiken bekannt zu machen.

Bevor man zu dem Ideenhintergrund der Werke Kobylnskij-Ellis' über Solov'ev kommt, muß man sich kurz an die wichtigsten Perioden seiner Schaffensbiographie erinnern. Diese Perioden kann man rekonstruieren, wenn man sich an das Buch von V.Fedjuschin<sup>410</sup> und die schon erwähnten Publikationen von H.Willich wendet.

In der Ideenbiographie von Ellis kann man mindestens fünf Perioden unterscheiden: 1) Die Anfangsperiode, als er in Moskau Ökonomie studierte und Anhänger der marxistischen Theorie war. 2) Die Enttäuschung über den Marxismus, die Gründung des Zirkels „Argonavty“ zusammen mit A.Belyj in den Jahren 1901 - 1902. Das dichterische Werk, Gründung des symbolistischen Verlages „Musaget“

---

<sup>409</sup> Willich, H.: Lev L. Kobylnskij-Ellis: vom Symbolismus zur ars sacra. Eine Studie über Leben und Werk. - München: Verlag Otto Sagner 1996, S. 124. Heide Willich verfasste auch einen Artikel über Ellis in der russischsprachigen Enzyklopädie „Russkoe zarubež'e“, S. 734 - 735.

<sup>410</sup> Fedjuschin, V.: Rußlands Sehnsucht nach Spiritualität. Theosophie, Anthroposophie, Rudolf Steiner und die Russen. Eine geistige Wanderschaft. - Schaffhausen: Novalis Verl. 1988.



zusammen mit A.Belyj und E.Metner (1910 - 1912).<sup>411</sup> 3) Begeisterung für Theosophie, Reise nach Deutschland (1911) zum Zweck der unmittelbaren Kommunikation mit R.Steiner. 4) Die Enttäuschung über die Anthroposophie (1912 - 1913), der Traktat „Vigilemus!“ (1914), das Interesse am Katholizismus. 5) Die 20-er - 30-er Jahre: Interesse für die Kultur des Mittelalters, Übertritt zum Katholizismus, Veröffentlichungen in katholischen Zeitschriften, weitere aktive Beschäftigung mit dem Leben und Werk Solov’evs.<sup>412</sup>

Meine Interpretation, die nur auf den Solov’ev-Arbeiten Ellis’ basiert, betrifft die vierte und fünfte Periode. Einer der wichtigsten Gründe Ellis’ für seine Beschäftigung mit Solov’ev war der Versuch der endgültigen Abgrenzung von der Anthroposophie und persönlich von R.Steiner, der Wunsch, die absolute „geistige Armut“ dieser Richtung zu zeigen und das Streben, die katholische Frömmigkeit, die von Ellis äußerst subjektiv verstanden wurde, als einzige Alternative darzustellen. Daraus folgten auch andere Elemente seiner Weltanschauung: Sein antiaufklärerisches Pathos, die Kritik des Modernismus, Paneuropäismus, Antibolschewismus, Xenophobie.

Schon in einem seiner Artikel, die die Sammlung der Gedichte Solov’evs begleiten, gibt Ellis zu verstehen, daß er einer der Eingeweihten sei, denen es gegeben ist, das „Wesen der Alleinheit“ zu durchdringen, die „in ganz anderen Dimensionen besteht“ und deswegen „für die empirische <...> Forschung, wie auch für eine rein diskursive Betrachtung unerreichbar“ ist.<sup>413</sup> Diese Überzeugung befreite Ellis von der Notwendigkeit „der logischen Analyse“ mancher Aspekte der Weltanschauung Solov’evs und teilte ihm die Rolle des Richters über alle Traditionen zu. Jedenfalls sieht sich Ellis auf den Ruinen der russischen geistigen Welt stehend und ebenso auch Solov’ev, der „als nicht verstandener Prophet, als getreuer Ritter der Wahrheit und Märtyrer seiner Liebe zu Rußland <...> schrecklich einsam stirbt, und 14 Jahre später wirft der Teufel sein Vaterland in den Abgrund: Stirbt auch Rußland.“<sup>414</sup> Ellis

---

<sup>411</sup> Mitte 90-er Jahre wurden in Rußland (in Tomsk) zwei Bücher von Ellis veröffentlicht, seine den russischen Symbolisten Bal’mont, Brjusov und Belyj gewidmete Monographie, und ein Sammelband seiner Gedichte. Vgl.: Ellis (Kobylinskij, L.L.): Russkie simvolisty. - Tomsk: Vodolej 1996.; Ellis: Stichotvorenija. - Tomsk: Vodolej 1996.

<sup>412</sup> S.: Fedjuschin, Rußlands Sehnsucht, S. 177.; Willich, H.: Ellis. - In: Russkoe zarubež’e, S. 734.

<sup>413</sup> Kobilinski-Ellis, L.: Wladimir Solowjews Weisheits- und Schönheitslehre. - In: Gedichte von Wladimir Solowjew. Ins Deutsche übertragen von Dr. L.Kobilinski-Ellis und Richard Knies. - Mainz: Matthias-Grünewald Verlag 1925, S. 97.

<sup>414</sup> Kobilinski-Ellis, L.: Anmerkungen. - In: Monarchia Sancti Petri. Die kirchliche Monarchie des Heiligen Petrus als freie und universelle Theokratie im Lichte der Weisheit. Aus den Hauptwerken von Wladimir

verbindet alle seine Hoffnungen mit dem „Wunderfels St.Petri“, der jedoch „noch schneller, noch mächtiger wächst.“<sup>415</sup> Er versteht seine Epoche als die Zeit, „wo jeder Streit sich wie von selbst (wie nie zuvor) in einen Streit des christlichen Westens gegen den antichristlichen Osten verwandelt“, und dementsprechend wächst die Bedeutung Solov’evs als eines der „geistigen Väter Paneuropas.“<sup>416</sup> Das „Paneuropa“ habe viele Feinde. Und hier braucht Ellis Solov’ev, der, so die zweifelhafte Interpretation von Ellis, vorausgesagt habe, daß Systeme der „esoterischen Weisheit“ „nur den ersten Schritt zu dem ganzen System der asiatischen und pseudo-europäischen falschen Lehren“ ausmachen.<sup>417</sup> Das ist eine klare Invektive gegen Steiner, die später mit Elementen des trivialen Rassismus vermischt wurde.

Ellis nimmt durch V.Solov’ev auch von seiner „symbolistischen Periode“ Abschied, indem er schreibt, daß „das Lebenswerk Solowjews keine eigenwillige Neuerfindung“, kein „Modernismus“ sei, „sondern eine organische Fortbildung des Ursprünglichen.“<sup>418</sup> Dem Wege dieser Fortbildung entgegen stehe die vielleicht für die Zivilisation nützliche, aber für die Kultur verderbliche „sogenannte Aufklärung“.<sup>419</sup> Die Kritik der Aufklärung in ihren verschiedenen Äußerungen ist wichtiges Motiv der Weltanschauung von Ellis. So ist für ihn die sogenannte „linke“ Richtung in der russischen intellektuellen Bewegung der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, die „russische Aufklärung“, eine „oberflächliche Halbkultur, welche sich traditionell mit allen Formen des russischen Liberalismus vulgaris verbunden hat.“<sup>420</sup> Hier sehen wir vor allem Ellis selbst und nicht Solov’ev. Denn wenn Ellis schreibt, daß die obengenannte Richtung „als eine naive Nachahmung des französischen Positivismus und des englischen Empirismus“ begreiflicherweise in den Augen eines Denkers wie Solov’ev „eine völlig grundlose und veraltete Auffassung“ gewesen sei, und daß er „alle seine Werke ohne Ausnahme“ gegen sie gerichtet habe, so gibt Ellis zweifellos ein entstelltes Bild wieder. Im Rahmen dieser Arbeit reicht es, an die Entwicklung der Ansichten von Solov’ev über A.Comte und

---

Solowjew systematisch gesammelt, übersetzt und erklärt durch L.Kobilinski-Ellis. - Mainz: Matthias-Grünwald Verlag 1929, S. 580.

<sup>415</sup> Kobilinski-Ellis, Anmerkungen, S. 580.

<sup>416</sup> Monarchia, S. 95.

<sup>417</sup> Kobilinski-Ellis, L.: Wladimir Solowjew über die „moderne Theosophie“. - In: Christi Reich im Osten, S. 22 - 23.

<sup>418</sup> Monarchia, S. XXX.

<sup>419</sup> Kobilinski-Ellis, Anmerkungen, S. 572.

seine Theorie hinzuweisen: von der Magisterdissertation zur späteren Arbeit „Die Idee der Menschheit bei Auguste Comte“.

Ellis versucht, mit Hilfe Solov'evs in der Anthroposophie keinen Stein auf dem anderen zu lassen: „Über die Christologie Steiners kann man sagen: In ihr befindet sich kein einziger Lehrsatz, der nicht eine Häresie ist“, denn „Rudolf Steiner kam in diese Welt, um die Sache des Manes, Solowjew aber, um die Sache des heiligen Augustinus fortzusetzen. Damit ist alles gesagt.“<sup>421</sup>

Sogar wenige Zitate aus den Werken von Ellis über Solov'ev genügen, um der Meinung von H.Willich, daß „für Ellis nur ein absolutistisches Modell für Kultur und Religion denkbar ist“ mit Elementen des Extremismus der „schwarz-weiß Malerei“, zuzustimmen.<sup>422</sup> Es ist aber schwer, einer anderen These von H.Willich zuzustimmen, nämlich der, daß die Extreme der Meinungen von Ellis über Solov'ev nur von Ellis' „katholischer Grundhaltung“ bedingt seien.<sup>423</sup> Tatsächlich stimmt Ellis' Interpretation Solov'evs mit der ihm zeitgenössischen und der späteren katholischen Position überein; aber Ellis mit seinen Gedanken entsprach den inneren Grundlagen dieser Position nicht. Mir scheint, daß Vladimir Solov'ev und die Beschäftigung mit seinem Werk für Ellis die Möglichkeit bedeuteten, seine eigene kulturelle Herkunft und sein Erbe beizubehalten. In der geistigen Entwicklung von Ellis wurde „Rom“ nicht nur zu einem konfessionellen Problem, sondern auch zum Problem der Entwicklung der eigenen Weltanschauung. Solov'ev aber blieb für ihn immer ein Bindeglied zu Rußland, das noch in die Lebensformel von Ellis einging: „Es gibt eine Idee, für die ich mein ganzes Leben hingebe. Es ist die Idee des Rittertums im geistigen Sinne.“<sup>424</sup>

### *3.2.2 Solov'ev bei Ellis: Ein „Verkünder der Weltenwende“*

Der russische Philosoph war und blieb für Ellis „ein Verkünder der Weltenwende, des Gerichtes und der Wiedergeburt der universellen Kirche Christi im Lichte der Weisheit,“<sup>425</sup> der „größte religiöse Führer des Ostens“<sup>426</sup> und überhaupt der

---

<sup>420</sup> Kobilinski-Ellis, Anmerkungen, S. 572.

<sup>421</sup> Ebenda, S. 628, 632.

<sup>422</sup> Willich, Kobylinskij-Ellis, S. 132, 199.

<sup>423</sup> Ebenda, S. 200.

<sup>424</sup> Fedjuschin, Rußlands Sehnsucht, S. 175.

<sup>425</sup> Kobilinski-Ellis, L.: Vorwort. - In: Monarchia, S. XXVIII.

Gegenwart, wobei das Bild Solov'evs bei Ellis durchaus polemisch ist. Er wandte sich von der aktuellen (nach der Revolution von 1917) politischen Situation in Rußland, von der Anthroposophie und persönlich von R.Steiner, wie auch von der neuslawophilen Rezeption Solov'evs in Rußland ab. All diese verzerrten Interpretationen führten, so Ellis, dazu, daß die „reinmystische Lehre des Meisters <...> gerade in unseren Tagen nicht selten mißverstanden und mißdeutet wird.“<sup>427</sup> Besonders zu dieser Zeit, als die verschiedenen Richtungen je für ihre Sache zu gewinnen versuchen, sei es wichtig, Solov'ev „selbst reden zu lassen.“<sup>428</sup> Ellis hat aus dem russischen „Silbernen Zeitalter“ die Aufmerksamkeit für die Person Solov'evs mitgebracht und die Betonung der Notwendigkeit, „die intimste Tragödie seines Lebens und seiner Persönlichkeit nachfühlen“ zu können.<sup>429</sup> Daraus folgt auch das Bild des großen Eingeweihten, der zu der „auserwählten Zahl der großen Einsamen“ gehörte. Genau dieser Solov'ev, der über dem Kampf steht, ist bei Ellis oft zu einem Verneiner geworden: sei es der „falschen Weisheit der modernen Theosophie,“<sup>430</sup> sei es des modernen Positivismus und Materialismus. Hier kann man eher Ellis selbst erkennen als das Objekt seiner Untersuchung. Die äußerst subjektive Betrachtungsweise Ellis' zeigt sich besonders klar in einer Arbeit, die scheinbar seine persönlichen Urteile überhaupt nicht enthält: in seinem Aufsatz „Wladimir Solowjew im Urteil seiner Zeitgenossen“.<sup>431</sup> Hier fällt ins Auge, daß negative und polemische Äußerungen über Solov'ev einfach fehlen und seine Katholizität gepriesen wird.

### 3.2.3 *Der Sammelband „Monarchia Sancti Petri“*

1925 wurde in der Übersetzung von L.Kobylnskij-Ellis und R.Knies die schon erwähnte Sammlung von Gedichten Solov'evs publiziert. H.Willich schreibt: „Bei den Gedichten handelt es sich insgesamt um sehr freie Übertragungen.“<sup>432</sup> Die

---

<sup>426</sup> Kobilinski-Ellis, L.: Das Credo Wladimir Solowjews. - In: *Monarchia*, S. 2.

<sup>427</sup> Vgl.: Gedichte von Wladimir Solowjew, S. IX.

<sup>428</sup> Ebenda.

<sup>429</sup> Ebenda, S. 66.

<sup>430</sup> Ebenda.

<sup>431</sup> Kobilinski-Ellis, L.: Wladimir Solowjew im Urteil seiner Zeitgenossen. - In: Christi Reich im Osten. Die geistige Bedeutung Wladimir Solowjews und die inneren Voraussetzungen der Wiedervereinigung der Russisch-Orthodoxen und der Römisch-Katholischen Kirche. - Mainz: Matthias-Grünwald Verlag 1926, S. 200 - 207.

<sup>432</sup> Willich, Kobylnskij-Ellis, S. 191.

Übersetzer haben sich auf das konzentriert, was Ellis „Solov’evs Synthese“ nannte, auf die „ars sacra“. Genau dieser Ausgangspunkt, zu dem die Idee von Solov’evs Weg nach Rom hinzukam, wurde später dem von Ellis herausgegebenen Sammelband „Monarchia Sancti Petri“ zugrunde gelegt. Es handelt sich um Auszüge folgender Werke von Solov’ev, die den Abschnitten entsprechen:

1) Die Alleinheit als das Prinzip des Wahrhaft-Seienden („Die Kritik der abstrakten Prinzipien“); 2) Die Gottmenschheit („Die Vorlesungen...“); 3) Das Gottesreich („Der große Streit und die christliche Politik“); 4) Die freie Theokratie („Geschichte und Zukunft der Theokratie“); 5) Monarchia St.Petri (La Russie...).<sup>433</sup>

Diese Zusammenstellung sollte Vladimir Solov’ev als „Typ west-östlichen Denkens“ darstellen.<sup>434</sup> Diesem Plan entsprach auch das Programm des Verlages „M. Grünewald“, der versuchte, „als erster katholischer Verlag in Deutschland <...> die deutschen Katholiken mit Vladimir Solovjew bekannt zu machen und sowohl russisch-orthodoxe wie auch römisch-katholische Autoren zur Mitarbeit heranzog.“<sup>435</sup>

Im „Vorwort der Übersetzer“ zur deutschen Ausgabe der Gedichte Solov’evs bedankt sich Ellis bei seinen russischen Freunden und Bekannten, denen er sein Interesse für den Denker zu verdanken hat: „<...> erachte ich als eine angenehme Pflicht, zu allererst die mir so teuren Namen von einigen berufenen Kennern der Lehre Solov’evs und zugleich treuen Fortsetzern seines Lebenswerkes hier dankbar zu erwähnen. Dem treuen Nachfolger, dem Bruder des großen Lehrers, Michail Solovjew, verdanke ich die erste Fühlung mit dem Worte Wladimir Solovjews; meinen vieljährigen Freunden: dem Sohne des Michail Solovjew, dem priesterlichen Dichter Sergej, und dem bekannten Kenner und Ausleger von Solovjew, Dr. Gregor Ratschinski, verdanke ich persönlich viel <...>“<sup>436</sup>

---

<sup>433</sup> Vgl.: Monarchia, S. I - V.

<sup>434</sup> Knies, R.: Erklärung des Verlags. - In: Monarchia, S. XIII.

<sup>435</sup> Willich, Kobylinskij-Ellis, S. 182.

<sup>436</sup> Vgl.: Gedichte von Wladimir Solovjew, S. IX. Michail Solov’ev, der jüngere Bruder von Vladimir Solov’ev, der von der ganzen Familie dem Philosophen vielleicht am nächsten stand. „Der priesterliche Dichter“ Sergej Solov’ev (1885 - 1942), der Neffe von Vladimir Solov’ev, der Dichter, Mystiker und später katholische Priester, Verfasser der hier schon erwähnten Biographie von Vladimir Solov’ev, die für weitere Untersuchungen seines Lebens eine wichtige Rolle gespielt hat. 1931 wurde er verhaftet, in den 30-er Jahren litt er an schwerer psychischer Krankheit. Sergej Solov’ev ist in Kazan’, wohin sein Krankenhaus evakuiert war, im März 1942 gestorben. Zu Sergej Solov’ev s.: Gajdenko, Piama: Ob avtore i ego geroe. - In: Solov’ev, Sergej: Vladimir Solov’ev. Žizn’ i tvorčeskaja evoljucija. - Moskva 1997, S. 382 - 422. Grigorij Račinskij, ein Philosoph und Philosophiehistoriker, Übersetzer mancher französischer Texte Vladimir Solov’evs ins Russische.

Es ist interessant, wie Ellis von einem seiner Verleger wahrgenommen wurde, der im Namen des „Matthias-Grünwald“ Verlages ein Vorwort zu „Monarchia“ schrieb. Einerseits wird die „Authentizität“ Ellis' betont, der mit Solov'evs „nächsten Freunden in enger persönlicher, geistiger Berührung gelebt und so gewissermaßen zur nächsten Umgebung Solowjews gehört hat,“ andererseits ist Ellis für ihn ein „Laientheologe und als solcher russisch-orthodoxen Bekenntnisses,“<sup>437</sup> so daß es dem Verlag notwendig schien, einen „Solowjewkenner des europäischen Westens“ heranzuziehen, welche Rolle Prof. Grivec auch gespielt hat, indem er „Bemerkungen zur Theologie Wladimir Solowjews“ schrieb, die dem Band voranstehen.<sup>438</sup> Auch Ellis selbst schrieb, daß „die Rezeption der Lehre Solowjews im Westen eine grundsätzliche Prüfung durch die präzise Methode der westlichen Theologie“ fordert. So gibt er sich Rechenschaft darüber, daß seine Werke nur das erste Stadium der westlichen, in diesem Falle - der deutschen, Rezeption seien, aber Ellis ist überzeugt, daß sogar er, ein „Laientheologe,“ imstande ist, die Gefahren zumindest zu sehen, die von den Versuchen ausgehen, Solov'evs „Sophie- und Weltseeleauffassung mit den naturphilosophischen und pantheistischen Lehren der westlichen Denker und Dichter zu vermischen,“ was einerseits als unmittelbare Reaktion auf Steiner und die Anthroposophie verstanden werden kann, andererseits gewisse Unterschiede zu den späteren Interpretationen von VI.Szylkarski demonstriert, der gerade die Arbeit mit der „pantheistisch-klingenden Terminologie“<sup>439</sup> besonders schätzte. Es ist Ellis einigermaßen gelungen, sein Ziel zu erreichen, nämlich den russischen Denker im „modernen Europa“ präsent zu machen, wobei die Interpretation Solov'evs durch Ellis äußerst subjektiv und einseitig gewesen ist.

---

<sup>437</sup> Knies, Erklärung des Verlags. - In: Monarchia, S. XIII. (In den 30-er Jahren konvertierte Ellis zum Katholizismus.)

<sup>438</sup> Bemerkungen zur Theologie Wladimir Solowjews von Dr. Franz Grives. - In: Monarchia, S. XV - XXI.

<sup>439</sup> Monarchia, S. 540.

### 3.2.4 Solov'ev und die russischen Schriftsteller und Philosophen in den Werken von Ellis

Das Bild Rußlands in Ellis' Werken über Solov'ev ist zwiespältig: Einerseits preist er das sophiologische Motiv im Werk Solov'evs und P.Florenskijs<sup>440</sup> als ein russisches Thema, er glaubt, daß gerade die Hinwendung zur Sophia die Gewähr für eine Renaissance des christlichen Orients und Rußlands sein könnte.<sup>441</sup> Andererseits aber seien Rußland und der „russische Geist“ nach der Interpretation von Ellis krank. Diese Krankheit betreffe vor allem die Religion und als Folge der Krankheit betrachtet Ellis die herrschende Macht der „jüdisch-mongolischen Satanokratie,“ die die „Verleugnung Solov'evs“ durch viele „christliche Russen“ nur vollendet habe.<sup>442</sup> Diese Leute, so Ellis, entstellen bewußt die Idee der Kirche. So kritisiert er N.Loskij<sup>443</sup>, der über die Organisation der Kirche schrieb, „welche das Prinzip der Kollektivität (sobornost') mit dem monarchistischen Prinzip in sich vereinigt und das in einer Form, welche imstande wäre, jenes Ärgernis zu beseitigen, daß es <...> einen Menschen gebe, der die Präntion hat, ein Nachfolger Jesu Christi auf seinem Throne zu sein.“ Ellis ist der Meinung, daß das mit dem Papsttum überhaupt nichts zu tun hat, sondern nur mit einer Wiederholung gerade jener „starowertzeski Argumente“ eines Chomjakov, eines Danilewski, eines

---

<sup>440</sup> Pavel Florenskij (1882 - 1937) gehört zu den bedeutendsten russischen Denkern des 20. Jahrhunderts. Sein Erbe wird allerdings erst in unseren Tagen systematisch studiert und veröffentlicht (vgl. die russische Ausgabe, die bereits erschienen ist: Florenskij, P.A.: Sočinenija v četyrech tomach. T. 1 - 4. Sostavlenie i obščaja redakcija igumena A.Trubačeva, P.V.Florenskogo, M.Trubačevoj. - Moskva: Mysl' 1994 - 1998. (= Filosofskoe nasledie T. 122, 124, 127, 128). Igumen Andronik Trubačev, der sich heute mit dem Leben und Werk Florenskijs in Rußland intensiv beschäftigt, und S.Polovinkin sind der Meinung, daß das Verständnis der Sophia von Florenskij in der russischen Philosophie eigenen Vorstellung von der Welt als einem durch Gott durchdrungen organischen Ganzen wurzele. Florenskij versuchte in seinen Sophiaspekulationen die Kultdenkmäler (die der Sophia gewidmeten Kirchen und Ikonen, mit der Hl. Schrift und der Tradition in Einklang zu setzen. Sophia war für Florenskij ein „vieldeutiges Symbol, das die Verbindung des ganzen Seins mit Christus“ erklären konnte. 1933 wurde er verhaftet und 1937 erschossen. Vgl.: Igumen Andronik (Trubačev), Polovinkin, S.: Florenskij. - In: Russkaja filosofija. Malyj enciklopedičeskij slovar'. - Moskva: Nauka 1995, S. 553 - 559. Das letzte wichtige Kollektivwerk zu Florenskij: Michael Hagemeister, Nina Kauchtschischwili (Hrsg.): P.A.Florenskij i kul'tura ego vremeni. P.A.Florenskij e la cultura della sua epoca. - Marburg: Blaue Hörner Verlag 1995.

<sup>441</sup> Kobilinski-Ellis, W.Solovjews Weisheits- und Schönheitslehre. - In: Gedichte, S. 95 - 96.

<sup>442</sup> Kobilinski-Ellis, Anmerkungen. - In: Monarchia, S. 543.

<sup>443</sup> Nikolaj Loskij (1870 - 1965), russischer Philosoph, Vertreter des Intuitivismus und Personalismus, wurde von der Alleinheitsmetaphysik Solov'evs stark beeinflusst, Verfasser einer der ausführlichsten „Geschichte der russischen Philosophie“. Die wichtigsten Werke von Loskij: Čuvstvennaja, intellektual'naja i mističeskaja intuicija. - Paris 1938.; History of Russian Philosophy. - London 1952.; Dostoevskij i ego christianskoe miroponimanie. - New York 1953.; Vospominanija. Žizn' i filosofskij put'. Erinnerungen. Lebensweg eines Philosophen. Mit einem Vorwort und Anmerkungen hrsg. v. B.Loskij. - München 1968.

Strachow, die „einmal für immer zu beseitigen die Aufgabe W.Solowjews war.“<sup>444</sup> Ellis reduziert die Ideen der obengenannten Denker zu einem „quantitativen völkischen Begriff,“ was in seinen Augen dazu geführt hat, daß die Idee der „Kollektivität“ nicht zur Idee der Universalität erweitert wurde.<sup>445</sup> So wiederholt Ellis noch einmal seine äußerst subjektive Interpretation der Geschichte des russischen Denkens. Diese Interpretation geht von der direkten Aufeinanderfolge „Čaadaev - Solov'ev“ aus, wobei die Slawophilen nur als ein kaum bedeutendes, von dem Entscheidenden wegführendes und ziemlich primitives Kettenglied in der Geschichte der russischen Philosophie verstanden werden: „Die wahre Auffassung, die sich im Westen in dem alten Spruche „ubi Petrus, ibi Ecclesia“ äußert, ist im Osten nur bei P.Tschaadajew und W.Solowjew zu finden. Tschaadajew war eben der erste Russe, der die Universalität der Kirche nicht auf dem numerischen oder völkisch-kollektiven Prinzip, sondern auf dem Wunder begründete.“<sup>446</sup> Es ist schon in der Tat auf Čaadaev und Solov'ev wie auf zwei Extreme, zwei „Hieroglyphen“ des russischen Denkens verwiesen worden, die ihre untere und obere Grenze bestimmt haben.<sup>447</sup> Mir scheint es aber falsch zu sein, die Annäherung zweier Universalismen aus der „wachsenden Kompromißstimmung (Solov'evs - D.B.) gegenüber den gemäßigten „Westlern“ und aus dem „sich immer mehr öffnenden Abgrund zwischen ihm und den Epigonen der altslawophilen Schule“ abzuleiten. Diese Prozesse haben stattgefunden, aber sie berühren nicht die Grundlagen des Denkens Solov'evs, zu denen natürlich auch die Ideen der frühen Slawophilen gehören. Deshalb erscheint die Charakteristik der Anschauungen der Slawophilen als „spontan-profanen“ Auffassungen, „welche innerlich aus dem halbbewußten, völkisch-mediumalen und grenzenlos-naiven Selbstgefühle <...> entstehen,“<sup>448</sup> mehr als fraglich.

Übrigens sollte diese Charakteristik die um so größere Rolle Solov'evs demonstrieren. Diesem Ziele dient auch der Vergleich des Denkers mit den

---

<sup>444</sup> Kobilinski-Ellis, Anmerkungen, S. 578. Ellis vermischt hier in der ihm eigenen Manier die äußerst einseitig verstandenen Ideen eines der Mitbegründer des Slawophilentums, Alexej Chomjakov (1804 - 1860), der auch von seinen Ideengegnern (A.Herzen) als glänzender Denker anerkannt wurde, die des Philosophen und Naturwissenschaftlers der nächsten Generation, Nikolaj Danilevskij (1822 - 1885), eines der Erfinder der Theorie der „kultur-historischen Typen“ und die des Literaturkritikers und Philosophen, Nikolaj Strachov (1828 - 1896).

<sup>445</sup> Kobilinski-Ellis, Anmerkungen, S. 578.

<sup>446</sup> Ebenda, S. 579.

<sup>447</sup> Boldyr', S., Belkin, D.: Russkaja istoriosofija ot Čaadaeva do VI.Solov'eva. - Dnepropetrovsk 1993. (Diplomarbeit, Maschinenschrift).



russischen Schriftstellern Gogol', Dostoevskij, Tolstoj, deren „Bekenntnisse“ hauptsächlich als *documenta humana* ihre Bedeutung haben, doch „keine Weisheitsworte der gottgesandten Lehrer und Wegweiser sind.“<sup>449</sup> Ellis verläßt leicht den historischen Boden und identifiziert Solov'ev mit dem russischen Katholizismus überhaupt. Er legt die Unvermeidlichkeit der Katholisierung der russischen Elite dar. Ellis überträgt dieses Thema gern in das 20. Jahrhundert: Er schreibt in der Polemik gegen Karsavin<sup>450</sup>, daß nicht nur „die eigentlichen Schüler“ Solov'evs, sondern auch alle späteren bedeutenden russischen Mystiker, Denker und Dichter, die den wohltuenden Einfluß des Meisters empfunden haben (W.Ivanov, Berdjaev, Losskij, Blok), „keine unbedingt prinzipielle Ablehnung der Lehre und des Weges des Katholizismus, sondern vielmehr eine prüfende Kritik anstreben.“<sup>451</sup>

In Ellis' Analyse der russischen Geisteswelt spürt man seine Zerrissenheit und buchstäblich die Bodenlosigkeit, die leichte Aufopferung alter Ideale für die äußerst subjektiv verstandenen neuen, was auch H.Willich betont.<sup>452</sup> Nichtsdestoweniger läßt der Themenkomplex, der von Ellis in der Periode seiner Beschäftigung mit Solov'ev behandelt wurde, auf das Vorhandensein einer starken russischen Veranlagung in seiner eigenen Weltanschauung schließen.

### *3.2.5 Solov'ev und die Idee des „geistigen Rittertums“*

Auch in den Arbeiten Ellis' über Solov'ev kann man kaum Stellen finden, wo er eine Periodisierung des Werkes des Philosophen anbieten würde. Ellis sprach aber zweifellos über die Entwicklung Solov'evs, indem er sich vor allem an die Werke des russischen Philosophen aus den 80-er Jahren hielt. So war Ellis überzeugt, daß es die letzte, die „apokalyptische“ Periode im Werk Solov'evs nicht gegeben habe,

---

<sup>448</sup> Kobilinski-Ellis, L.: W.Solowjew und die „Russischen Orthodoxen.“ - In: *Monarchia*, S. 620.

<sup>449</sup> Ebenda, S. 622.

<sup>450</sup> Lev Karsavin (1882 - 1952), der russische Historiker, Philosoph und Theologe, Verfasser folgender Werke: „*Monašestvo v srednie veka*“ (1912), „*Vvedenie v istoriju: (Teorija istorii)*“ (1920), „*Vostok, Zapad i russkaja ideja*“ (1922), „*Svjatye otcy i učiteli Cerkvi: Raskrytie pravoslavija v ich tvorenijach*“ (1926) u.a. Genauso wie P.Florenskij, S.Bulgakov, S.Frank gehörte er zu den Denkern, die, jeder nach seiner Art, die von Solov'ev angefangene Linie der Metaphysik der All-Einheit in der russischen Philosophie fortgesetzt haben. Sein Leben, dessen Stationen Petersburg, Berlin, Frankreich und Kaunas waren, endete im Stalinistischen Lager.

<sup>451</sup> *Monarchia*, S. 627.

<sup>452</sup> Willich, Kobylynskij-Ellis, S. 133.

denn er habe „nichts an seinem Credo“ von „La Russie...“ geändert. Die „Drei Gespräche“ seien nur eine „vollständige Bestätigung seines Credo.“<sup>453</sup>

L.Kobylynskij-Ellis berührt die Geschichtsphilosophie Solov'evs nur im Lichte ihres prophetischen Elementes. So betont Ellis in der Einführung zu seiner Übersetzung der Arbeit „Über den großen Streit und die christliche Politik“, daß bei Solov'ev „die Darstellung der Geschichte des Gottesreiches sich fast von selbst in die Prognose der Zukunft“ verwandelt habe. Da für Ellis „Der große Streit...“ nur eine „Vorarbeit“, eine Einführung zu Solov'evs „fundamentalen“ theokratischen Werken war, faßte er die Solov'evsche Darstellung des historischen Ganges der Menschheit als eine „Vorstufe <...> des Gottesreiches auf Erden“ auf.<sup>454</sup>

Das Hauptmotiv, das Ellis in der Religionsphilosophie von Solov'ev betonte, war ihr praktischer Charakter. Und das „Credo“ Solov'evs war sein „bedeutendes Wort“ und seine „entscheidende Tat“.<sup>455</sup> Das Wort und die Tat vereinigten sich bei Solov'ev in der Anerkennung des „theokratischen Papsttums“ und des „mystischen Wesens der Kirche“ zu einer „universell-orthodoxen“ Haltung.<sup>456</sup> Ellis kommentiert die Lehre Solov'evs von der Gottmenschheit und betont das „harmonische Gleichgewicht der mystischen und der rationalen Momente“, das der Denker in seiner „orthodox-agnostischen“ Denkweise erreicht habe.<sup>457</sup> Diese Vereinigung habe die Christologie Solov'evs bedingt, in der „der historische Christus von dem Christus, als dem ewigen Gottmenschen, und deshalb auch die Inkarnation Christi von der <...> Menschwerdung“ unterschieden wird.<sup>458</sup> Daraus folge auch der Hauptgedanke der Solov'evschen Theokratie, nämlich die „freie Unterwerfung des menschlichen Prinzips unter das göttliche, dessen vollkommene hypostatische Erfüllung die Gottmenschheit Christi ist.“<sup>459</sup> Und es ist kein Wunder, daß Ellis die ganze theokratische Lehre Solov'evs nicht anders als „die Philosophie des Katholizismus“ nennt. (Monarchia, S.603.)

Ellis schreibt, indem er die „Menschwerdungslehre“ Solov'evs kommentiert, daß sie unter starkem Einfluß Schellings und Böhmes entstanden sei, daß dieser Einfluß aber nur eine Etappe auf dem Weg zur endgültigen, viel harmonischeren Lösung

---

<sup>453</sup> Monarchia, S. 542.

<sup>454</sup> Ebenda, S. 94.

<sup>455</sup> Ebenda, S. 2.

<sup>456</sup> Ebenda, S. 3 - 5.

<sup>457</sup> Ebenda, S. 29.

<sup>458</sup> Ebenda, S. 31.

der Frage im Werk „La Russie...“ bilde.<sup>460</sup> Ellis fragt: „Thomas oder Kant?“, und antwortet: „Solov’ev!“ Wichtig sei nicht nur der Einfluß der „abstrakten Theologie“ und der „abstrakten Philosophie“ auf Solov’ev, sondern auch die positive Umwandlung dieses Einflusses in der Alleinheitslehre, laut der das wahre Wesen der Dinge nur im Lichte der Weisheit „als Alleinheit erkennbar ist.“<sup>461</sup> Das Thema der deutschen Einflüsse bei Solov’ev in der Interpretation von Ellis wird auch von H.Willich behandelt. Sie kritisiert die These Ellis’ über Solov’ev als „Anti-Nietzsche“: „Solowjew hat zwar gegen Nietzsche gefochten, aber nicht immer mit Erfolg und argumentativ überzeugend, und kann deshalb nicht einfach als „Anti-Nietzsche“ bezeichnet werden.“ Eher sollte Ellis, so Willich, auf die enge Verwandtschaft zwischen Schelling und Solov’ev verweisen, was er jedoch nicht getan habe.<sup>462</sup>

Ellis, der vielleicht unter allen Rezipienten die unkritischste Haltung Solov’ev gegenüber hatte, sah in ihm den „religiösen Lehrer und Wegweiser.“<sup>463</sup> Als universelles Genie war er für Ellis auch „der letzte universelle Mensch unserer Zeit.“<sup>464</sup> Es sei ihm gelungen, ein „synthetisches Ideal“ zu verwirklichen, worin der „höchste, unersetzliche Wert seiner Werke“ bestehe.<sup>465</sup> Dabei „verabsolutiert“ Ellis Solov’evs „katholische Grundhaltung“.<sup>466</sup>

---

<sup>459</sup> Monarchia, S. 273.

<sup>460</sup> Ebenda, S. 71.

<sup>461</sup> Ebenda, S. 600.

<sup>462</sup> Willich, Kobyliniskij-Ellis, S. 193 - 194.

<sup>463</sup> Kobilinski-Ellis, W.Solowjew als Lyriker, S. 57.

<sup>464</sup> Monarchia, S. XXIX.

<sup>465</sup> Ebenda, S. 595.

<sup>466</sup> Willich, Kobyliniskij-Ellis, S. 197 - 198.

### 3.3 Die Analyse der Geschichtsphilosophie Solov'evs: Sacke, Koževnikov

#### 3.3.1 Solov'ev im Lichte der Historismusdebatte

Es war das Hauptanliegen der in diesem Kapitel behandelten Autoren, das russische Denken, bzw. dessen wichtigsten Vertreter Vladimir Solov'ev, im Lichte der Historismusdebatte in Deutschland zu zeigen. Es ist bei weitem nicht so gewesen, daß das Thema des „Historismus“ die sehr unterschiedlichen Werke von Sacke und Koževnikov völlig beherrschte. Nein, aber dieses Thema machte den Hintergrund der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Geschichtsphilosophie Solov'evs aus und es bedingte das Interesse für das „russische Geschichtsbewußtsein“ in den deutschen Historiker - Kreisen der Weimarer Zeit.

Die Diskussion über die „Krise des Historismus“ wurde in den 20-er und zu Beginn der 30-er Jahre tatsächlich zu einem „Epochenphänomen“ für die deutsche Geschichtswissenschaft.<sup>467</sup> Die Veröffentlichungen von E.Troeltsch, K.Mannheim und F.Meinecke sorgten für die Intensität und Lebhaftigkeit dieser Debatte.<sup>468</sup> Man hat unter dem Historismus nicht nur den Vorgang einer grundsätzlichen Historisierung des menschlichen Wissens und Denkens verstanden, sondern auch die Einsicht, daß „das Leben und die Wirklichkeit Geschichte sind und nichts anderes als Geschichte.“<sup>469</sup> Bis zu einem gewissen Grade sind die in diesem Kapitel kommentierten Texte ein Zeichen der Unklarheit, die mit dem Terminus „Historismus“ verbunden ist: in den 20-er Jahren wurde tatsächlich über den „Historismus zweiten Grades“ diskutiert.<sup>470</sup> Denn die philosophischen Voraussetzungen der historischen Wissenschaften und ihre Unterschiede von den Methoden und der Arbeitsweise der Naturwissenschaften, das

---

<sup>467</sup> Vgl.: Raulet, Gerard: Strategien des Historismus. - In: Bialas, Wolfgang., Raulet, Gerard (Hrsg.): Die Historismusdebatte in der Weimarer Republik. - Fr. am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Peter Lang 1996, S. 7. (= Schriften zur politischen Kultur der Weimarer Republik. Band 2).

<sup>468</sup> S.: Troeltsch, Ernst: Der Historismus und seine Probleme. - Tübingen: J.G.B. Mohr 1922.; -: Der Historismus und seine Überwindung. - Berlin: Heise 1924.; Mannheim, Karl: Historismus. - In: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 52 (1924), S. 1 - 60.; Meinecke, Friedrich: Ernst Troeltsch und das Problem des Historismus. - Berlin 1923.

<sup>469</sup> Oexle, Otto Gerhard: Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Studien zu Problemgeschichten der Moderne. - Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996, S. 17. (= Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft. Band 116.)

„fachwissenschaftliche Profil“ der Geschichtswissenschaft, wurden schon in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu einem großen Thema.<sup>471</sup> Der „reflexive Historismus“ (H. Ruddies), vor allem eines Ernst Troeltsch, wurde das Ergebnis einer Wandlung zu einer „Etablierung“ des Historismus von einer „skeptisch-relativistischen“ Bedeutung zur „positiven“ Bedeutung als Geschichtsphilosophie. Diese „positive Bedeutung“ sollte darin bestehen, das historische Bewußtsein in die Geschichte so einzuordnen, daß die Erkennbarkeit der Geschichte nicht verfehlt würde. Man wollte also „die Verquickung von Historismus und Relativismus“ überwinden.<sup>472</sup>

### 3.3.2 *Das Leben von Georg Sacke*

In diesem Kapitel wende ich mich vor allem einem Werk zu, das eigentlich eine Ausnahme in der bisherigen deutschen Solov'ev-Forschung ausmacht: Es handelt sich um eine Stimme aus den Reihen der deutschen Geschichtswissenschaft. Diese Stimme gehörte dem 27-jährigen Georg Sacke (1901 - 1945), der 1928 mit einer Dissertation über die Geschichtsphilosophie Solov'evs promovierte, die 1929 veröffentlicht wurde.<sup>473</sup>

Der in Kišinev geborene Osteuropahistoriker habilitierte sich 1932 mit einer Schrift über die Gesetzgebende Kommission Katharinas II., die 1940 erschienen ist.<sup>474</sup> 1933 war Sacke den nationalsozialistischen Verfolgungen ausgesetzt und aus der Osteuropäischen Abteilung des Leipziger Instituts für Kultur- und Universalgeschichte wegen „marxistischer Auffassung historischer Probleme“ und seiner „positiven Einstellung zur Sowjetunion“ entlassen. 1934 kam Sacke nach Sachsenhausen. Der Prozeß gegen ihn endete wegen fehlender Beweise mit einem Freispruch. Danach war Sacke am Hamburgischen Welt-Wirtschafts-Institut als Osteuropareferent tätig. Er hat auch seine wissenschaftliche Tätigkeit fortsetzen

---

<sup>470</sup> Ruddies, Hartmut: „Geschichte durch Geschichte überwinden“. Historismuskonzept und Gegenwartsdeutung bei Ernst Troeltsch. - In: Die Historismusdebatte, S. 204.

<sup>471</sup> Jaeger, Friedrich., Rüsen, Jörn: Geschichte des Historismus. Eine Einführung. - München: Beck 1992, S. 7.

<sup>472</sup> Ruddies, S. 204.

<sup>473</sup> Sacke, Georg: Wladimir Solowjews Geschichtsphilosophie. Ein Beitrag zur Charakteristik der russischen Weltanschauung. - Berlin 1929. (= Quellen und Aufsätze zur russischen Geschichte. Hrsg. v. Karl Stählin, Neunter Band.)

<sup>474</sup> Sacke, Georg: Die Gesetzgebende Kommission Katharinas II. Ein Beitrag zur Geschichte des Absolutismus in Rußland. - Breslau 1940.

können. Im August 1944 wurde Sacke wieder verhaftet. Sein Leben endete im April 1945 im Konzentrationslager Neuengamme.<sup>475</sup>

### 3.3.3 Sacke und die „Sinnggebung der russischen Geschichte“

Sacke betrachtete sich selbst als einen Bahnbrecher, da „die Geschichtsphilosophie Solowjews bisher so gut wie keine Beachtung gefunden“ habe.<sup>476</sup> Die Untersuchungen Sackes wurden auf einem festen Boden vorbereitet. Das war das, was Gerd Voigt die „Sinnggebung der russischen Geschichte“ nennt.<sup>477</sup> Der Verfasser der Monographie „Rußland in der deutschen Geschichtsschreibung 1843 - 1945“ versteht darunter die Entwicklung der Disziplin „Osteuropäische Geschichte“ in Deutschland in der Situation des „idealistischen Historismus“ und seines Sieges über positivistische Ansätze: Die erst danach sich festigende Disziplin Osteuropäische Geschichte fand nicht nur den Historismus als Ensemble von Leitlinien fertig vor, sondern ihn auch an den historischen Forschungs- und Lehrstätten praktiziert. Schließlich war es für die Sinnggebung der russischen Geschichte sehr bedeutungsvoll, daß der eintausendjährige historische Prozeß in diesem Land viele Elemente enthielt, die den Historismus a priori und ohne lange theoretische Beweisführung überzeugend zu demonstrieren schienen.“<sup>478</sup> Eine gewisse Bestätigung in der russischen Geschichte fand die historistische These von der Ablehnung der Idee des ununterbrochenen Fortschrittes, der Bedeutung des sogenannten „Volkscharakters“ und der Rolle der politisch und geistig führenden Persönlichkeiten.

Schon im Vorwort des Herausgebers der „Quellen und Aufsätze zur russischen Geschichte“ Karl Stählin (1865 - 1939) (dem „Berliner Kollegen Friedrich Meineckes“)<sup>479</sup> zum Buch von Sacke sind die wichtigsten Tendenzen dieser

---

<sup>475</sup> Zum Leben und zum wissenschaftlichen Weg Sackes s.: Unger, Manfred: Georg Sacke (1901 - 1945). - In: Bedeutende Gelehrte in Leipzig. Bd. 1. - Leipzig 1965, S. 239 - 242.; Geyer, Dietrich: Georg Sacke. - In: Deutsche Historiker. Band V. (1972), S. 117 - 129.; Zeil, Wilhelm: Das wissenschaftliche Weg Georg Sackes und seine Bedeutung für die Slavistik. - In: Letopis B., 30 (1983), H.2, S. 125 - 136.

<sup>476</sup> Sacke, Solowjews Geschichtsphilosophie, S. XIII.

<sup>477</sup> Voigt, Gerd: Rußland in der deutschen Geschichtsschreibung 1843 - 1945. - Berlin: Akad. Verlag 1994, S. 219. (= Quellen und Studien zur Geschichte Osteuropas, Bd. 30).

<sup>478</sup> Ebenda, S. 223 - 224.

<sup>479</sup> Geyer, Dietrich: Georg Sacke, S. 119. Karl Stählin, dessen Fachgebiet fast die ganze Weltgeschichte, die „Universalgeschichte“ war, beschäftigte sich seit 1907 - 1910 mit der russischen Geschichte. Er las an der Universität Heidelberg 1907 den Kurs „Russische Geschichte, vornehmlich der neueren Zeit“, reiste 1910 nach Moskau, um in den Archiven Material zur russischen Geschichte zu sammeln, hielt 1913 - 1914 die „Übungen

„Sinnggebung“ bemerkbar: „Ein <...>Wanderer ging er (Solov'ev - D.B.) durch seine Zeit, vor manchen Heiligtümern kniend, die Ewigkeit suchend. Mit typisch russischen Zügen erscheint er uns letzten Endes als der große Prophet des Unterganges seiner Welt. Ob auch der unsrigen?“<sup>480</sup> Das Motiv der geistigen Wanderschaft Solov'evs ist nicht besonders neu: Wir finden es z.B. schon bei den Anthroposophen. Wichtig ist in diesem Fall die Betonung der „typisch russischen Züge“ Solov'evs und eine Art „wissenschaftliche Apokalyptik“ von Karl Stählin. Hier war sie nicht nur eine „verbale Mode“ (Voigt), sondern bedeutete eher den Versuch, in der russischen Geschichte, vor allem der Geistesgeschichte, „das Andere“ zu sehen. Das war aber nicht nur die Feststellung der Besonderheiten einer fremden Kultur. Die Suche nach dem „Sinn“ der russischen Geschichte schien die wichtigsten Prinzipien des Historismus „a priori und ohne lange theoretische Beweisführung überzeugend zu demonstrieren.“<sup>481</sup>

Die russische Geschichte erschien zu dieser Zeit als ein glückliches Feld für die Untersuchungen der Geschichtsphilosophie. „Die Funktion der Sinnggebung war es gerade, universalgeschichtliche Einordnungen sowie nationale Inhaltsbestimmungen der russischen Geschichte umgehen zu können und andererseits Besonderheiten zu benennen, die jeweils als Wesensgehalt der russischen Geschichte gelten konnten.“<sup>482</sup> Von diesen Prinzipien ging Friedrich Braun (1862 - 1942)<sup>483</sup> aus, aus

---

zur russischen Kulturgeschichte“ ab. 1913 veröffentlichte er eine Arbeit mit dem „enthusiastischen Titel“ (G.Voigt) „Über Rußland, die russische Kunst und den großen Dichter der russischen Erde“. Dem „emotional-kunstwissenschaftlichen“ Verständnis Rußlands aus den Jahren 1910/13 folgte die „annexionistisch-kontrrevolutionäre“ Phase (Voigt), während der Stählin z.B. seinen Aufsatz „Rußland“ (1918) veröffentlichte. Während seiner Berliner Tätigkeit von 1920 bis 1933 las er über alle Phasen der russischen Geschichte, wobei ihn unter anderem die geistesgeschichtlichen Interpretationen der aktuellen Ereignisse der russischen Geschichte beschäftigten. Zu seinem Bekanntenkreis gehörte auch Fedor Stepun, der zu dieser Zeit an der Technischen Hochschule Dresden tätig war. Stählin schrieb und veröffentlichte während dieser Zeit u.a. solche Aufsätze wie „Rußland und Europa“ (1925), „Rußland und wir“ (1927). Zu Stählin vgl. das Kapitel „Karl Stählin (1865 - 1939)“ im Buch von G.Voigt, S. 160 - 182.

<sup>480</sup> Stählin, Karl: Vorwort des Herausgebers. - In: Sacke, Solowjews Geschichtsphilosophie, S. XII.

<sup>481</sup> Voigt, Rußland in der deutschen Geschichtsschreibung, S. 224.

<sup>482</sup> Ebenda, S. 225.

<sup>483</sup> Braun stammte aus einer evangelisch-lutherischen Familie, deren Vorfahren Mitte des 18. Jahrhunderts vom Rhein nach Petersburg kamen. Braun war 58 Jahre alt, als er nach Deutschland übersiedelte. In Rußland beschäftigte er sich mit den Fragen der slawisch-gotischen Beziehungen und der Quellenkunde Rußlands. Er arbeitete mit der Sowjetmacht als loyaler Intellektueller zusammen. Seine Übersiedlung nach Deutschland hatte zunächst ein konkretes wissenschaftliches Ziel: Im Auftrag der Universität Petrograd und der Akademie der Wissenschaften sollte er bestimmte deutsche wissenschaftliche Literatur bibliographisch erfassen. Er blieb allerdings in Deutschland und bekam in Leipzig eine Professur für osteuropäische Geschichte. 1923 - 1925 war er zusammen mit A.Belyj, M.Gor'kij, V.Chodasevič Mitherausgeber der Zeitschrift „Beseda“, in der er auch seine Aufsätze veröffentlichte. Braun verstand sich als Mittler zwischen der russischen und deutschen Kultur. Hier sind folgende Schriften Brauns zu erwähnen: „Über die russische Intelligenz“ (1927), „Rußland und die Deutschen in alter Zeit“ (1925), Systematische Bibliographie der wissenschaftlichen Literatur Deutschlands für

dessen Kreis in Leipzig Sacke hervorging. Hier wurde vor allem russische Kultur- und Geistesgeschichte untersucht. G.Sacke kann aber mit seiner Weltanschauung und seiner späteren Ideenentwicklung nicht als typischer Repräsentant dieses Kreises gelten.<sup>484</sup> Andererseits herrschte im Leipziger Institut für Kultur- und Universalgeschichte (Leiter: Walter Goetz) im Unterschied zur deutschnationalen Stimmung der „Deutschen Gesellschaft zum Studium Osteuropas“, eine liberale Atmosphäre, und Sacke hat hier „Fuß gefaßt“ und in Braun, bei dem er über Solov’ev promovierte, „einen anregenden Mentor gefunden“.<sup>485</sup>

### *3.3.4 Solov’ev und die russische Geschichtsphilosophie in der Interpretation von Sacke*

Schon am Anfang seiner Arbeit demonstriert Sacke, daß die Prinzipien der Geistesgeschichte mit ihrer Reaktion auf den Positivismus ihm nicht ganz fremd sind. So erklärt er die „auffallende Verkennung“ der Geschichtsphilosophie Solov’evs damit, daß sie „einem positivistisch eingestellten Forscher oder Denker allzu metaphysisch und theologisch ist.“ Bei den Fachhistorikern kann also die Begriffsbildung Solov’evs keinen Beifall finden. Suchten die Historiker „die Welt der Geschichte vor der Theologie Solowjews zu schützen“, so wollten die Theologen „ihren Gott vor seiner Geschichtsphilosophie retten.“<sup>486</sup> Die Situation werde dadurch verschärft, daß Solov’ev bis jetzt „für die meisten Forscher überhaupt kein Gegenstand einer historischen Untersuchung sein konnte.“ Dies war aber eine gute Ausgangsposition für Sacke, für den Solov’ev nicht wie für manche seiner Zeitgenossen ein „noch immer einflußreiches Subjekt“ war, sondern schon ein „historisches Objekt.“<sup>487</sup> Sacke betont also in erster Linie: Es ist soweit, Solov’ev kann jetzt wissenschaftlich erforscht werden. G.Sacke war einer der ersten in der deutschen Solov’ev-Forschung, der eine gewisse „Unzulänglichkeit“ der

---

die Jahre von 1914 - 1921, Bd. 1 - 4 (1922 - 1924). Die Information zu Braun und die genauen bibliographischen Angaben seiner Werke s.: Voigt, S. 209 - 211, 422. Über Brauns quellenkundliche Tätigkeit s.: Sverdlov, M.B.: F.A.Braun - issledovatel’ skandinavskich istočnikov po istorii drevnej Rusi. - In: Skandinavskij sbornik 21 (1976), S. 221 - 225.

<sup>484</sup> Sacke wurde später Marxist und als solcher war er „in der deutschen Rußlandforschung eine einsame Erscheinung“. (D.Geyer: Georg Sacke, S. 118.)

<sup>485</sup> Geyer, Sacke, S. 119.

<sup>486</sup> Sacke, Solowjews Geschichtsphilosophie, S. XIII.

<sup>487</sup> Ebenda, S. XIV.



anthroposophischen Übersetzung Solov'evs erkannt hat. Er ging in seiner Untersuchung von dem russischen Original aus.

Der Historiker sieht sich in der Reihe derjenigen, die sich mit der Frage beschäftigt haben, „ob die Russen ein philosophisch begabtes Volk seien.“<sup>488</sup> Sacke will diese Frage kaum beantworten, sondern im Geiste des „Historismus“ aus der russischen intellektuellen Geschichte Zeugnisse ihrer Originalität herausuchen. Und eines der wichtigsten Zeugnisse ist für ihn die Tatsache, daß sich der „russische Geist“ eher in der Sphäre der Geschichte als in der der Philosophie geäußert hat. Dem „russischen Historismus des 19. Jahrhunderts“ sei aber die Begegnung mit Europa garantiert gewesen, da er „in die Zeit der intensiven Beschäftigung mit geschichtsphilosophischen Problemen in Westeuropa“ gefallen sei.<sup>489</sup> Wenn man Sacke folgt, so ist der Name das einzige, was die beiden „Historismen“ verbindet. Denn als Hauptmerkmal des jeweiligen „Historismus“ betrachtet Sacke „den historischen Boden“, auf dem der Historismus entsteht. Der russische und der westeuropäische Historismus seien nicht „ohne den ihnen eigenen historischen Boden“ zu verstehen.

Das Problem der Geschichte als Wissenschaft war den russischen Denkern, so Sacke, durchaus fremd. Nach Sacke war der russische „Historismus“ wesentlich einfacher als der westeuropäische, „er hat aber dafür noch die jugendliche Frische, die für eine Weiterentwicklung fördernd sein kann.“<sup>490</sup> Sacke ist überzeugt, daß gerade in der russischen Geistesgeschichte die Verbindung des philosophischen Gedankens mit der allgemeinen Kulturentwicklung deutlich zutage tritt. So heißt das Motto Sackes: Weg von den rein philosophischen Fragen, hin zu der „lebendigen“ Geschichtsphilosophie, die den „Ausgang“ des russischen Denkens ausmacht.

Das Verständnis der Geschichtsphilosophie als eines „vollberechtigten“ Gliedes des historischen Prozesses in Rußland bietet Sacke die Gelegenheit, manche Stereotypen oder Vorurteile zu vermeiden. Er sucht und findet in der Geschichte des russischen Denkens eine gewisse Kontinuität, die er mit dem zu vereinigen sucht, was er selbst die „synthetische Betrachtungsweise“ nennt.<sup>491</sup> Er stellt diese der in der russischen Geistesgeschichte bisher vorherrschenden „analytischen“

---

<sup>488</sup> Sacke, Solowjews Geschichtsphilosophie, S. 1.

<sup>489</sup> Ebenda, S. 3.

<sup>490</sup> Ebenda, S. 5.

<sup>491</sup> Ebenda, S. 9.

gegenüber. Die letztere führe oft zu erzwungenen irrationalen Schlüssen, wenn z.B. von der „Auferstehung des Slawophilentums“ gesprochen wird, das „nie gestorben war.“ Bei einer solchen Vorgehensweise bestehe die Gefahr, „daß größere <...> in der Hauptsache homogene Weltanschauungsgruppen gesprengt werden, so daß für die Geschichte bloß kleinere Kreise, ja, einzelne Individuen übrig bleiben.“<sup>492</sup> Man braucht, so Sacke, keine Angst zu haben, die neuen intellektuellen Gruppen, z.B. die „Eurasier“, „Slawophile“ zu nennen, denn es gibt „alte“ Slawophile, die viel älter sind als die „klassischen“ Westler und Slawophile. Diese Begriffe seien fast zu den Paradigmen der russischen Geschichte geworden und dürfen deshalb in die Reihe der allgemeinen historischen Begriffe wie „Gotik“, „Romantik“, „Aufklärung“ gestellt werden und für die Geschichte anderer Völker von Nutzen sein.<sup>493</sup> So sind die geschichtsphilosophischen Konstruktionen bei Sacke durch die empirische Geschichte gerechtfertigt. Und andererseits bekommt die „natürliche“ empirische Geschichte durch die geschichtsphilosophischen Reflexionen ihren Sinn: „Darin liegt vielleicht auch zum Teil der wissenschaftliche Wert der russischen Geschichte, daß sie die Bildung besonderer Begriffe notwendig macht, die, auf die außerrussische Geschichte angewandt, zu interessanten Ergebnissen führen kann.“<sup>494</sup> Außerdem sei der russische Geist, von den Slawophilen formiert, vor allem zukunftsorientiert. Diese Orientierung befreie aber nicht von der moralischen Verantwortlichkeit vor der Geschichte: Was den „griechischen Slawophilen“ erlaubt war, nämlich „die ganze nichtgriechische Welt mit einem gewissem Recht als barbarische anzusehen“, war viel schwieriger für die russischen, die die „Sache des kulturell rückständigen Rußlands gegen den hoch kultivierten Westen zu verteidigen“ suchten.<sup>495</sup> Diese Frage nach dem historischen Recht sei von Solov'ev sehr bewußt wahrgenommen worden. Vor sich hatte er die lange, oft paradoxe Geschichte des russischen Denkens, worin es z.B. einen A. Herzen gab, „welcher eine tiefgehende Enttäuschung nach 1848 erlebte und zum russischen Messianismus bekehrt wurde. Nicht umsonst gehörte er später zu den Lieblingsschriftstellern eines Mannes wie K. Leontjew.“<sup>496</sup> Demgegenüber bedeutete Solov'ev mit seinem Werk einen

---

<sup>492</sup> Sacke, Solov'evs Geschichtsphilosophie, S. 10. Hier (wie überhaupt oft in seiner Arbeit) identifiziert Sacke die „Geschichte“ mit der „Geistesgeschichte“.

<sup>493</sup> Ebenda, S. 10 - 11. Sacke erinnert daran, daß Strachow E. Renan den „französischen Slawophilen“ nannte.

<sup>494</sup> Ebenda, S. 11.

<sup>495</sup> Ebenda.

<sup>496</sup> Ebenda, S. 15.

Fortschritt des russischen Geistes. Seine Ideenwelt war breiter als die der Westler oder der Slawophilen. Das läßt sich besonders am Beispiel seiner Geschichtsphilosophie demonstrieren.

Der Gegenstand der Geschichtsphilosophie Solov'evs, meint Sacke, ist weder die Geschichte eines Volkes noch die der ganzen Menschheit. Es ist vielmehr das „Schicksal des Universums“. Sacke betont das, um seine nächste ideengeschichtliche These durchzuführen: Solov'ev gehöre neben Dostoevskij, Tolstoj, Michajlovskij, und „vielen Sozialisten, deren Zahl Legion ist“, zu einer Generation, die durch ihren Drang zu einer „mehr oder weniger umfassenden Synthese“ gekennzeichnet ist.<sup>497</sup> Dieses Streben ließ Solov'ev die Einseitigkeiten der „russischen Weltanschauung“ in seinem System überwinden. Der „Drang nach Synthese“ bedeutete auch den Weggang aus einer Studierstube eines Stubengelehrten zu den Fragen „des Lebens und der Geschichte“.<sup>498</sup> Solov'ev wird von Sacke als ein Denker dargestellt, der eine „historische“, „objektive“ Ethik erarbeitet hat. Diese Apologie der Ethik bei einem Historiker, der die Geschichtsphilosophie eines Denkers analysiert, ist bemerkenswert. Aus den Überlegungen Sackes folgt allerdings der Schluß: „Das geschichtsphilosophische Problem des Guten“ bildet den Hintergrund der Schriften Solov'evs. Hinter diesem Thema treten die logischen Probleme „weit zurück“, und „deshalb muß die Geschichtsphilosophie als das Hauptproblem der Philosophie Solov'evs betrachtet werden.“<sup>499</sup> Auf der anderen Seite ist Solov'ev für Sacke deshalb so wichtig, weil er, der ausgebildete Philosoph, der in seinen Jugendjahren einen starken Einfluß westeuropäischer Denker erlebt hat, doch „zuerst sozusagen instinktiv, später aber ganz bewußt die Geschichte als das traditionelle und von der ganzen historischen Situation Rußland aufgedrungene Problem“ erkannt hat.<sup>500</sup>

Sacke behandelt auch das Problem der Periodisierung des Werkes von Solov'ev. Er findet in der Entwicklung des russischen Philosophen drei wichtige Perioden: 1) die abstrakt-philosophische Periode, mit dem Jahr 1872 (als die „Kritik der abstrakten Prinzipien“ druckfertig war) als Grenze. Man sieht in dieser Periode, daß der „Verfasser noch nicht Herr seines Stoffes ist und sich noch nicht vom Banne

---

<sup>497</sup> Sacke, Solowjews Geschichtsphilosophie, S. 20.

<sup>498</sup> Ebenda, S. 23.

<sup>499</sup> Ebenda, S. 24.

<sup>500</sup> Ebenda.

aller von ihm gelesenen Bücher befreit hat.“<sup>501</sup> 2) Die zweite Periode, die bis Mitte der 90-er Jahre dauert, bezeichnet Sacke als die „kirchlich-theologische“. Der Einfluß der westeuropäischen Philosophie tritt jetzt zurück, Solov’ev wendet sich den kirchlichen Fragen und Problemen zu. Dazu gehören natürlich seine Sympathien für den römischen Katholizismus. 3) Die dritte Periode nennt Sacke die „apokalyptische Periode“. Solov’ev beschäftigt sich mit der Apokalypse, „wobei sein Glaube an das in nicht allzu ferner Zukunft kommende Ende der Welt immer festere Formen gewinnt“ und in den „Drei Gesprächen“ seinen Höhepunkt erreicht.<sup>502</sup> Gerade gegen diese „apokalyptische“ Periode bei Solov’ev sprach sich später L.Müller aus, u.a. in der Polemik gegen Sacke.

### *3.3.5 Die ethischen Konstruktionen in der Weltanschauung eines Historikers. Kritik des Utopismus Solov’evs*

Manchmal ist Sacke kritisch in Bezug auf Solov’ev: Hier spielt wiederum das Thema der Wahrnehmung ethischer Konstruktionen durch einen Historiker eine maßgebende Rolle. Solov’ev kennt, so Sacke, die „Heterogonie der Zwecke“ noch nicht, die man oft im historischen Leben der Völker beobachten kann, und deshalb entwirft er ein utopisches Bild der zukünftigen „normalen Gesellschaft“. Diese Utopie ist sozusagen die pseudowissenschaftliche Schattenseite der Anwendung des sittlichen Prinzips auf die gegenwärtige Gesellschaft. Durch seine Utopie stellt sich Solov’ev in die Reihe der „in jener Zeit so zahlreichen sozialen Baumeister.“<sup>503</sup> Solov’ev war gleich Marx bereit, die Dialektik „zur Gestaltung der Zukunft zu verwerten.“<sup>504</sup> Da beim frühen Solov’ev alles dieser Idee untergeordnet sei, meint Sacke, führe es oft zur ungleichmäßigen Verteilung der historischen Rollen zwischen den Völkern. Mit anderen Worten, Solov’ev benutze folgendes Schema: „Die Verschmolzenheit in der Antike - Die Differenziertheit in der westeuropäischen Geschichte - Künftige Synthese, die vom russischen Volke verwirklicht wird.“<sup>505</sup> Dieses Schema ist natürlich von einem Historiker leicht zu negieren. Jedenfalls hat Sacke recht, wenn er schreibt, daß bei Solov’ev „ein Mangel an historischer

---

<sup>501</sup> Sacke, Solowjews Geschichtsphilosophie, S. 27.

<sup>502</sup> Ebenda, S. 28 - 29.

<sup>503</sup> Ebenda, S. 39 - 40.

<sup>504</sup> Ebenda, S. 42.

<sup>505</sup> Ebenda, S. 46 - 47.

Perspektive“ zu beobachten sei, wenn „die inhaltsreicheren, zeitlich oder räumlich ferneren historischen Erscheinungen den inhaltsärmeren, aber näheren gleichgestellt werden.“<sup>506</sup> Das bedeutet, daß Sacke die Solov’evschen Vorwürfe an Nikolaj Danilevskij<sup>507</sup> dem Philosophen selbst zurückgibt. Außerdem sei die Stufe der freien Synthese eine reine Utopie, „die zu verwirklichen weder das russische noch irgend ein anderes Volk jemals imstande sein wird.“<sup>508</sup> Man könnte sagen, daß sich Solov’ev in den Augen von Sacke von einer Utopie zu einer anderen entwickelte. Denn in der dritten Periode wird bei dem Philosophen der Mensch „zu einem willenlosen Wesen herabgesetzt“, und Völker betreten die Bühne. Hier gehe es bei weitem nicht nur um das russische Volk: „Durch das unmittelbare Eingreifen Gottes werden nun verschiedene Elemente des Absoluten den einzelnen Völkern offenbart, und so wird der historische Prozeß eine Offenbarungsgeschichte.“<sup>509</sup> Indem Sacke über die zweite und die dritte Periode der Geschichtsphilosophie Solov’evs berichtet, versucht er, die Grenzen des christlichen Denkens festzustellen: Laut diesem Denken ist „das Ziel von Gott“, die Mittel aber sind „von der Erde.“ Solov’ev glaubt, damit „das Prinzip der Willensfreiheit <...> nicht verletzt zu haben, was ihm freilich ebenso wenig wie vielen anderen christlichen Denkern gelungen ist.“<sup>510</sup> Diesem Prinzip, dieser Suche nach einer Harmonie blieb Solov’ev, so Sacke, nicht treu - seine Weltanschauung letzter Periode sei fatalistischer geworden. Diese Fatalisierung habe mit ganzer Klarheit seine Schwächen gezeigt. Sie lagen vor allem in der Unmöglichkeit der Verwirklichung seiner geschichtsphilosophischen Vorschläge. Zusammen mit der Unmöglichkeit ihrer Realisierung wuchs auch die

---

<sup>506</sup> Sacke, Solowjews Geschichtsphilosophie, S. 46.

<sup>507</sup> Zur Polemik Solov’evs gegen die Theorie der kultur-historischen Typen von N.Danilevskij (1822 - 1885) s. die 1994 an der Universität Dnepropetrovsk verfertigte Dissertation von Michail Rudnev: Rudnev, M.: *Filosofsko-istoričeskaja koncepcija N.Ja.Danilevskogo v ocenkach sovremennikov*. - Dnepropetrovsk 1994. (Maschinenschrift). Veröffentlicht wurde das Autoreferat der Dissertation (auf Ukrainisch): Rudnev, M.: *Filosofs’ko-istoryčna koncepcija M.Ja.Danylevs’kogo v ocinkach sučasnykiv. Avtoreferat dysertacii na zdobuttja naukovogo stupenja kandydata istoryčnych nauk*. - Dnipropetrovs’k 1994. Michail Rudnev betrachtet die Position Solov’evs in der Polemik gegen Danilevskij als eine Art Synthese der kritischen Äußerungen der Gegner der Theorie. Solov’ev sei in der Polemik gegen Danilevskij von zwei Voraussetzungen ausgegangen: von der „theologisch-ethischen“ und von der „konkret-wissenschaftlichen“. Rudnev studiert die entsprechenden Texte Solov’evs (in erster Linie die Artikel aus dem zweiten Teil der „Nationalen Frage in Rußland“ (1891) der chronologischen Reihe nach, und zeigt, daß Solov’ev immer mehr von der Polemik geführt wurde und immer mehr den Gegenstand der Polemik aus dem Auge verlor. Er konzentrierte sich, so Rudnev, auf sein polemische Bild des „aggressiven Nationalismus“, das, nach der Meinung des Verfassers der Dissertation über Danilevskij, kaum dem eigentlichen Inhalt des Buches „Rußland und Europa“ entsprach. Vgl.: Rudnev, Autoreferat der Dissertation, S. 13 - 14.

<sup>508</sup> Sacke, Solowjews Geschichtsphilosophie, S. 47.

<sup>509</sup> Ebenda, S. 62.

<sup>510</sup> Ebenda, S. 90.

utopische „Füllung“ der Begriffe Solov’evs (z.B. wurde die „normale Gesellschaft“ in eine „Theokratie“ verwandelt), die später zu einem apokalyptischen Finale führte. Dieses Finale war für ihn persönlich so tragisch, daß er, „ein Mensch des Kampfes und der Tat, zum Schluß einen gewissen Quietismus predigte.“<sup>511</sup> Diese Untergangsstimmung und überhaupt die letzte Entwicklungsperiode Solov’evs findet Sacke am interessantesten in seinem Leben und Werk, und er nennt sie „die Periode des Zusammenbruches“.

### 3.3.6 Die deutschen Einflüsse auf Solov’ev

Georg Sacke verfolgt die deutschen Einflüsse auf Solov’ev durch das ganze Leben des russischen Denkers. Sacke ist erstaunt, „mit welcher Sicherheit manche Russen aus den kompliziertesten Konstruktionen eines Schelling und Hegel gerade das sich anzueignen wissen, was ihnen tatsächlich von Nutzen sein kann“, wobei ganze Lehrgebäuden und einzelne Werke „anerkannter Autoritäten überhaupt nicht beachtet wurden.“<sup>512</sup> Sacke war einer der ersten in Deutschland, der auf die Verbindung der Philosophie Solov’evs mit der Schellings verwiesen hat.<sup>513</sup> Schelling ist in der Interpretation von Sacke überhaupt derjeniger Philosoph, dessen Werk den Westen mit dem Osten verbinden kann. Schon bei Sacke kommt das Motiv der Nichterwähnung Schellings bei den Slawophilen und bei Solov’ev vor, was nur eine Tatsache zum Grund hatte: Schelling paßte nicht in das slawophile Schema der Entwicklung des menschlichen Denkens (vom „Westen“ durfte ja nichts Positives ausgehen).<sup>514</sup> Interessant findet Sacke noch einen Umstand, nämlich daß der junge Solov’ev sich gerade in jener Zeit der Schellingschen Philosophie zuwandte, als sie in Deutschland vergessen wurde, und daß gerade die Werke Schellings, die in Deutschland kaum Aufmerksamkeit fanden, wie „Philosophie und Religion“, „Philosophie der Mythologie und Offenbarung“, in Rußland „mit größter Bewunderung gelesen wurden.“<sup>515</sup> Auch in seinen geschichtsphilosophischen Ansichten blieb Solov’ev ein Schellingianer: Die Zweckmäßigkeit des historischen Prozesses spielte für ihn immer eine entscheidende Rolle. Erst in den achtziger

---

<sup>511</sup> Sacke, Solowjews Geschichtsphilosophie, S. 106.

<sup>512</sup> Ebenda, S. 6.

<sup>513</sup> Das hat eigentlich schon Stepun getan, aber bei weitem nicht so klar wie Sacke.

<sup>514</sup> Sacke, Solowjews Geschichtsphilosophie, S. 33.

<sup>515</sup> Ebenda, S. 34.

Jahren, meint Sacke, bekommt der Hegelsche Begriff der dialektischen Entwicklung eine Bedeutung im Werk Solov'evs, „freilich in einem Sinne, der Hegels Geschichtsbetrachtung ganz fern liegt.“<sup>516</sup>

Es ist überhaupt eines der Ziele Sackes, Solov'ev von Hegel zu trennen und ihn vielleicht nur mit den „westeuropäischen Hegelianern“ zu vergleichen: Die Dialektik Solov'evs gehe über die Vergangenheit und Gegenwart hinaus und erweitert sich auf die Zukunft eher im Sinne des frühen Marx. „Hegel dagegen will die Geschichte nur begreifen, nicht aber konstruieren oder ihren zukünftigen Verlauf voraussehen. Er bleibt immer auf dem Boden des Gewesenen; „unsere Zeit“ ist ihm dementsprechend „das letzte Stadium der Geschichte“, und zwar meint er natürlich nicht das letzte Stadium des realen historischen Prozesses, wie Solowjew <...>, sondern nur seine letzte Stufe, die noch in den Rahmen der Geschichte als Wissenschaft fällt.“<sup>517</sup> Das Motiv der Umgestaltung der Ausgangsideen kommt auch bei dem Vergleich Solov'evs mit Schelling vor: So sieht Sacke die Idee der „Weltseele“, die „zweifellos von Schelling“ stammt, von Solov'ev aber „in sehr eigentümlicher Weise“, nämlich als die „ideelle ewige Menschheit“ aufgefaßt wird.

### *3.3.7 Die Auseinandersetzung Sackes mit der vorherigen Rezeption Solov'evs*

In noch einem Punkt ist Sacke ein Bahnbrecher gewesen: In seinem Solov'ev-Werk findet sich praktisch die erste mehr oder weniger ausführliche Auseinandersetzung mit der vorherigen Tradition der Solov'ev-Forschung sowohl in Rußland als auch in Deutschland. Letztendlich möchte er durch sein ganzes Buch S.Bulgakov widersprechen, der der Meinung war, daß die Ideen der Geschichtsphilosophie von Solov'ev kaum berührt worden seien.<sup>518</sup> Sacke reagiert sehr kritisch auch auf die anthroposophische Ausgabe von Solov'evs Hauptwerken, deren Übersetzungen er oft für „unzuverlässig“ hielt. Ihm waren überhaupt die „authentischen“ Stimmen der jüngeren russischen Zeitgenossen Solov'evs wichtig (wie z.B. der Hinweis Stepuns auf die enge Beziehung zwischen der Romantik und dem Slawophilentum).<sup>519</sup>

---

<sup>516</sup> Sacke, Solowjews Geschichtsphilosophie, S. 37.

<sup>517</sup> Ebenda, S. 41.

<sup>518</sup> Ebenda, S. XV.

<sup>519</sup> Ebenda, S. 3.

Ich habe schon früher einen der Schlüsselgedanken Sackes erwähnt, daß nämlich die Ethik Solov'evs „eine historische, objektive Ethik“ sei. Hier ist er anderer Meinung als Masaryk, dessen Vorwurf gegen Solov'ev, daß er, „ein überzeugter Christ, keine philosophisch fundierte christliche Ethik gegeben habe“, Sacke für „ganz unbegründet“ hielt: Wenn man Solov'ev verstehen will, so muß man davon ausgehen, daß er „den Kern der Lehre Christi nicht in einzelnen ethischen „Normen“ sieht, „wie es Masaryk gern haben möchte, sondern in seiner Lehre von sich selbst als einem Sohne Gottes, der in einem bestimmten historischen Augenblick <...> Fleisch geworden ist.“<sup>520</sup> Sacke ist also der historische Charakter des Christentums Solov'evs wichtig. Andererseits ist er mit Masaryk einig, wenn er über einen „ausgesprochen aristokratischen Charakter“ der Erkenntnistheorie Solov'evs spricht: „Wenn die mystische Erkenntnis früher jedem einzelnen Menschen... eigen war, so schränkt er (Solov'ev - D.B.) nun die Fähigkeit dazu auf wenige Individuen ein.“<sup>521</sup> Auch die Elemente der Selbstpolemik im Spätwerk Solov'evs findet Sacke gemeinsam mit Masaryk (z.B. in Solov'evs Bild des Antichrist).

So oder so war Solov'ev für Sacke ein psychologisch verwandter Typ des Denkers. Das folgt aus dem Vergleich Solov'evs mit Čaadaev, in dem der zweite als ein „vorsichtiger, zurückgezogener Mensch“ dargestellt wird, „der sich von einem Gendarmeriegeneral für das ganze Leben einschüchtern läßt“, der erste aber als ein „leidenschaftlicher Kämpfer für die ihm heilige Sache“ erscheint, „der sich nicht scheut, seine ganze Existenz aufs Spiel zu setzen, sobald es gilt, aus seiner Lehre alle Konsequenzen zu ziehen.“<sup>522</sup>

Man könnte sogar sagen, daß die letzte Charakteristik auch auf Georg Sacke zutrifft, der „ein seltsames Beispiel dafür gab, wie historisches Interesse und politische Überzeugung sich zu einer Einheit glaubhaft verbinden können“, und der diese Einheit „in deutschen Gefängnissen und schließlich mit seinem Tod zu bezeugen hatte“<sup>523</sup>

---

<sup>520</sup> Sacke, Solowjews Geschichtsphilosophie, S. 23.

<sup>521</sup> Ebenda, S. 31.

<sup>522</sup> Ebenda, S. 122.

<sup>523</sup> Geyer, Sacke, S. 127. Bis auf die wenigen Ausnahmen hat Georg Sacke bis heute „weder in seinen wissenschaftlichen Verdiensten noch seinem tragischen persönlichen Schicksal Würdigung oder Anerkennung gefunden.“ (Gabriele Camphausen: Die wissenschaftliche historische Rußlandforschung im Dritten Reich 1933 - 1945. - Frankfurt am Main, Bern, New York, Paris: Peter Lang 1990, S. 162. (= Europäische Hochschulschriften. Reihe III. Geschichte und ihre Hilfswissenschaften, Bd. 418.))



### 3.3.8 Die Etappen des Lebens von A.Koževnikov (Kojève)

Meinte der deutsche Historiker Sacke, daß Vladimir Solov'ev noch gar nicht zum Objekt der historischen Untersuchung geworden sei, was seine wirklich wissenschaftliche Rezeption noch nicht erlaube, so dachte der russische Schriftsteller und Philosoph Alexander Koževnikov (1902 - 1968), daß Solov'ev nur als Russe, d.h. als ein „Anderer“ für Europa interessant sein könnte, aber nicht von allgemeinem Interesse sei.

Koževnikov selbst, der später unter dem Namen Alexandre Kojève bekannt wurde, war eine interessante, fast möchte man sagen eine extravagante Persönlichkeit, deren Bedeutung als eines Philosophen „des Geschichtsendes“ erst in den heutigen Tagen entdeckt wird.<sup>524</sup> Sohn einer der reichsten russischen Familie, Neffe des berühmten Malers Vasilij Kandinskij, wurde Koževnikov 1919 als Schwarzmarkthändler in Moskau verhaftet. Wenig später wurde er entlassen und floh mit seinem Freund über die polnische Grenze nach Deutschland. Sein Freund, Georgij Witt, hat noch eine Geheimreise nach Rußland gemacht, um die Diamanten zu holen, die Koževnikow gehörten. Die Reise war erfolgreich, und bis zur Weltwirtschaftskrise, während der er alles verlor, hatte Koževnikov im Westen ein großes Vermögen. Hier studierte er an der Universität Heidelberg und promovierte 1931 bei Karl Jaspers mit der hier schon erwähnten Dissertation über „Die religiöse Philosophie Wladimir Solowjeffs“. Seit Anfang 30-er Jahre unterrichtete Koževnikov an der Sorbonne. Seine philosophischen Kurse (vor allem der über die „Philosophie des Geistes“ Hegels, bei dem er über das „Ende der Metaphysik“ sprach) gehörten zu den damals erfolgreichsten intellektuellen Unternehmungen in Frankreich und wurden von der französischen Elite intensiv besucht. Zu den Hörern Koževnikovs gehörten solche später berühmten Philosophen wie Jacques Lacan, Camus und Sartre. Koževnikov gab später das Philosophieren auf und fand (mit einem kaum geringeren Erfolg) eine ganz andere Tätigkeit: Seit der zweiten Hälfte der 1940-er Jahre erinnerte er sich an seine kaufmännische Vergangenheit und arbeitete in verschiedenen europäischen Kommissionen mit. Er kann als einer der Konstrukteure der Europäischen Union gelten, in der bis heute der von ihm erarbeitete Tarifentwurf

---

<sup>524</sup> Vgl.: Auffret, Dominique: Alexandre Kojève. La philosophie, l'Etat, la fin de l'Histoire. - Paris: Bernard Grasset 1990.

benutzt wird. 1968 starb Alexandr Koževnikov in Brüssel.<sup>525</sup> Isaiah Berlin nannte Koževnikov (Kojève) „einen der amüsantesten und klügsten Menschen“, die ihm je begegnet sind. An einer anderen Stelle bemerkte Berlin, daß Kojève „etwas von einem Dandy“ an sich hatte: „Er liebäugelte mit Ideen, brilliant“.<sup>526</sup>

### *3.3.9 Solov'ev als ein Phänomen der russischen Geistesgeschichte. Die Analyse der Geschichtsphilosophie Solov'evs durch Koževnikov*

In der Wortgruppe „der größte russische Philosoph des XIX. Jahrhunderts“ ist für Koževnikov nur das Wort „russische“ bezüglich Solov'evs von Bedeutung: Man müsse leider bemerken, „daß diese Bezeichnung jedenfalls nicht in dem Sinne aufzufassen ist, als ob Solov'ev ein großer Philosoph schlechthin, ein Denker allerersten Ranges sei.“<sup>527</sup> Der Autor ist überzeugt, daß ein Kenner der europäischen, vor allem der deutschen Philosophie, bei Solov'ev „nichts wesentlich Neues finden“ könnte. Von vielen Einflüssen auf Solov'ev sei vor allem der von Schelling zu nennen. „Diese weitgehende Verwandtschaft mit Schelling erklärt und begründet nun auch die Tatsache, daß Solowjew, dessen Hauptwerke zwar ins Deutsche übersetzt wurden, in Europa wenig bekannt und einflußlos geblieben ist.“<sup>528</sup> Aber seine Stellung innerhalb der Geschichte der russischen Philosophie und seine persönliche Bedeutung seien nicht zu unterschätzen. Koževnikov betont ebenso wie Sacke die „Tätigkeitsseite“ der Persönlichkeit Solov'evs: Er habe „in der von ihm beschriebenen Welt auch tatsächlich gelebt.“<sup>529</sup> So stellt Koževnikov fest, was vor und nach ihm alle Forscher betont haben, nämlich die Übereinstimmung der Persönlichkeit Solov'evs und seiner Philosophie.

Der Artikel von Koževnikov ist genau wie die Arbeit von Sacke der Geschichtsphilosophie Solov'evs gewidmet. Sieht aber Sacke in dieser Philosophie den Höhepunkt des Solov'evschen Denkens, so bezeichnet Koževnikov sie als

---

<sup>525</sup> Die biographischen Angaben zu Koževnikov sind anhand der Beilage „Chronologie“ zum Buch von Auffret und des unveröffentlichten Vortrages von Boris Groys, den er am 26.06.1999 in Freiburg gehalten hatte zusammengestellt. S.: Auffret, S. 424 - 441.; Groys, Boris: Alexandre Kojève: Ein Philosoph am Ende der Geschichte. (Vortrag, gehalten in Freiburg bei einer Tagung „Russische Philosophie im Diskurs der Gegenwart“ am 26.06.1999, unveröffentlicht).

<sup>526</sup> Vgl.: Isaiah Berlin, Ramin Jahanbegloo: Den Ideen die Stimme zurückgeben. Eine intellektuelle Biographie in Gesprächen. Aus dem Englischen von Reinhard Kaiser. - Frankfurt am Main: Fischer 1994, S. 88, 152.

<sup>527</sup> Koschewnikoff, Alexander: Die Geschichtsphilosophie Wladimir Solowjews. - In: Der russische Gedanke 1 (1930) 3, S. 305.

<sup>528</sup> Ebenda, S. 306.

„psychologisch sekundär“: „Denn das Studium der Geschichte und das Nachdenken über das Historische hat im geistigen Leben Solowjews nie eine entscheidende Rolle gespielt, wie ja überhaupt das Sich-Vertiefen in das empirisch Gegebene ihm von vornherein fernlag.“<sup>530</sup> Das gibt Koževnikov Anlaß, den „Historismus“ Solov’evs von dem „modernen Historismus“ zu unterscheiden: Es bestehe ein Gegensatz sowohl bezüglich des „Historismus“, gegen den etwa Ernst Troeltsch zu kämpfen versuchte, für den nämlich „das rein historische Studium mit ausdrücklichen Verzicht auf jeglichen Versuch einer absoluten Wertung des studierten Inhaltes zum Selbstzweck geworden ist“, als auch bezüglich des Historismus von Troeltsch selbst.<sup>531</sup> Hier handelt es sich um die Vorsichtigkeit bei der „Zukunftsplanung“: Meinte Troeltsch, daß uns die historische Forschung dazu helfen könne, die Gegenwart besser zu verstehen<sup>532</sup> und die Zukunftsziele zu setzen, so ging Solov’ev schon von seinen „Zukunftsideal“ aus, die ihm (z.B. in der Religion) vom Anfang an a priori gegeben wurden und „bei deren Aufstellung die Kenntnis der tatsächlichen Geschichte sicher keine nennenswerte Rolle“ gespielt habe.<sup>533</sup>

Das, was im 19. Jahrhundert als Attribut des Philosophierens über die Geschichte galt, nämlich die „Forderung einer möglichst voraussetzungslosen Geschichtsbetrachtung und einer darauf immanent begründeten Geschichtsphilosophie“, findet Koževnikov bei Solov’ev nicht<sup>534</sup>: Das sei überhaupt keine „Geschichtsphilosophie im heutigen Sinne des Wortes, sondern stets nur Geschichtskonstruktion“ gewesen.<sup>535</sup> Koževnikov unterscheidet drei Etappen in der Entwicklung der Geschichtsphilosophie Solov’evs: 1) die Geschichtsphilosophie der „slawophilen“ Periode; 2) die der „katholischen“ Periode; 3) die der „Drei Gespräche“. Dabei kam es immer darauf an, ob die Änderung der Gegenwarts- oder Zukunftsauffassung, oder die Metaphysik Solov’evs diesen Etappen zugrunde lag.<sup>536</sup> Die erste und zweite Periode enthalten, so Koževnikov, vor allem die Äußerung slawophiler Ansichten Solov’evs. Für diese Zeit gelte folgendes: „ <...> erstens der

---

<sup>529</sup> Koschewnikoff, Die Geschichtsphilosophie, S. 306.

<sup>530</sup> Ebenda, S. 307.

<sup>531</sup> Ebenda.

<sup>532</sup> Vgl.: „Das <...> Ziel aller geschichtsphilosophischen Bemühungen, nämlich der kulturelle Aufbau in der Gegenwart, wird in den prinzipiellen Vorbedingungen, aber nicht im Blick auf die konkrete Ausformung und Gestaltung behandelt.“ - Drescher, Hans-Georg: Ernst Troeltsch. Leben und Werk. - Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991, S. 488.

<sup>533</sup> Koschewnikoff, Die Geschichtsphilosophie, S. 307.

<sup>534</sup> Hier ist anzumerken, daß das auch bei Hegel, („im 19. Jahrhundert“!), nicht zu finden ist.

<sup>535</sup> Koschewnikoff, Die Geschichtsphilosophie, S. 307.

Glaube an das Gottesreich auf Erden, zu dem die historische Entwicklung ununterbrochen hinzielt, und zweitens die Behauptung, daß die ganze Wirklichkeit <...> mit Gott im Gottmenschentum auf alle Ewigkeit vereinigt wird.“<sup>537</sup>

Das einzige Werk Solov'evs, das allein eine neue Periode und einen „neuen Standpunkt“ darstellt, sind nach Koževnikov die „Drei Gespräche“. Hier sei es zu einer „neuen pessimistischen Zukunftsauffassung“ gekommen, die weder mit der bisherigen Metaphysik noch mit der bisherigen Geschichtsphilosophie übereinstimmte. Solov'ev ist in der Interpretation Koževnikovs ein Pessimist geworden und sah die Geschichte nicht als die Überwindung des „bösen Prinzips“, sondern als dessen Verstärkung.<sup>538</sup> Sieht Sacke das Verdienst Solov'evs vor allem in dem, was er für die Entwicklung der Ideengeschichte und die Wahrnehmung des „russischen Geistes“ im Westen getan hat, so bietet Koževnikov die Hypothese an, daß Solov'ev durch seine Apokalyptik wahrscheinlich „dem spezifischen Wesen des Historischen näher kommen konnte <...>, aber davon wissen wir, wie gesagt, nichts“, denn Solov'ev ist wenige Monate nach dem Erscheinen der „Drei Gespräche“ gestorben. So ist Solov'ev für Koževnikov ein Utopist geblieben, der am Ende des Lebens dem Wesen des Historischen eine apokalyptische Färbung gegeben hat.

### *3.3.10 Die Solov'ev-Werke von Sacke und Koževnikov in der Einschätzung von D.Čiževskij*

Dmitrij Čiževskij, der in einer umfangreichen Rezension die Arbeiten von Sacke und Koževnikov kommentierte, ist der Meinung, daß der Artikel von Koževnikov das Buch von Sacke ergänze. Jedenfalls mache Koževnikov den Fehler von Sacke nicht, der behauptete, die Geschichtsphilosophie stehe im Zentrum der Philosophie Solov'evs. Im Gegensatz dazu sehe Alexander Koževnikov das Zentrum der Weltanschauung Solov'evs in seiner Metaphysik.<sup>539</sup>

Čiževskij wirft Sacke eine gewisse Primitivität bei der Darstellung der Geschichte des russischen Denkens vor, die er, so der Verfasser der Rezension, nur auf

---

<sup>536</sup> Koschewnikoff, Die Geschichtsphilosophie, S. 307.

<sup>537</sup> Ebenda, S. 320 - 321.

<sup>538</sup> Ebenda, S. 322.

<sup>539</sup> Čiževskij, Dmitrij: Besprechung zu: Sacke, Solowjews Geschichtsphilosophie; Koschewnikoff, Die Geschichtsphilosophie Solowjews. - In: Zeitschrift für Slavische Philologie. Band VIII (1931), S. 271, 275.

Kämpfe der Slawophilen und der Westler reduzierte.<sup>540</sup> Ich habe die Darstellung Sackes anders empfunden: „Slawophile“ und „Westler“ sind für ihn, meiner Meinung nach, Paradigmen der russischen Geistesgeschichte, Begriffe, die eher eine methodologische Bedeutung haben und mit denen Sacke das Spezifische der russischen intellektuellen Entwicklung zeigen möchte. Mir scheint, daß das Pathos von Čiževskij eher gegen die Hervorhebung der Geschichtsphilosophie Solov'evs zielt: Dmitrij Čiževskij war doch der Meinung, daß man keinesfalls die Metaphysik und die Ethik Solov'evs vernachlässigen dürfe.<sup>541</sup> Obwohl er A.Koževnikov völlig zustimmt, der von einer Überschätzung der philosophischen Größe Solov'evs warnte: die Bedeutung Solov'evs liege in seiner „hervorragenden Persönlichkeit“, wobei seine philosophische Unselbständigkeit eindeutig sei.<sup>542</sup>

In einer etwas anderen Tonart bespricht Sergej Hessen die Arbeit von G.Sacke. Einerseits behauptet Hessen, wie das auch Čiževskij tat, daß die Geschichtsphilosophie Solov'evs nicht mehr als ein „Mittel der Begründung des ethischen Ideals“ sei. Andererseits aktualisiert Hessen in seiner Rezension die Idee, die schon F.Stepun in seiner Solov'ev-Dissertation ansprach, daß nämlich die Geschichtsphilosophie „der eigentliche Ausgangspunkt der russischen philosophischen Entwicklung überhaupt“ sei.<sup>543</sup>

---

<sup>540</sup> Čiževskij, Besprechung, S. 271 - 272.

<sup>541</sup> Ebenda.

<sup>542</sup> Ebenda, S. 274 - 275.

<sup>543</sup> Hessen, Sergius: Besprechung zu: Sacke, Solovjevs Geschichtsphilosophie. - In: Slavische Rundschau. Berichtende und kritische Zeitschrift für das geistige Leben der slavischen Völker. Jahrgang II. (1930), S. 49 - 51.; Außerdem gibt es noch eine kurze Rezension der Arbeit von Sacke, die von Boris Jakovenko geschrieben und in „Der Russische Gedanke“ (Jahrgang II. (1930), 1, S. 117) veröffentlicht wurde.

## 3.4 Frühe katholische Rezeption Solov'evs

### 3.4.1 *Das katholische Rußlandbild in Deutschland*

Es wurde schon erwähnt, daß die Solov'ev-Interpretation von L.Kobylinskij-Ellis, der den eindeutig katholisch orientierten Band „Monarchia Sancti Petri“ herausgegeben hatte, von der katholischen Seite ziemlich vorsichtige Anerkennung fand. Dabei haben natürlich die Peripetien der Weltanschauung von Ellis, die das Thema eines besonderen Kapitels waren, ihre Rolle gespielt.

In diesem Kapitel wird einiges über die katholische Interpretation Solov'evs in den 20-er Jahren gesagt. Dem sollen ein paar Sätze über das katholische Rußlandbild in Deutschland vorausgeschickt werden. Hier stütze ich mich vor allem auf den Artikel von Heribert Smolinsky, der ein „gespaltenes Rußlandbild“ aus katholischer Perspektive vor der Revolution 1917 vorstellt.<sup>544</sup> Es gab ja eine „negative Sicht“, das negative Bild einer „despotischen Herrschaft“ - gemeint sind das Verhältnis der Russen zu den Polen und Unierten, die Vorstellung von Moskau als „Drittem Rom“, „welche wiederum in der slawophilen Gedankenwelt des 19. Jahrhunderts eine große Rolle spielte.“ Dieser Sicht stand auf der anderen Seite eine „schwärmerisch-positive“ gegenüber, die Rußland als „Land der Seele“, als eine Alternative zum Westen betrachtete und die z.B. Rainer Maria Rilke vertrat.<sup>545</sup> Smolinsky ist der Meinung, daß zu Ende des 19. Jahrhunderts „nicht eine Würdigung der Werte der Orthodoxie, der russischen Mystik und ihrer Attraktivität, sondern mehr der „Unionsgedanke“, also der Wunsch nach einer Kirchenvereinigung, sowie ein Gefühl der katholischen Überlegenheit das Bild bestimmt haben dürften.“<sup>546</sup> Die Situation änderte sich mit dem Ausbruch des Krieges 1914, als es zu einer Gleichsetzung Rußlands mit „des Ostens Horden“ kam.

Ein anderer Forscher, der Historiker Eduard Winter aus der ehemaligen DDR, demonstrierte in seinem Buch „Russland und das Papsttum“, wie sehr Rußland nach 1905 als reif für den Katholizismus betrachtet wurde, was das Interesse zeigt, „das sogar die deutsche Reichsregierung an dieser Frage bekundete. Pius X. hatte das

---

<sup>544</sup> Smolinsky, Heribert: Das katholische Rußlandbild in Deutschland nach dem Ersten Weltkrieg und im „Dritten Reich“. In: Volkmann, Hans-Erich (Hrsg.): Das Russlandbild im Dritten Reich. - Köln, Weimar, Wien: Böhlau 1994. S. 323 - 355.

<sup>545</sup> Ebenda, S. 323 - 324.

Bestreben der Reichsregierung, das katholische Zentrum für sich zu gewinnen, nachhaltig unterstützt.“<sup>547</sup>

Das Jahr 1917 brachte eine neue Änderung des katholischen Rußlandbildes mit sich. Bis Ende 1918 hatte man Hoffnungen auf eine Gleichstellung der Konfessionen in Rußland (durch das Trennungs-Dekret vom 23.01.1918, das die Orthodoxe Kirche vom Staat gelöst hat), und sogar auf eine vielleicht mögliche Kirchenunion der Russisch-Orthodoxen Kirche mit Rom. Auch in der Nachrevolutionszeit existierte das Bild des geistigen Reichtums Rußlands parallel zu den politischen Erscheinungen. Der Rapallovertrag (16.4.1922) bedeutete eine gewisse Annäherung Deutschlands an Rußland, was von konservativen katholischen Kreisen als ein Akt der Verzweiflung gegenüber den „Schöpfern des Versailler Vertrages“ (Joseph Eberle) verstanden wurde.<sup>548</sup> Diese Skepsis bedeutete aber keinesfalls, daß die Unionsgedanken aufgegeben würden: „Die schwierige innere Lage der in sich gespaltenen Orthodoxie, der Druck auf diese durch die immer stärker werdenden bolschewistischen Religionsverfolgungen mit einem Höhepunkt 1929, mögliche Einigungsbereitschaft zur Zeit des 1925 verstorbenen Patriarchen Tichon, all das nährte das Wunschenken einer Union.“<sup>549</sup>

Ein wichtiger, zur Zeit des Papstes Pius XI. (1922 - 1939) einflußreicher Vertreter des Unionsgedankens war der Jesuit Michel d'Herbigny, der das 1917 gegründete „Päpstliche Institut für orientalische Studien“ in Rom leitete und der 1911 eine der ersten und wichtigsten katholischen Arbeiten über Solov'ev veröffentlichte.<sup>550</sup> In diesem Buch wird Solov'ev mit seinem älteren Zeitgenossen, John Henry Newman

---

<sup>546</sup> Smolinsky, Das katholische Rußlandbild, S. 325.

<sup>547</sup> Winter, Eduard: Russland und das Papsttum. Teil 2: Von der Aufklärung bis zur Grossen Sozialistischen Oktoberrevolution. - Berlin: Akademie-Verlag 1961, S. 533. (= Quellen und Studien zur Geschichte Osteuropas. Hrsg. v. E. Winter, Band VI.). Zu den Werken von E. Winter s.: Lilienfeld, Fairy v.: Rom und Moskau. Forschungsbericht zu den Werken von E. Winter und H.J. Stehle. - In: Österreichische Osthefte 21 (1979), S. 36 - 42.

<sup>548</sup> Smolinsky, Das katholische Rußlandbild, S. 328.

<sup>549</sup> Ebenda, S. 328 - 329.

<sup>550</sup> Herbigny, Michel d': Un Newman russe. Vladimir Soloviev (1853 - 1900). - Paris, 1911. Über Michel d'Herbigny und seine missionarische Tätigkeit in Rußland s.: Rood, Wim: Rom und Moskau. Der heilige Stuhl und Rußland bzw. die Sowjetunion von der Oktoberrevolution 1917 bis zum 1. Dezember 1989. - Altenberge: Oros Verlag 1993. (= Münsteraner Theologische Abhandlungen, Hrsg. v. A. Angenendt u.a. Nr. 23.), S. 74 - 76, 77 - 82, 83 - 86, 129 - 132.

(1801 - 1890) verglichen, der vom Priester der anglikanischen Kirche zu einem Kardinal der katholischen Kirche wurde.<sup>551</sup>

### 3.4.2 Die Wirkung Solov'evs auf dieses Bild. Der Unionsgedanke

Vladimir Solov'ev war derjenige russischer Denker, der auf das deutsche katholische Rußlandbild am meisten gewirkt hat. Um so interessanter erscheint folgende These von Eduard Winter: „Er (Solov'ev - D.B.) wollte mit der Politik, mit der Wirklichkeit nichts zu tun haben und fühlte sich allein in der Sphäre des reinen Denkens wohl. In seiner Verzweiflung sah Solov'ev in der Verbindung Rußlands mit Rom einen Ausweg für ein neues, heiliges, zaristisches Rußland <...> Daß sich damals bereits ein neues, proletarisch-revolutionäres Rußland auf den Weg zu machen begann, der nicht nach Rom führte, sondern im schärfsten Gegensatz zu jeder Kirche und Religion zum Materialismus und Atheismus kam, wollte er nicht erkennen <...>.“<sup>552</sup> Diese etwas provozierend-ironisch klingende Äußerung des DDR-Historikers ist zwar nicht ganz falsch, führt aber von der realen geistigen Situation unter anderem auch im deutschen katholischen Milieu weit weg. Hier galt Solov'ev sozusagen als die „ewige Hoffnung“ auf die Union, als eine Hoffnung, die trotz aller politischen Änderungen bestehen blieb. Er galt als der wichtigste Repräsentant des Geistes der „katholischen Russen“, deren Psychologie Ludwig Berg in einem Aufsatz beschreibt: Sie tendieren zum „Maßlosen“ einerseits und zur „inneren Sammlung“ andererseits.<sup>553</sup> Bis zur Mitte der dreißiger Jahre verbreitete sich dieses katholische Rußlandbild. Es findet sich in dem schon beschriebenen Buch „Monarchia Sancti Petri“, das von Ellis herausgegeben wurde. In diesem Kapitel beziehe ich mich vor allem auf eine der „kurzlebigeren Publikationen“ (Smolinsky), nämlich auf das Buch „Christi Reich im Osten“, das für die katholischen Solov'ev-Veröffentlichungen dieser Zeit am repräsentativsten ist. Aber zuvor komme ich noch einmal auf „Monarchia...“ zu sprechen, um die Meinung eines katholischen „Solowjewkenners des europäischen Westens“ darzustellen, der die Einstellung von

---

<sup>551</sup> Zu Newman s.: Fries, Heinrich: John Henry Newmans Weg zur katholischen Kirche. - Düsseldorf: Patmos-Verlag 1956. (= Religiöse Quellenschriften, Heft 13).; Schiffers, Norbert: Die Einheit der Kirche nach Newman. - Düsseldorf: Patmos 1956.; Gilley, S.: Newman and his Age. - London 1990.

<sup>552</sup> Winter, Russland, S. 386.

<sup>553</sup> Berg, L.: Neue religiöse Wege des russischen Geistes. 1927, S. 31 - 51. (Über dieses Buch s.: Smolinsky, S. 330.)



Ellis einigermaßen ergänzt. Es handelt sich um die „Bemerkungen zur Theologie Wladimir Solowjews“, die der katholische Theologe Franz Grivec geschrieben hat.<sup>554</sup>

Grivec stützt sich auf das Werk von Herbigny, er ist mit ihm darin einig, daß Solov'ev ein großer Religionsphilosoph und Theologe sei, was um so „bewunderungswürdiger“ sei, „als er sich als Laie und theologischer Autodidakt ohne eigentliche Fachschulung eilig an die schwierigsten theologischen Fragen herangewagt hat.“<sup>555</sup> Solov'ev ist für Grivec ein „äußerst fortschrittlicher“ und „freiheitsliebender“ Denker, der die „Goldkörner der Wahrheit“ überall zu suchen bereit war. Was die Katholiken bei Solov'ev vermissen, sei „jene Vorsicht und Präzision in der Terminologie, wie sie der abendländischen scholastischen Theologie eigen sind.“ Dementsprechend kritisiert Grivec die Auswahl von Ellis, die sich vor allem auf die „Solowjewsche Spekulationen über die Sophia“ konzentriert und die, Grivecs Meinung nach, „keineswegs den Kernpunkt der Solowjewschen Theologie“ ausmacht.<sup>556</sup> Diese Spekulationen seien nicht zu Ende durchgeführt und deshalb für die „abendländischen Kenner“ Solov'evs nicht besonders interessant. Gefährlich oder „bedenklich“ findet Grivec nicht die Sophia-Theorie Solov'evs als solche, sondern die „weitgehenden Schlüsse“, die daraus gezogen werden könnten. Viel wichtiger erscheint Grivec die Betonung des universalen Charakters des Christentums in der Theorie der Gottmenschheit. Daraus folge auch die Notwendigkeit „der Aussöhnung der östlichen und westlichen Christenheit.“<sup>557</sup> Außerdem schätzt Grivec die Geschichtsphilosophie Solov'evs sehr hoch. In den geschichtlichen Abhandlungen Solov'evs, vor allem in seinem Werk „Der große Streit und die christliche Politik“ findet er ein „hochherziges Ringen“ Solov'evs und eine gerechte Beurteilung der katholischen Kirche. Die Anerkennung einer gewissen Berechtigung des Protestantismus bei Solov'ev sieht er dagegen als eine Schematisierung der Geschichte. „Überdies darf man nicht übersehen, daß er diese geschichtlichen Betrachtungen noch als ein Sohn der getrennten morgenländischen Kirche“ geschrieben hat.<sup>558</sup> Das war also das Urteil der katholisch-theologischen Seite, von Franz Grivec präsentiert.

---

<sup>554</sup> Grivec, Franz: Bemerkungen zur Theologie Wladimir Solowjews. - In: *Monarchia Sancti Petri*, S. XV - XXI.

<sup>555</sup> Ebenda, S. XV.

<sup>556</sup> Ebenda, S. XVII.

<sup>557</sup> Ebenda, S. XIX.

<sup>558</sup> Ebenda, S. XX - XXI.

### 3.4.3 Der Sammelband „Christi Reich im Osten“ als Mittelpunkt des frühen katholischen Interesses an Solov’ev

Zwei Jahre vor der „Monarchia Sancti Petri“ erschien in Deutschland ein wichtiges katholisches Buch, das Vladimir Solov’ev gewidmet war, nämlich „Christi Reich im Osten. Die geistige Bedeutung Wladimir Solowjews und die inneren Voraussetzungen zur Wiedervereinigung der Russisch-Orthodoxen und der Römisch-Katholischen Kirche.“<sup>559</sup>

Richard Knies, der das Buch mit einem „Vorwort“ versehen hat, betont, daß es Aufgabe des Buches sei, die „russische Frage in ihrem religiösen Charakter zu sehen“ und durch die Beschäftigung mit der „lebendigen Persönlichkeit des Wladimir Solowjew“ die Möglichkeit zur „Wiederherstellung der Einheit“ zwischen den beiden Kirchen zu finden.<sup>560</sup> Dieses Buch hatte aber auch eine polemische Aufgabe. Ebenso wie die „Monarchia...“ und ihr Herausgeber Ellis, suchte auch „Christi Reich im Osten“, „alle etwa erhobenen anthroposophischen Aspirationen auf Solowjew durch unzweideutige Bekenntnisse von ihm niederzuschlagen.“ An dieser Stelle kann man sich daran erinnern, daß die „theosophisch-gnostischen Elemente“ bei Solov’ev, die den Anthroposophen so wichtig waren, vom katholischen Standpunkt als „häretische Verwirrungen“ auf dem Weg nach Rom betrachtet wurden.<sup>561</sup>

Knies, wie später VI.Szykarski, sieht in Solov’ev, einem „westlich orientierten russischen Denker“, ein Modell für Rußland und für die Orthodoxie, „die Frage um die Entscheidung über die Anerkennung des Primates Petri und damit Roms“ zu lösen. Wie Grivec, so ist es auch Knies klar, daß es für Russen wie N.Berdjaev (einen „Jünger Dostojewskis“) oder L.Kobylnskij-Ellis unmöglich sei, das sophiologische Gedankengut zugunsten der „Oligarchie des Aristotelismus und seiner privilegierten Schulen innerhalb der römisch-katholischen Kirche“ preiszugeben: So präsentiert Knies noch einen Zweig, eine ideengeschichtliche Linie russischer Philosophie, die auch in Solov’ev ihren Anfang hat. Er bestätigt noch einmal, daß im Westen (d.h. vor allem in den katholischen Kreisen des

---

<sup>559</sup> Christi Reich im Osten. Die geistige Bedeutung Wladimir Solowjews und die inneren Voraussetzungen zur Wiedervereinigung der Russisch-Orthodoxen und der Römisch-Katholischen Kirche. - Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag 1926.

<sup>560</sup> Knies, Richard: Geleitwort. - In: Christi Reich, S. 1.

<sup>561</sup> Müller, L.: Vorwort. - In: Solowjew, Wladimir: Werkausgabe. Schriften zur Philosophie, Theologie und Politik. Mit einer biographischen Einleitung und Erläuterungen von Ludolf Müller. - München: Wewel 1991, S. 9.

„Westens“) niemand daran denke, „unsere durchaus religiöse Frage in Verkennung ihres wahren Charakters einseitig als kirchen-politische, oder um in Berdjajevs Zuspitzung zu sprechen: als geographische, aufzufassen.“<sup>562</sup>

„Lieben muß man diesen Philosophen, Dichter und Mystiker“ - ruft ein anderer wichtiger katholischer Interpret Solov'evs, Friedrich Muckermann, aus, und zwar mit jener Liebe, „die aus dem Schmerz um Europa geboren wird, um Welt und Menschheit“.<sup>563</sup> In Rußland verstehe man Solov'ev nicht: Man halte an der „Legende vom Großinquisitor“ Dostojevskijs fest, deren Grundgedanken richtig und von Solov'ev nicht abgeschwächt worden seien, „deren historische Anwendung er aber im umgekehrten Sinne versteht wie Dostojewski“.<sup>564</sup> Friedrich Muckermann wiederholte diese seine Gedanken zwei Jahre später in dem von ihm herausgegebenen Heft der Zeitschrift „Der Gral“, das Solov'ev gewidmet war: „Dostojewskis Großinquisitor wird überholt und seiner geschichtlichen Bedeutung entkleidet. Eine russische Frage ist zur europäischen geworden <...>.“ In seinem Artikel aus dem „Gral“ betont Muckermann mehr noch als in dem aus „Christi Reich...“ die „Seelenverwandtschaft und Wesensgleichheit“, die den Deutschen „immer wieder zu Solov'ev zieht“.<sup>565</sup>

Die hier betrachteten Autoren des Buches „Christi Reich...“ waren sich darin einig, daß die Entwicklung Solov'evs im Grunde genommen den Weg nach Rom bedeutete. Es ging ihnen aber um die Details. So vergleicht Bertram Schmitt in seinem Artikel zwei Positionen, die von Grivec (von Schmitt genannt Griwjez) und die von Muckermann. Grivec ist der Meinung, daß Solov'ev z.B. in „La Russie...“ keine Zeit fand, seine mystischen Gedanken „endgültig und methodisch durchzuführen.“ Muckermann aber schreibt, daß die Kerngedanken der Lehre Solov'evs als Mitleid erregende Versuche eines Dichters gesehen werden können, „derartige Bilder in die logischen Zusammenhänge eines Systems zu bringen.“<sup>566</sup> Allerdings versucht auch Schmitt, in einer ziemlich scharfen Diskussion mit Berdjajev den Gedanken Solov'evs „eine Legitimation zu schaffen“: Er merkt, daß Berdjajev zu

---

<sup>562</sup> Knies, Geleitwort, S. 1 - 2. Mit der „geographischen“ Interpretation der „religiösen Frage“ sind möglicherweise die Ideen der Eurasier gemeint.

<sup>563</sup> Muckermann, Fr. S.J.: Solowjow und das Abendland. - In: Christi Reich, S. 6.

<sup>564</sup> Ebenda, S. 11.

<sup>565</sup> Muckermann, Friedrich S.J.: Wladimir Sergejewitsch Solowjew. - In: Der Gral. Monatsschrift für schöne Literatur. Münster. Zweiundzwanzigster Jahrgang. (Aug. 1928) Heft 11. Wladimir Sergejewitsch Solowjew (1853 - 1900). Der Mensch, der Dichter, der Denker. S. 665, 667.

sehr die übergeschichtliche „mystische Gestalt Christi schaut“, und so die Tatsache einer Entwicklung „der von Ihm gegründeten Kirche“ zu übersehen scheint, Solov'ev aber mit seiner historischen Einstellung zeige, daß die „allbeherrschende Idee vom Gottesleib <...> absolut notwendig wächst“ und er legitimiere dadurch seinen Ruf nach der Einheit der Kirchen. Und wenn Solov'ev, „vom Kampf“ ermüdet, fürchte, daß das „undurchdringliche Dunkel“ erst am Ende der Zeit besiegt werde, so bleibe er trotzdem bei seinem Glauben, daß das geschehen müsse.<sup>567</sup> Mehr als zwanzig Jahre später sagt Ludolf Müller, der Solov'ev vom evangelischen Gesichtspunkt aus rezipiert, daß bei dem russischen Denker das Bild des „historischen Jesus“ oft verloren gehe (s. Kapitel „Ludolf Müller über Vladimir Solov'ev“). Interessant ist auch, daß das Motiv der „Ermüdung“ Solov'evs als eines Grundes seiner Wendung zum Protestantismus später bei dem katholischen Forscher VI.Szykarski auftaucht.

„Für die Einheit der Kirche beten“ - das ist das Motto des Artikels von M. d'Herbigny. Die russische Orthodoxie gab auf ihrem Konzil (1917 - 1918) zu, „daß ihre seit einigen Jahrhunderten antikanonische Lage wieder in Einklang gebracht werden müsse mit den Grundprinzipien der Kirche.“<sup>568</sup> Die „Prüfung der bestehenden Trennungen“ könne bis zum „Ende der Welt“ dauern, die Pflicht aller Christen sei es aber, diese Einheit „aus ganzer Seele zu wollen“ und durch eigenes Beispiel an der Verwirklichung dieser Arbeit zu arbeiten: „Wladimir Solowjew, der große russische Denker, verleiht diesen Gedanken großartigen Ausdruck.“<sup>569</sup>

Der katholische Solov'ev-Sammelband enthält eine Rede des Papstes Pius XI., seine „Ansprache an die Orientalen Roms“, in der er seine Liebe zu „unseren Söhnen“ bekennt: „Das sind in Wirklichkeit die Gefühle, die in unserm Herzen glühen für den Orient, für alles, was auf den Orient Bezug hat.“<sup>570</sup>

Als sich die religiöse Situation in Rußland wesentlich verschärfte (am 8.4.1929 erschien ein neues Gesetz „Über die religiösen Vereinigungen“, das diese einer scharfen Staatskontrolle unterwarf), rief Papst Pius XI. am 2.2.1930 zu einem „Kreuzzug des Gebets“ auf. Es gab eine Art weltweite christliche Protestbewegung, u.a. auch in Deutschland. Als 1933 dort die Nationalsozialisten an die Macht kamen,

---

<sup>566</sup> Schmitt, Bertram: Wladimir Solowjew - der geistige Vater des russischen Katholizismus? - In: Christi Reich, S. 38.

<sup>567</sup> Ebenda, S. 63.

<sup>568</sup> d'Herbigny, Michel S.J.: Die Einheit in Christus. - In: Christi Reich, S. 179.

<sup>569</sup> Ebenda, S. 184.

<sup>570</sup> S.H. Papst Pius XI: Ansprache an die Orientalen Roms. - In: Christi Reich, S. 147.

wurden die Vertreter des „katholischen Reichsgedankens“ stärker. Der Katholizismus in Deutschland stand vor einem Dilemma, das er auch mit Hilfe Solov'evs kaum hätte lösen können: „Die nationalsozialistisch-antibolschewistische Politik mit christlicher Reichsidee zu verbinden.“<sup>571</sup> Auch nach dem Krieg behielt das hier angesprochene katholische Rußlandbild in Deutschland seine Ambivalenz bei.

---

<sup>571</sup> Smolinsky, S. 343.

## 3.5 Anfänge der protestantischen Rezeption Solov'evs. Fritz Lieb

### 3.5.1 *Das Leben und die Ideen von Fritz Lieb. Der Einfluß L.Šestovs*

In seinem Vorwort zu der schon erwähnten Solov'ev-Ausgabe aus dem Jahr 1991 schreibt Ludolf Müller, daß die evangelischen Theologen der 20-er und 30-er Jahre sich bei Solov'ev vor allem für die letzte Epoche seines Lebens und Schaffens interessierten, als er zur Apokalyptik übergegangen sei. Sie meinten, Solov'ev habe auf seine früheren „idealistischen“ Spekulationen und seinen religiösen Utopismus verzichtet. Solov'ev wurde von seinen protestantischen Erforschern neben Kierkegaard gestellt „als einer der größten Vorläufer der dialektischen Theologie.“ Waren für die Anthroposophen die „Vorlesungen...“ das wichtigste Werk Solov'evs und für die Katholiken „La Russie...“ und andere „katholische“ Schriften, so stehen für die Protestanten die „Drei Gespräche“ im Vordergrund.<sup>572</sup> Diese Ausführungen, wie überhaupt die frühe protestantische Rezeption Solov'evs in Deutschland, können am Beispiel von Fritz Lieb (1892 - 1970) am besten illustriert bzw. präzisiert werden.

Fritz Lieb galt und gilt als ausgezeichneter Kenner der russischen Geistesgeschichte. Besitzer einer der bedeutendsten Privatbibliotheken, die aus Büchern über die russische Geschichte, Kultur, Theologie und Philosophie bestand und 1951 der Universitätsbibliothek Basel geschenkt wurde, hat Lieb auch „materiell“ zum Studium der Geistesgeschichte Rußlands in Europa wesentlich beigetragen.<sup>573</sup> In diesem Kapitel sind folgende Werke von Lieb zu betrachten: Sein Artikel aus dem Jahr 1934 „Der Geist der Zeit“ als Antichrist. Spekulation und Offenbarung bei Vladimir Solovjev“, der Aufsatz „Das westeuropäische Geistesleben im Urteile Russischer Religionsphilosophie“(1929), und das Buch „Russland unterwegs“, das 1945 erschien und ein Kapitel „Die Selbsterfassung des russischen Menschen im Werke Dostojewskijs und Solowjews“ enthielt (man muß im voraus

---

<sup>572</sup> Müller, L. Vorwort. - In: Wladimir Solowjew. Werkausgabe, S. 9.

<sup>573</sup> Zur Bibliothek Liebs und zu ihrem Schicksal vgl.: Kanyar, Helena: Fritz Lieb und seine russisch-slavische Bibliothek. - In: Zeitschrift für Slavische Philologie. Band L (1990), S. 80 - 89. In diesem Artikel wird die Sammlung von Lieb nicht nur als eine der „umfangreichsten“, sondern auch als eine der „bedeutendsten slavischen Bibliotheken in der nichtslavischen Welt“ bezeichnet. Vgl.: Kanyar, Fritz Lieb, S. 80.

sagen, daß dieser Text in vielen Punkten den Artikel „Der Geist der Zeit...“ wiederholt. Hier wird deshalb nur auf die Unterschiede beider Texte verwiesen).<sup>574</sup>

Es scheint mir sinnvoll zu sein, in diesem Kapitel die Lebens- und geistige Entwicklung von Fritz Lieb parallel zu seinem Solov'ev-Bild zu skizzieren. Das könnte zeigen, daß sein Bild Solov'evs an der Kreuzung mindestens zweier intellektueller Traditionen steht: Der protestantisch-theologischen (im Sinne der dialektischen Theologie) und der russisch-philosophischen (besonders was ihre „existentielle“ Richtung betrifft). Zur Zeit der Veröffentlichung seines Werkes über die Auffassung russischer Denker vom europäischen Geistesleben war Lieb Mitherausgeber der Zeitschrift „Orient und Occident“ zusammen mit Paul Schütz und Nikolaj Berdjajev.<sup>575</sup> Diesem gingen voraus das Studium der Assyriologie und später der Theologie im Basel, Berlin und Zürich, Militärdienst während des Krieges, Eintritt in die Sozialdemokratische Partei, Aktivitäten in den sozialistischen Gruppen in der Schweiz (1915 war Lieb Vorsitzender der sozialistischen Jugend der Schweiz), Kontakte mit Karl Barth (1886 - 1968) und Predigtvertretung bei ihm in Safenwil, Promotion und Habilitation mit Arbeiten über Fr.Baader, Tätigkeit als Privatdozent in Bonn, wo Lieb sich zunehmend mit der russischen Geistesgeschichte und der östlichen Kirche beschäftigte.<sup>576</sup> Schon zu dieser Zeit war Lieb überzeugt, daß „im Verhältnis der russischen Denker zum westeuropäischen Geistesleben des

---

<sup>574</sup> Lieb, Fritz: „Der Geist der Zeit“ als Antichrist. Spekulation und Offenbarung bei Wladimir Solovjev. - In: Lieb, Fritz: Sophia und Historie. Aufsätze zur östlichen und westlichen Geistes- und Theologiegeschichte. Herausgegeben von Martin Rohkrämer. - Zürich: EVZ-Verlag 1962, S. 181 - 201.; Lieb, Fritz: Das westeuropäische Geistesleben im Urteile Russischer Religionsphilosophie. Erste Auflage. - In: Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, Nr.136. - Tübingen: J.G.B.Mohr (P.Siebeck) 1929. Neu gedruckt in: Lieb, Sophia und Historie, S. 55 - 81.; Lieb, Fritz: Russland unterwegs. Der russische Mensch zwischen Christentum und Kommunismus. - Bern: Verlag A.Francke AG 1945. (Solov'ev-Kapitel : S. 117 - 144).

<sup>575</sup> Die Zeitschrift konnte nicht regelmäßig erscheinen. 1934, schon nach der Umsiedlung Liebs nach Clamant bei Paris, kündigte der Verlag der Hinrichsschen Buchhandlung in Leipzig den Vertrag mit Lieb. Als offizielle Begründung dafür galt die geringe Zahl der Abonnenten in Deutschland. 1936 konnten noch zwei Hefte der Zeitschrift mit Aufsätzen von S.Bulgakov und N.Berdjajev erscheinen. Die dritte Nummer der Zeitschrift für 1936, die eine der letzten Arbeiten von W.Benjamin über Nikolaj Leskov enthielt, ist 1937 versandt worden. Im Dezember 1936 bekam die Leipziger Filiale des Verlages, in welchem die Zeitschrift erschien, die „Anweisung der Geheimen Staatspolizei, daß die Zeitschrift „Orient und Occident“ nicht mehr ausgeliefert werden darf.“ Der Grund für das Verbot war der Artikel von Lieb „Die biblische Botschaft von Karl Marx“. Vgl.: Rohkrämer, Martin: Fritz Lieb 1933 - 1939. Entlassung - Emigration - Kirchenkampf - Antifaschismus. - In: Leonore Siegele-Wenschkewitz und Carsten Nicolaisen (Hrsg.): Theologische Fakultäten im Nationalsozialismus. - Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993, S. 191. (= Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte. Reihe B: Darstellungen, Band 18).

<sup>576</sup> S.: Gedenkausstellung Fritz Lieb 1892 - 1970. 9. Mai bis 20.Juni 1992. Universitätsbibliothek Basel. Dokumentation zu seinem 100.Geburtstag. - Basel: Universitätsbibliothek 1992, S. 48 - 49. Zur Liebs Beschäftigung mit russischer Geistesgeschichte s. auch: Aegerter, Roland: Die schweizerische Wissenschaft

germanisch-romanischen Kulturkreises und in der russischen Beurteilung desselben sich <...> tatsächlich die Entwicklung der ganzen russischen Philosophie, d.h. aber zugleich der ihr Herz bildenden Religionsphilosophie“ spiegelt.<sup>577</sup> Vladimir Solov'ev erscheint hier als der „umfassendste“, „wenn auch nicht tiefste Geist, den das russische Volk bis jetzt hervorgebracht hat“, der aber bereits mitten in die Probleme der Gegenwart führe.

Lieb war es wichtig, nicht die „slawophile“ Seite des frühen Solov'ev zu zeigen, dessen zwei erste Werke der Auseinandersetzung mit der westlichen Philosophie gewidmet sind, sondern vor allem festzustellen, daß der Denker die slawophile Problematik wesentlich erweitert und vertieft hat und zwar durch seine Auseinandersetzung mit den „praktischen Problemen des Lebens“. Indem Lieb praktische Probleme anspricht, bezieht er sich auf die hier schon erwähnte Arbeit von Hans Prager aus dem Jahr 1925 „Wladimir Solowjeffs universalistische Lebensphilosophie“. Lieb (wie auch Sacke) stellt fest, daß zu Solov'evs Lebenszeit in seiner Heimat „der immer mehr sich geltendmachende Sozialismus materialistischer Prägung“ diese Probleme zu bewältigen suchte.<sup>578</sup> So ist Lieb hier die „aktive“, dem gegenwärtigen Leben zugewandte Seite der Weltanschauung Solov'evs wichtig. Er zeigt, wie der Philosoph in seinen Werken den Nationalismus bekämpft und wie die nationale Frage in Rußland bei ihm zu einer „kirchlich-ökumenischen“ Frage wird. Die „Apokalyptik“ der „Drei Gespräche“ spielt für den „frühen“ Lieb noch keine entscheidende Rolle. Er begnügt sich nur mit einer kurzen Charakteristik: „Hier wurden schließlich alle konfessionellen Sympathien von der einen sehnlichen Erwartung der wahren Wiederkunft Christi verschlungen.“<sup>579</sup>

Ein ganz anderes Bild Solov'evs stellt sich in dem zweiten Artikel von Lieb dar, dem die wichtigsten Ereignisse im Leben und in der intellektuellen Entwicklung von Fritz Lieb vorangingen. Seit 1930, nach seiner Habilitation, begann Lieb die Tätigkeit an der Universität Bonn als außerordentlicher Professor. „Immerhin muß man wissen, daß er in den Jahren 1930 - 33 in Bonn, neben seinen Vorlesungen über das östliche Christentum, Hitler aufs Heftigste bekämpft hat und bei dessen

---

und der Osten Europas: zur Geschichte der Slavistik und Osteuropakunde. - Bern, Berlin, Fr.a.M., N.Y., Paris, Wien: Lang 1998. (= Slavica Helvetica, Bd. 57). (Das Kapitel über Lieb: S. 45 - 52).

<sup>577</sup> Lieb, Fr.: Das westeuropäische Geistesleben. - In: Sophia und Historie, S. 55.

<sup>578</sup> Ebenda, S. 72.

<sup>579</sup> Ebenda, S. 78.



Machtergreifung als einer der ersten Professoren abgesetzt worden ist.“<sup>580</sup> 1933 wurde er seiner Lehrtätigkeit in Bonn enthoben<sup>581</sup> und 1934 übersiedelte er nach Clamant bei Paris, um dort, wie E.Porret schreibt, „im engen Umgang mit russischen Emigranten zu leben.“ Allerdings berichtet Lieb selbst, daß er sich in Clamant regelmäßig mit N.Berdjaev getroffen habe und in ihm einen Freund und Gesinnungsgenosse gefunden habe. Außerdem hat er im Hause Berdjajevs „seinen Freund, den Philosophen Leo Schestov, kennen und verehren gelernt.“<sup>582</sup>

### 3.5.2 *Das Šestovsche Bild Solov'evs: Zwischen der Vernunft und der Offenbarung*

Kontakte mit Lev Šestov (1866 - 1938)<sup>583</sup> und vor allem dessen Artikel über Solov'ev, haben das Bild Solov'evs bei Lieb entscheidend beeinflusst.<sup>584</sup> Man kann sagen, daß der Artikel Liebs gewissermaßen eine Fortsetzung des Textes von

---

<sup>580</sup> Porret, Eugene: Der außerordentliche Mensch, den ich kenne. - In: Lieb, Sophia, S. 374.

<sup>581</sup> Karl Barth hat später an Lieb geschrieben: „Weißt du noch, wie du im Januar 1933 Miene machtest, den die Machtergreifung Hitlers verkündigenden Radioapparat unseres Freundes K.L.Schmidt zum Fenster hinauszuerwerfen - und wie wir dich an der Koblenzer Straße, wo bereits SA-Patrouillen die nächtliche Landschaft unsicher machten, nur mit Mühe abhalten konnten, einem gerechten Unwillen über den überhandnehmenden „Faschismus“ mit lauten Zurufen Luft zu machen?“ Zit. in: Rohkrämer, Lieb, S. 182.

<sup>582</sup> Lieb, Fr.: N.A.Berdjaev und seine christlich-sozialistische Philosophie. - In: Lieb, Sophia, S. 211.

<sup>583</sup> Lev Šestov (Ieguda Lejb Švarzmann) stammte aus der Familie eines großen Kiever Kaufmannes. Bis 1897, als er sich völlig dem Philosophieren zuwandte, studierte Šestov Mathematik und Jura. Seine erste literarische Liebe war Shakespeare, dem auch seine erste bedeutende Arbeit gewidmet war (Šekspir i ego kritik Brandes (1898)). Seine weiteren Interessen wurden durch das Studium der Werke von Nietzsche, L.Tolstoj und Dostoevskij bedingt. Zu Beginn des Jahrhunderts ist Šestov durch gemeinsame Diskussionen, Freundschaften, aber auch wissenschaftliche Gegnerschaft mit D.Merežkovskij, N.Berdjaev, S.Bulgakov, V.Rozanov, V.Ivanov eng verbunden. 1920 ist Šestov mit seiner Familie nach Frankreich emigriert und lebt seitdem in Paris. Er wird zu einer wichtigen Figur der damals dominierenden existentiellen Philosophie. Er kannte und kommunizierte mit einem breiten Kreis der bedeutenden europäischen Intellektuellen der damaligen Zeit. Hier sind z.B. A.Gide, M.Buber, E.Husserl, M.Heidegger, K.Barth zu nennen. Was seine Interpretation der russischen Philosophie betrifft, so war Šestov der Meinung, daß diese Philosophie vor allem literarische Wurzeln habe und nicht nur vom rationalen institutionellen Philosophieren abhängt. Šestov hat sogar die Bibel „mit den Augen“ von Dostoevskij, Nietzsche und Kierkegaard gelesen. Zu den bedeutendsten Werken von Šestov gehören „Dostoevskij i Niče: Filosofija tragedii“ (1903), „Sola fide“ (geschrieben vor dem Ersten Weltkrieg, veröff. 1966), „Na vesach Iova: Stranstvovanija po dušam“ (1929), „Afiny i Ierusalim“ (geschr. 1934 - 1935, veröff. 1951), „Kierkegard i ekzistencial'naja filosofija“ (1936 auf Französisch veröff., 1939 auf Russisch). - Vgl.: Achutin, A.: Šestov. - In: Russkaja filosofija. Malij enciklopedičeskij slovar'. - Moskva: Nauka 1995, S. 593 - 598. Zu Šestov s. auch: Baranoff, Nathalie: Bibliographie des Etudes sur Leon Chestov. Etablie par Nathalie Baranoff. - Paris 1978.; Baranova-Šestova, N.: Žizn' L'va Šestova: Po perepiske i vospominanijam sovremennikov. Bd. 1, 2. - Paris 1983.

<sup>584</sup> Schestow, Lew: Spekulation und Offenbarung. Die religiöse Philosophie Wladimir Solowjows. - In: Lew Schestow. Spekulation und Offenbarung. Essays und kritische Betrachtungen. Deutsch von Hans Ruoff. - Hamburg und München: Verlag H.Ellemann 1963, S. 34 - 136. Ich werde Šestov nach dieser deutschen Ausgabe zitieren. Russisch: Lev Šestov. Umozrenie i Apokalipsis. Religioznaja filosofija Vladimira Solov'eva. In: Lev Šestov. Umozrenie i otkrovenie. Religioznaja filosofija Vladimira Solov'eva i drugie stat'i. - Paris: Ymca-Press 1964, S. 23 - 92. (Erste Veröffentlichung - Sovremennye Zapiski Nr.33 i 34. Paris, 1927 i 1928.)

Šestov ist. Deshalb stelle ich hier die wichtigsten Gedanken aus dem Artikel des russischen Schriftstellers und Philosophen dar.

Solov'ev ist für Šestov ohne Zweifel der erste russische religiöse Philosoph, der aber eine eigentlich antireligiöse Philosophie geschaffen habe. Šestov schätzt in Solov'ev eine religiöse Natur, er weiß, daß „das ganze geistige Wesen Solowjows schon von frühester Jugend <...> zu Gott hinstrebte.“<sup>585</sup> Doch dieses Streben habe ihn dazu geführt, daß er, wahrscheinlich gegen seine eigene Absicht, in jemand verwandelt wurde, der die Religion bekämpft, und den „viele Menschen vor ihm und auch er selbst den Antichrist nannten.“ Die alte These Masaryks von Solov'evs Polemik gegen Tolstoj als eine Selbstpolemik findet bei Šestov neues Leben. Andererseits war Solov'ev, so Šestov, überzeugt, daß er als Träger einer „religiösen Philosophie“ imstande sei, die „göttliche Vorsehung“ zu interpretieren: „Wer hat Solov'ev die Machtbefugnis erteilt, das Schicksal, welches er für gut und vernünftig hält, in „göttliche Vorsehung“ umzubenennen! Darüber sagt er nichts - und warum sollte er auch?“<sup>586</sup> Solov'ev wird von Šestov vorgeworfen, seine eigene Vernunft an die Stelle Gottes gestellt und dies „religiöse Philosophie“ genannt zu haben.<sup>587</sup> In seinem Philosophieren ist Solov'ev, nach Šestov, ein „Westler“ gewesen, der seinen geistigen und intellektuellen Wurzeln nicht traute, sondern die Antworten im Denken Spinozas, Kants, Hegels und Schellings suchte. Doch Hegel sei mindestens intellektuell ehrlich gewesen, Schelling aber, genau so wie Solov'ev, befand sich im Zustand des „dogmatischen Schlummers“ (dogmaticeskoi dremoty).<sup>588</sup> Schelling habe nie an seine „Philosophie der Offenbarung“ geglaubt und sie auch nie geliebt. Dieser scharfe Kritiker Hegels sei „innerlich überzeugt“ gewesen, daß es „gar keine andere Philosophie“ gebe „als jene, die Hegel geschaffen hatte“.<sup>589</sup> So sieht Šestov in der Überzeugung der russischen Intellektuellen, Schelling sei einer der ihren, er sei „ein Russe gewesen“, der „im heimischen Osten aufgewachsen“ sei und den man nur „zufällig zu den Deutschen zählt“, eine Erscheinung des kindlichen Geistes, der zur Differenzierung noch nicht fähig sei. „So machte es auch Solowjow. Schelling war in ihm so aufgegangen, daß Solowjow gewissermaßen die Fähigkeit verlor,

---

<sup>585</sup> Schestow, Spekulation, S. 35.

<sup>586</sup> Ebenda, S. 38 - 39.

<sup>587</sup> Ebenda, S. 43.

<sup>588</sup> Ebenda, S. 50.

<sup>589</sup> Ebenda, S. 51 - 52.

zwischen sich selbst und ihm zu unterscheiden.“<sup>590</sup> Das habe dazu geführt, daß die „Philosophie der Offenbarung“ für Solov’ev die Offenbarung selbst ersetzte, und erst kurz vor seinem Tod, als er eine „durch nichts zu rechtfertigende Unruhe zu empfinden“ begann, habe er sich auf die Apokalypse gestützt, diesmal auf die richtige. Zwischen dieser Apokalypse und der „Philosophie der Offenbarung“, wie überhaupt zwischen den „Drei Gesprächen“ und dem, was Solov’ev früher geschrieben hat, liegt nach Šestov ein durch nichts zu überbrückender Abgrund. Šestov sieht sich selbst als denjenigen, der diese Tatsache feststellen kann, die Solov’ev, seiner Überzeugung nach, „offen einzugestehen“ imstande gewesen wäre, wenn er länger gelebt hätte.<sup>591</sup> Auf jeden Fall ist für Šestov die Apokalyptik des späten Solov’ev ein Zeichen seiner intellektuellen Ehrlichkeit.

Wie verhalten sich die Offenbarung und die Vernunft? Warum sind die Versuche Solov’evs, alles vor den „Richterstuhl der Vernunft“ zu laden, ergebnislos geblieben? Šestov sucht diese Fragen zu beantworten, indem er die geistigen Grundlagen des Protestantismus von A.Harnack (1851 - 1930) und seiner „Dogmengeschichte“ analysiert. Šestov wirft Harnack die Unvollständigkeit des Offenbarungsverständnisses vor. Es kam Harnack nur so vor, meint er, daß die Reformation sich von den hellenistischen Ideen befreit habe und zum Christentum der Schrift zurückgekommen sei. In Wirklichkeit sei etwas anderes geschehen. Man muß zugeben, daß „<...> ungeachtet der titanischen Bemühungen Luthers der von ihm geschaffene Protestantismus, und insbesondere der Protestantismus Harnacks selber, dem Prozeß der Hellenisierung des Christentums nicht nur keinen Einhalt geboten, sondern ihn bis zu Grenzen geführt hat, die von den Katholiken nie erreicht worden sind.“<sup>592</sup> Die Wahl zwischen der „griechischen Weisheit“ und der „biblischen Offenbarung“ entscheidet Harnack, so Šestov, zugunsten der ersten. Auch Solov’ev sei von dem „hellenischen Lied“ der Vernunft bezaubert worden. Das theoretische Bedürfnis sei in ihm stärker gewesen als alle „seelischen Bedürfnisse“, was zu einem intellektuellen Dogmatismus geführt habe. Der Wechsel sei erst kurz vor dem Tod Solov’evs gekommen und habe darin bestanden, daß der Philosoph die „spekulative Wahrheit“ nicht mehr „anbeten“ konnte. Eine Macht, „die er nicht nennt und nicht zu nennen weiß“, habe ihn gezwungen, von den leeren Spekulationen der

---

<sup>590</sup> Schestov, Spekulation, S. 53.

<sup>591</sup> Ebenda, S. 54.

<sup>592</sup> Ebenda, S. 77 - 78.

Philosophie zur „Gottesnarrheit der Apostel und Propheten“ überzugehen und sich einer anderen Tradition anzuschließen: Denn „Drei Gespräche“ seien nicht eine Betrachtung über die Apokalypse, „sondern ein Kommentar.“<sup>593</sup> Die letzten Tage des Lebens Solov’evs sind für Šestov die Zeit, in der er geahnt habe, „daß nicht durch Nachdenken, sondern durch Donner die ewige und letzte Wahrheit gewonnen werde <...> *Mens ducente ratione* wird von neuem entsetzt sein. Aber es kann kein Zweifel darüber bestehen: In das Land der Verheißung gelangt nur jener, der nicht weiß, wohin er geht.“<sup>594</sup>

### 3.5.3 Die Ideen Liebs bezüglich Solov’evs: Zur Rolle der „Drei Gespräche“

Fritz Lieb wollte mit seinem Artikel die Ideen Šestovs fortsetzen, und zwar im Geiste Kierkegaards und der dialektischen Theologie. Sowohl für den ersten als auch für die zweite (vor allem durch Karl Barth vertreten) spielten die Fragen der menschlichen Existenz eine überragende Rolle. Mit seiner „Dreistadienlehre“ (ästhetische, ethische und religiöse Stadien) stellt Kierkegaard den Menschen, den Einzelnen vor die ethisch-religiöse Entscheidung, denn das Christentum könne nur im individuellen Glauben realisiert werden. „Das objektivierende Denken, die Spekulation ist danach eine Flucht aus der Existenz, aus der Entscheidung“.<sup>595</sup> Für Karl Barth bedeutete das die Möglichkeit, die Vorstellungen von der Dialektik zu ändern. In seinem berühmten Römerbriefkommentar (Erste Auflage 1919, Vorwort 1918) will er die rein philologische und historische Auslegung, die er aber nicht endgültig ablehnt, durch eine vertiefte „dialektische“ Darstellung ersetzen. Die Dialektik des Textes ist für Barth jetzt „nicht wie bei Luther ein Gegensatz zwischen Gottes Zorn und Gottes Gnade, zwischen der Sünde des Menschen und der von Gott geschenkten Gerechtigkeit, sondern ein prinzipieller Gegensatz zwischen Ewigkeit und Zeit, zwischen Gott als Gott und dem Menschen als Menschen.“<sup>596</sup> „Gott ist im Himmel und du bist auf Erden“ - diese berühmten Worte Barths aus seinem Vorwort zur zweiten Auflage des Römerbriefkommentars bedeuten die

---

<sup>593</sup> Šestov, Spekulation, S. 132.

<sup>594</sup> Ebenda, S. 134.

<sup>595</sup> S. z.B.: Hägglund, Bengt: Geschichte der Theologie. Ein Abriß. - München: Chr.Kaiser Verl. 1983, S. 291 - 294.; Anz, W.: Kierkegaard. - In: Gallig, K.(Hrsg.): Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Dritter Band. 3 Aufl. - Tübingen: J.G.B.Mohr 1959. S. 1266 - 1271.

Bekämpfung der „dogmatischen Methode“ und im Sinne Kierkegaards und Dostoevskijs die vollzogene Schaffung einer Situation der Konfrontation der Gegensätze und des Eingreifens Gottes in das Dasein des Menschen.

Zuerst scheint Fritz Lieb ganz im Sinne des Obengesagten mit Solov'evs Idee der Religionsphilosophie übereinzustimmen. Er scheint bereit zu sein, in dieser Philosophie den Ausdruck der Philosophie überhaupt zu sehen, „da die wahre Philosophie nichts anderes darstellt als die Offenbarung des göttlichen Logos im Selbstbewußtsein des menschlichen Geistes.“<sup>597</sup> Schon hier merkt man aber, daß die Grundlage für eine mögliche Skepsis im Sinne Šestovs („Usurpierung der Wahrheit“) oder Barths („Rationalisierung der Offenbarung“) durchaus da ist. Die Behauptung, die menschliche Vernunft gelange bei Solov'ev zu ihrer Integrität durch eine spekulative Erfassung „der an sich noch durchaus unbestimmten Glaubensinhalte“, ist der erste Schritt, den Lieb in seiner Solov'ev-Arbeit tut, um das „geschichtlich-evolutionistische Verständnis der religiösen Spekulationen“ bei solchen Denkern wie Hegel, aber besonders Schelling und Solov'ev zu kritisieren. Für dieses Denken wird die „allgemeine Religionsgeschichte zur Geschichte der fortlaufenden Offenbarung Gottes als der Geschichte der sich dementsprechend vollziehenden Entwicklung des religiösen Bewußtseins“.<sup>598</sup> Die Weltgeschichte ist für Solov'ev demnach die Offenbarung und der Ausdruck „des inneren Lebens des göttlichen Seins“. Der Weltprozeß bekommt bei dem russischen Denker, so Lieb, einen symbolischen Ausdruck „im Mythos von der göttlichen Sophia“ und „im Mythos von Christus“ als einer „erlösenden Macht“, die der Weltseele „von oben <...> zur Hilfe kommt.“<sup>599</sup> Diese Interpretation bildet eine Parallele zu der Debatte über Kerygma und Geschichte (der sogenannten „Entmythologisierung-Diskussion“), die etwas später (1941) von Rudolf Bultmann (1884 - 1976) inspiriert wurde. Die Idee von Bultmann war folgende: In seinem Vortrag „Neues Testament und Mythologie“(1941) konstatierte er, daß das Weltbild und manche Vorstellungen des Neuen Testaments dem heutigen Weltbild nicht entsprechen. Das eigentliche Problem sei, wie diese „Mythen“ heute zu deuten seien. Die „Entmythologisierung“ der neutestamentlichen Texte bedeutete aber für Bultmann keinesfalls die einfache

---

<sup>596</sup> Hägglund, S. 315.

<sup>597</sup> Lieb, *Der Geist der Zeit*, S. 181.

<sup>598</sup> Ebenda, S. 182.

<sup>599</sup> Ebenda, S. 183.

Beseitigung der „Mythen“. Man solle den Sinn der „Mythen“ finden: „ <...> die neutestamentlichen Aussagen sollen in einer solchen Weise interpretiert werden, daß der mythische Rahmen wegfällt und nur der existentielle Inhalt als etwas Bleibendes festgehalten wird.“<sup>600</sup> Die Mythen, so dachte Bultmann, sagen etwas über die Existenz des Menschen, und das Kerygma, die Botschaft von Jesu Tod und seinem Sieg über den Tod, können die menschliche Existenz verwandeln.

Solov'ev schafft in der Interpretation von Lieb ein historisches Bild von Jesus, und so verwandele sich dieses Bild zu einem historisch-mythologischen, indem Solov'ev die Geschichte als die „allmähliche Verwirklichung des Gottmenschentums“ interpretiere. Und wo er danach strebe, „der Menschwerdung Christi den außerordentlichen Charakter zu nehmen“, fehle Solov'ev die Unmittelbarkeit, sei er nicht imstande, ohne einen Mittler zwischen Gott und Mensch auszukommen.<sup>601</sup> Als diesen Mittler benutze er die Vernunft, die eine „mystische, übermenschliche“ Erkenntnisfunktion bekomme: „War einmal das geschehen, daß diese mystische Vernunft, die sich einbildete, mehr zu sein als eine schöne Illusion und Selbstbetrug, und die beanspruchte, das letzte Geheimnis der kirchlichen Verkündigung erfassen zu können - war einmal das geschehen, daß diese menschliche Vernunft sich der letzten Wirklichkeit“, der „unsere Existenz begründenden Wirklichkeit Gottes als einer allgemeinen Wahrheit spekulativ bemächtigte, da mußte gerade diese letzte Wirklichkeit Gottes in ihrer konkreten Lebendigkeit verfehlt werden, weil sie nun nicht mehr „nur“ geglaubt wurde - geglaubt aus der tiefen Dunkelheit unserer ganzen menschlichen Existenz heraus <...> Bei solchem Umgehungsmanöver der Erkenntnis mußte der lebendige Gott <...> zum Götzen werden. Dieser Götze hatte nur ein geborgtes Leben, ward eine Fata Morgana der Erkenntnis.“<sup>602</sup> Dieses längere Zitat aus dem Liebschen Artikel zeigt, daß Lieb bei Solov'ev eine logische Reduzierung des historischen Ablaufs und des Menschen findet, bei der die ganze Daseinsproblematik aufgelöst wird und Gott dem Menschen nur assistiert. Lieb ist offensichtlich mit diesem konstruierten „Idyll“, bei dem Christus „sichtbar und allem Volke einleuchtend von der Zinne des Tempels springt“, nicht zufrieden.

Und nun sei das Merkwürdige geschehen: Den Ruf des Evangelisten Johannes: „Kindlein hütet euch von dem Antichrist“ habe Solov'ev kurz vor seinem Tod selber

---

<sup>600</sup> Hägglund, S. 321 - 323.

<sup>601</sup> Lieb, Der Geist der Zeit, S. 183.

<sup>602</sup> Ebenda, S. 185.

erhoben, und zwar mit einer unwahrscheinlichen prophetischen Kraft.<sup>603</sup> Und wenn Lieb sagt, daß Solov'ev in den „Drei Gesprächen“ nicht nur Tolstoj kritisierte, sondern auch „durch sein eigenes Werk einen scharfen Strich gezogen“ habe, so wiederholt er zweifellos den Gedanken von Šestov, der auch meinte, daß der späte Solov'ev rationales Philosophieren aufgegeben habe. Nach Lieb brauchen sich jetzt das christliche Dogma und „selbst Gott“ nicht mehr vor der menschlichen Vernunft zu rechtfertigen. Lieb ist es wichtig, daß Solov'ev in den „Drei Gesprächen“ den Begriff der „Erfahrung“ heranzog und bewies, daß eine so verstandene „Erfahrung“ eine völlige Sinnlosigkeit des „Fortschrittsoptimismus“ im Sinne Tolstojs zeige. Das Reich Gottes sei nicht die Selbstvollendung der Humanität, es komme „einzig durch die Kraft der Auferstehung Jesu Christi.“<sup>604</sup> Das, was aber „wünschenswert, verständlich und erlösend ist“ und was das eigentliche „höchste Gut“ bringt, ist für Lieb, wie eigentlich auch für Solov'ev, wie ihn Šestov versteht, ein „Geschenk des Antichrist“. Der Schluß und das wichtigste Ergebnis der Überlegungen von Lieb bezüglich Solov'ev ist das Folgende: „Nun ist er aus einem Utopisten ein echter Apokalyptiker geworden.“<sup>605</sup>

#### *3.5.4 Solov'ev beim späten Lieb*

Diese Gedanken hat Lieb (fast buchstäblich) noch einmal bald nach dem Krieg in seinem in mehrere Sprachen übersetzten Buch „Rußland unterwegs“ wiederholt. Interessant aber ist, daß Lieb, der in dem Solov'ev gewidmeten Kapitel dieses Buches den Text aus dem Jahre 1934 wiederholt, jedoch ohne den „mythologischen“ Teil (die „Mythen von Sophia und Christus“), was auch eine gewisse Änderung seiner Weltanschauung zeigt. Lieb stand zu dieser Zeit vor allem unter dem Einfluß N.Berdjaevs oder teilte zumindest dessen Meinung, was die Situation in der Sowjetunion betraf. „Berdjaev betont,- so schreibt Lieb,- die Sowjetunion sei insofern eine echte Demokratie, als sie auf der Kundgebung des genuinen russischen Volkswillens beruhe, der die „Prawda“ <...> verwirklichen wolle.“<sup>606</sup> So findet sich im Buch „Russland unterwegs“ neben den Seiten über das Christentum

---

<sup>603</sup> Lieb, Der Geist der Zeit, S. 186 - 187.

<sup>604</sup> Ebenda, S. 192.

<sup>605</sup> Ebenda, S. 194.

<sup>606</sup> Lieb, N.A.Berdjaev und seine christlich-sozialistische Philosophie, S. 210.

Dostoevskijs und die Apokalyptik Solov'evs auch die Hoffnung, daß Rußland nach dem großen Sieg sich auf sozialistischer Grundlage zu einer wahrhaften Demokratie umgestalten werde, und das unter der Leitung Stalins, der „es wirklich verstanden hat, nicht nur die passive Furcht, sondern auch das aufbauende, aktive Gefühl hinreißender Liebe seines großartigen Volkes für sich in Anspruch zu nehmen, um damit zugleich den zwei Grundpfeilern menschlicher Gemeinschaft und Ordnung, der Familie und dem Staat, im menschlichen Herzen ein starkes Fundament zu geben.“<sup>607</sup> Dann folgte die bittere Enttäuschung Liebs hinsichtlich der christlich-demokratischen Umwandlung Rußlands, sein Austritt aus der Gesellschaft „Schweiz-Sowjetunion“, seine Begeisterung für die jugoslawische Entwicklung (Lieb erklärte sich sogar für einen „Partisanen Titos“)<sup>608</sup>, die Emeritierung und seine aktive publizistische Tätigkeit. Trotzdem kann man sagen, daß die christlich-existentielle Grundlage seiner Weltanschauung (in der wahrscheinlich doch „Berdjaev“ über „Barth“ dominierte), die das Liebsche Bild von Solov'ev bestimmt hat, bis zum Tod Liebs im Jahre 1970 unverändert geblieben ist.<sup>609</sup> Eine unmittelbare Reaktion auf die Ideen Liebs findet sich in den frühen Solov'ev-Werken von L.Müller.

---

<sup>607</sup> Lieb, *Russland unterwegs*, S. 217.

<sup>608</sup> Porret, *Der außerordentliche Mensch*, S. 378.

<sup>609</sup> Martin Rohkrämer sucht nach einer „Skizze der theologischen Position“ Liebs und kommt zu dem Schluß, daß diese Position zwischen der Theologie Karl Barths und dem religiösen Sozialismus liege, wobei die Überzeugung, daß das Evangelium auch Konsequenzen für das politische Handeln habe, für Lieb zur „Selbstverständlichkeit“ gehörte. Vgl.: Rohkrämer, Lieb, S. 196 - 197.



### 3.6 Die Fortsetzung der katholischen Rezeption: Vl.Szylkarski, Fr.Muckermann, K.Pfleger, B.Schultze

Dieses Kapitel ist den bedeutenden katholischen Denkern und Schriftstellern gewidmet, die sich Anfang der 30-er Jahre und während der ersten Nachkriegsjahre mit dem Schaffen Solov'evs beschäftigten.

#### 3.6.1 *Solov'ev-Werke Szylkarskis als eine Vorarbeit zur Gesamtausgabe*

Vladimir Szylkarski (1884 - 1960) kann als „Altmeister der katholischen Solov'ev-Forschung in Deutschland“ (L.Müller) gelten. Das Thema „Szylkarski über Solov'ev“ taucht aber in dieser Arbeit noch zweimal auf: In dem Kapitel über die Deutsche Gesamtausgabe Solov'evs, deren Herausgeber Szylkarski war, und im Kapitel über die Beschäftigung Ludolf Müllers mit dem Werk des russischen Denkers, in dem ich von der Polemik beider Solov'ev-Forscher berichte.

Bis zu einem gewissen Grad können die Werke Szylkarskis über Solov'ev (seit Mitte der 30-er Jahre) als Vorarbeit zur Gesamtausgabe betrachtet werden.<sup>610</sup> Aber diese „Vorarbeit“ war so intensiv und umfangreich, daß man sie auf keinen Fall außer acht lassen darf. 1932 wurde die 498-seitige Monographie des damaligen Professors der Universität Kowno (Kaunas) Vl.Szylkarski mit dem Titel „Solowjews Philosophie der All-Einheit“ veröffentlicht.<sup>611</sup> Die dem Pater Fr.Muckermann gewidmete Studie hat folgenden Untertitel: „Das kosmische Drama des Bruches, der

---

<sup>610</sup> Szylkarski gab der Beschäftigung mit Vl.Solov'ev die ganze zweite Hälfte seines schöpferischen Lebens hin. Zunächst hatte er in Rußland philosophische Werke geschrieben. Die wichtigsten davon sind: „Die typologische Methode in der Geschichte der Philosophie“ („Tipologičeskij metod v istorii filosofii“) (Jur'ev, 1910), „Das Problem des Seienden“, („Problema suščego“) (Jur'ev, 1917), „Von der Abhängigkeit der Philosophiegeschichte von der systematischen Philosophie“, („O zavisimosti istorii filosofii ot filosofii sistematičeskoj“) (Jur'ev, 1912). Die philosophischen Werke Szylkarskis wurden in Rußland gelesen und rezipiert. So schreibt Sergej Volkov in seinen Erinnerungen über die Moskovskaja Duchovnaja Akademija, daß die Studenten der Akademie die synthetische, typologische Methode Szylkarskis der Methode der „historischen Darlegung“ der philosophischen Systeme bevorzugten. (Volkov, Sergej: *Poslednie u Troicy. Vospominanija o Moskovskoj duchovnoj akademii (1917 - 1920)*. - Moskva, St.-Peterburg 1995, S. 197 - 198.) Nach der Oktoberrevolution war Szylkarski Professor an der Universität Kaunas (Kovno) in Litauen. In Kaunas und in Vilnius gehörte Szylkarski zu dem Zirkel um L.Karsavin, dessen Teilnehmer (u.a. V.Sezemann und S.Salkauskas) sich vor allem den verschiedenartigen Themen der russischen Philosophie und Theologie widmeten. (Vgl. Artikel über Karsavin und Szylkarski im Enzyklopädischen Wörterbuch „Russische Philosophie“ : Choružij, S.: Karsavin, S. 252.; Alešin, A.: Šilkarskij, S. 598 - 599.)

Rückkehr und der Wiedervereinigung“. Dieser Satz enthält in vieler Hinsicht das Programm und den Hauptgedanken Szykarskis in Bezug auf Solov'ev: Ihm ging es darum zu zeigen, wie Solov'ev durch seine ganze Ideenentwicklung zum Katholizismus gekommen ist, und daß dieses Drama nicht anders hätte ausgehen können. Nur ging es hier eher um die „kosmische“ Seite des Problems, während sich der „spätere“ Szykarski vor allem für die „irdische“ Seite der katholischen Weltanschauung Solov'evs interessierte. Das Buch „Solowjews Philosophie der All-Einheit“ sollte eine „ausführliche Darstellung der allgemeinen Weltanschauung Solov'evs“ bieten. Szykarski zitiert die Werke des Denkers so intensiv und umfangreich wie keiner der Solov'ev-Forscher vor und nach ihm, und das aus zwei Gründen: Erstens, weil das, so Szykarski, die Genauigkeit und die Lebendigkeit der Darstellung erhöht, und zweitens, weil er sich auf „keine einigermaßen zuverlässige deutsche Übertragung der Hauptschriften Solowjews berufen konnte.“<sup>612</sup> Szykarski, für den Russisch und Polnisch die Muttersprachen waren, konnte natürlich die Übersetzungen von Harry Köhler mit dem Original vergleichen und feststellen, daß es sich oft sogar um „grobe Entstellungen des Sinnes“ handelt. „Gut, zum Teil sogar vorzüglich“ sind für ihn die Übersetzungen von L.Kobylinskij-Ellis und B.Schmitt. Szykarski ist aber die „allgemeine Weltanschauung“ Solov'evs wichtig und die Auswahl von Ellis und Schmitt enthält nur Abschnitte und kleinere Abhandlungen, die für diese Weltanschauung nur „in zweiter Linie“ in Betracht kommen.<sup>613</sup>

Szykarski betont den synthetischen Charakter der Persönlichkeit Solov'evs: „Mensch, Denker und Dichter stehen hier in einem eigentümlichen und schönen Einklang“.<sup>614</sup> Hinter diesem „Einklang“ traten bei V.Szykarski oft die Unterschiede, Spannungen und Widersprüche im Denken Solov'evs zurück. Das hat dreißig Jahre später Chrysologus Schollmeyer in seiner Rezension über eine andere Solov'ev-Arbeit Szykarskis bemerkt: Bei Solov'evs „sozusagen „totaler“ Methode und Arbeitsweise“ wäre es wichtig zu zeigen, „wer in ihm gerade das Wort hat“ (Philosoph, Theologe, Dichter)...<sup>615</sup> Man kann sagen, daß das Philosophieren

---

<sup>611</sup> Szykarski, Wladimir: Solowjews Philosophie der All-Einheit. Eine Einführung in seine Weltanschauung und Dichtung. - Kaunas 1932. Die Solov'ev-Artikel Szykarskis, die hier nicht behandelt werden, sind in den Bibliographien in der Brüsseler Ausgabe und in der Bibliographie von Ludwig Wenzler erwähnt.

<sup>612</sup> Szykarski, Solowjews Philosophie, S. XV.

<sup>613</sup> Ebenda.

<sup>614</sup> Ebenda, S. 4.

<sup>615</sup> Schollmeyer, Chrysologus OFM.: Besprechung der Arbeit von Wladimir Szykarski „Solowjew und Dostojewskij“. - In: Ostkirchliche Studien 1 (1952), S. 136.

Solov'evs den Vorstellungen Szylkarskis von der Geschichte der Philosophie entsprach. Vladimir Szylkarski ging noch in seinen früheren philosophischen Überlegungen davon aus, daß die Möglichkeit der Existenz der Philosophiegeschichte als einer Wissenschaft auf der Tatsache basiere, daß die Entwicklung des menschlichen Denkens zu einer universalen und „wahren“ Weltanschauung führe.<sup>616</sup> Das führte Szylkarski zu der Notwendigkeit, den Grundgedanken festzustellen, von dem das „gesamte Schaffen“ Solov'evs ausgeht: „Dieser Gedanke ist die Idee der vollkommenen allumfassenden göttlichen Einheit - kürzer die Idee der All-Einheit.“<sup>617</sup> Das Vorhandensein dieser entscheidenden Idee hieß aber keinesfalls, daß sie für Szylkarski letzten Ausdruck des Denkens Solov'evs bedeutete. Eher könnte man sagen, daß er in ihr den Grund, die Basis dieses Denkens findet, wovon dann die wichtigsten Komponenten des Verständnisses Solov'evs hergeleitet werden. Diese wichtigsten Bestandteile des Bildes des russischen Philosophen bei Szylkarski sind meiner Meinung nach folgende: 1) Die Periodisierung des Werkes. 2) Das Thema des Messianismus. 3) Das Deutsche bei Solov'ev. 4) Der Weg des Denkers zur Kirche Sancti Petri. Dies alles wird bei Szylkarski auch in Polemiken oder Reaktionen auf die Tradition der Solov'ev-Forschung in Rußland und in Deutschland behandelt. Da ich der Meinung bin, daß die Solov'ev-Werke von Szylkarski einen Komplex von Ideen und Vorstellungen bilden, bei dem der „chronologische Faktor“ keine entscheidende Rolle spielt, benutze ich bei der Darstellung dieser oder jener These verschiedene Bücher und Artikel von ihm. Wobei bemerkt werden muß, daß Szylkarski mit den Jahren immer schärfer die römisch-katholische Seite Solov'evs betonte, wovon in dieser Arbeit noch öfters die Rede sein wird.

### *3.6.2 Die Periodisierung des Werkes von Solov'ev bei VI.Szylkarski*

Szylkarski teilt den Lebens- und Schaffensweg Solov'evs in drei Periode auf: 1) Die „orthodox-messianistische“ Periode (1874 - 1881). 2) Die „mittlere Periode“ (1883 - 1889) mit dem „rückhaltlosen Bekenntnis zu der Kirche Sancti Petri“. 3) Die abschließende, „apokalyptische Gestaltung“ der Weltanschauung Solov'evs (1890 -

---

<sup>616</sup> Alešin, A.: Šilkarskij. - In: Russkaja filosofija. Malyj enciklopedičeskij slovar'. - Moskva: Nauka 1995, S. 598.

<sup>617</sup> Szylkarski, Solowjews Philosophie, S. 5.

1900).<sup>618</sup> Dabei findet Szykarski zwei große Wendungen in der Weltanschauung Solov'evs. Die erste bestand darin, daß er verstanden hatte, daß die „griechisch-orthodoxe Kirche nicht nur nicht die einzige Hüterin des ganzen christlichen Glaubensschatzes ist, sondern daß sie durch ihre Trennung von dem gottgestifteten Mittelpunkt der christlichen Welt eine schwere Sünde begangen hat.“ Von dieser Wendung blieb aber der gesamte philosophische Bau Solov'evs unberührt, wie eigentlich auch von der zweiten großen Wendung, „die mit Solowjews Verzicht auf die Idee der äußerlichen Macht und Herrlichkeit der Theokratie zusammenhängt.“<sup>619</sup> Szykarski betont immer wieder die Kontinuität der Ideenentwicklung Solov'evs mit der „Philosophie der All-Einheit“ als dem Kernpunkt. Und so ist es verständlich, daß Szykarski eine scharfe Polemik gegen die Thesen von Fürst E.Trubeckoj führt. Trubeckoj hat in seinem „voluminösen Werke“ (Szykarski) die Entwicklung Solov'evs in die vorbereitende, die utopische und die abschließende Periode eingeteilt. Szykarski ironisiert, man könnte zu dem Schluß kommen, daß Solov'ev sich zuerst „auf das Herausspinnen der „utopischen Träume“ vorbereitet, dann diese Träume mit der ganzen ihm zur Verfügung stehenden Kraft und Leidenschaft gesponnen, zuletzt aber völlig auf sie verzichtet habe.“ Viel wichtiger als diese Ironie ist ihm aber die Bestätigung, die den Kern seiner Interpretation Solov'evs ausmacht: Die Periode, die Trubeckoj die „vorbereitende“ nennt, ist die „eigentlich grundlegende Periode“, und die „utopische“ ihre unmittelbare Fortsetzung, die Fortsetzung in demselben „Ideenkreise“. Ebenso verzichtet Solov'ev während der letzten Periode keinesfalls auf die Grundlagen seiner Weltanschauung der vorangehenden Zeit, nein, „es ist nur die Idee der äußerlichen Herrlichkeit der Theokratie“, die er jetzt fallen läßt.<sup>620</sup> Die universale Synthese, die Solov'ev immer angestrebt hat, könne keinesfalls auf die Formel „Gegner der katholischen Kirche - ihr begeisterter Anhänger - enttäuschter Apokalyptiker“ reduziert werden. Ebenso flammend widerlegt Szykarski Koževnikov, der seiner Meinung nach nur beweist, „wie wenig er sich die Mühe gegeben“ habe, „die für Solowjews Geschichtsphilosophie wichtigsten Schriften der mittleren Periode <...> gewissenhaft

---

<sup>618</sup> Z.B.: Szykarski, Wladimir: Solowjews Stellung zur katholischen Kirche. - In: *Orientalia Christiana periodica*. 15 (1950), S. 6 - 7, 25 - 26.

<sup>619</sup> Szykarski, Solowjews Philosophie, S. 190.

<sup>620</sup> Ebenda, S. 191 - 192.

durchzuarbeiten“, indem er behauptete, es habe in den letzten drei Jahren des Lebens von Solov'ev eine radikale Änderung seines Weltbildes stattgefunden.<sup>621</sup>

### *3.6.3 Das Thema des Messianismus. Der Weg Solov'evs zur Kirche Sancti Petri*

Das Bleibende in der Weltanschauung Solov'evs hat sich, so Szykarski, schon in seiner ersten Periode eindeutig formiert. Und hier haben die philosophischen Einflüsse, vor allem die deutschen, eine entscheidende Rolle gespielt. Szykarski kritisiert die jugendliche Einstellung Solov'evs, der, den Slawophilen folgend, die „westliche Philosophie“ mit der rationalistischen identifiziert. Das war „grundfalsch“, schon weil in der „westlichen Philosophie“ eine Reihe von Denkern zu finden ist, die die „rationalistische Weltauffassung“ überwunden haben. Zu diesen Denkern gehört vor allem der Schelling der „Philosophie der Offenbarung“ mit seinem Kampf gegen den „Panlogismus“ Hegels für eine Philosophie, die „von der von Christus verkündigten Wahrheit ausgeht.“<sup>622</sup> Szykarski interessiert sich sehr für das hier schon mehrfach erwähnte Phänomen: Warum haben sich Slawophilen und Solov'ev den Gedankengang Schellings angeeignet, ohne den Autor, den „Urheber“ des Gedankens zu nennen? Die Erwähnung Schellings, meint Szykarski, würde das ganze Gebäude zerstören, das „die Slawophilen und ihr größter Nachfolger“ eingerichtet haben und in dem die Überwindung des Rationalismus als Verdienst des russischen Denkens erachtet wurde. Außerdem ist das Ignorieren der Offenbarungsphilosophie für Szykarski „psychologisch“ verständlich: „Die Bahnbrecher des russischen religiösen Gedankens haben die alten christlichen Wahrheiten, die in der Philosophie der Offenbarung ihre Wiedergeburt feierten, aus ihrer eigenen Erfahrung gekannt, sie haben diese Wahrheiten im mystischen Leben ihrer Kirche entdeckt <...>“<sup>623</sup> Wenn es aber um die Form des Gedankens ging, so haben die russischen Vertreter der „konkret idealistischen Philosophie“ dem „Abendland“ diese Form gern „entliehen“, teilweise auf dem „fruchtbaren Mutterboden“ der eigenen Kirche bleibend (wie die Slawophilen), oft aber noch

---

<sup>621</sup> Szykarski, Solowjews Philosophie, S. 407.

<sup>622</sup> Ebenda, S. 36 - 37.

<sup>623</sup> Ebenda, S. 38, 40.

weiter gehend, nämlich zum „Zentrum des Christentums“ (wie Vl.Solov'ev).<sup>624</sup> Aber auch in diesen seinen Bestrebungen blieb Solov'ev, nach der Meinung von Szylkarski, auf dem Boden des russischen Messianismus. In der Arbeit „Solowjew und Dostojewskij“ befaßt er sich mit diesem Thema, indem er die „Grundprinzipien“ des russischen Messianismus darlegt, bei dem, wie eigentlich bei jedem Messianismus, „die Vaterlandsliebe und der berechtigte Stolz auf die einzigartigen schöpferischen Leistungen des Vaterlandes mit dem Glauben an den göttlichen Lenker der Geschichte“ zusammentrifft. Diese Grundprinzipien sind nach Szylkarski folgende: 1) Die der allgemeinen christlichen Weltanschauung entnommene Vorstellung, daß der Sinn des gesamten Weltgeschehens in der „Heimholung der gesamten Schöpfung“ in die Einheit mit ihrem Schöpfer besteht. 2) Der Anspruch auf den ausschließlichen Besitz der reinen Wahrheit. 3) „Die leidenschaftlichen Versuche, die Reinheit der in der Ostkirche aufbewahrten Wahrheit durch die Ablehnung der historischen Wege der abendländischen Christenheit zu begründen.“<sup>625</sup> Und gerade diese dritte „Säule“ des russischen Messianismus wird von Solov'ev „zertrümmert“; damit ging er hinaus über die Grenzen, die zu überschreiten Dostoevskij „nicht vergönnt war.“<sup>626</sup> Die restlose Überwindung des nationalen Partikularismus durch Solov'ev machte den Weg vom russisch-orthodoxen zum russisch-katholischen Messianismus frei. In seinem „Dritten offenen Brief an N.O.Losskij“ erklärt Szylkarski das folgendermaßen: „In der Lehre von der freien Theokratie findet der russische Messianismus in seiner katholischen Gestalt seinen höchsten Ausdruck. Solowjew verwirft nicht die alte Lehre von Rußland als dem „dritten Rom“: Er entwickelt sie nur im katholischen Geist.“<sup>627</sup>

In all seinen Solov'ev-Arbeiten fragt Szylkarski immer wieder, ob die Abkehr Solov'evs von der messianischen Lehre kurz vor seinem Tod auch eine Abkehr von der Römischen Kirche bedeute? Und immer wieder antwortet er - nein: „In der russischen Solowjewliteratur begegnen wir oft der Behauptung, der große Denker habe in seinen letzten Lebensjahren auf seine katholischen Überzeugungen verzichtet. Der einzige Grund, auf den man sich dabei stützt, ist die Tatsache, daß

---

<sup>624</sup> Szylkarski, Solowjews Philosophie, S. 41.

<sup>625</sup> Szylkarski, Wl.: Solowjew und Dostojewskij. - Bonn: Götz Schwippert Verlag 1948. S. 4 - 6. (= Kleine Schriften aus der Sammlung Deus et anima. Erste Schriftenreihe, Heft 2.)

<sup>626</sup> Ebenda, S. 20.

<sup>627</sup> Szylkarski, Wl.: Wladimir Solowjew und die Ökumenische Kirche. Drei offene Briefe an N.O.Losskij. Dritter Brief. - In: Ostkirchliche Studien. 4 (1955), S. 207.

Solowjew die letzten Sakramente aus der Hand eines orthodoxen Priesters empfing. Ja, warum sollte er es nicht? Betonte er nicht sein ganzes Leben lang, die Sakramente und die Dogmen der orthodoxen Kirche seien durchaus wahr und gültig.<sup>628</sup> In diesen scheinbar leicht geschriebenen Zeilen findet sich aber der Kern des Szylkarskischen Verständnisses der religiösen und konfessionellen Entwicklung Solov'evs: Man dürfe von keinem „Übertritt“ Solov'evs zur katholischen Kirche reden, denn laut dem, was er sein ganzes Leben lang lehrte, „führt gerade die konsequente Rechtgläubigkeit unvermeidlich nach Rom als dem einzigen wahren Mittelpunkt der gesamten Christenheit.“<sup>629</sup>

Diese Formel erlaubte Szylkarski eine weitere Aussage: Solov'ev suchte den Anschluß an die „wahrhaft universale Kirche Christi nicht als Apostat, sondern als ein treuer Sohn seiner Mutterkirche.“<sup>630</sup> Deshalb sieht sich Szylkarski gezwungen, eine Polemik gegen den von ihm hoch geschätzten N.Losskij zu eröffnen, der die Kommunion Solov'evs 1896 bei einem unierten Priester in Moskau einen „unüberlegten Schritt“ nannte.<sup>631</sup> Schon in seiner ersten Solov'ev-Arbeit kam Szylkarski zu dem Schluß, daß diese Kommunion nur die Folge der „vertieften Studien“ Solov'evs auf dem Gebiet der christlichen Kirchen- und Dogmengeschichte war, die Solov'ev zweifeln ließen, „ob denn wirklich die ganze unverstümmelte Wahrheit von der griechisch-orthodoxen Kirche aufbewahrt werde.“ D.h. er sei zum Katholizismus erst nach einem „lehrreichen Weg“ gekommen, indem er den Glauben seiner Jugend der „ökumenischen katholischen Wahrheit untergeordnet“ habe.<sup>632</sup> Diesem seinen hart erarbeiteten und tief durchdachten Glauben ist Solov'ev, so Szylkarski, treu geblieben. Die einzige Stelle, „auf die die nichtkatholischen Solowjew-Forscher einen so großen Wert legen“, nämlich eine Zeile aus dem Brief an Rozanov vom 28. Nov. 1892, in dem Solov'ev sich zur „Religion des Heiligen Geistes“ bekennt, beweist nur, daß die „lateinische Einseitigkeit“ für den Denker keineswegs die „Gestaltung des christlichen Glaubens in der katholischen Kirche“ bedeutet. Das habe der sonst so „gewissenhafte und talentvolle evangelische Theologe, der Marburger Priv.Do. Dr. Ludolf Müller in seinem Buch „Solowjew und

---

<sup>628</sup> Szylkarski, Solowjews Philosophie, S. 428.

<sup>629</sup> Ebenda, S. 429.

<sup>630</sup> Szylkarski, Wl.: Solowjew und Stroßmayer. - In: Ostkirchliche Studien. 1(1952) 1, S. 89.

<sup>631</sup> Szylkarski, Drei offene Briefe, Band 3, S. 93.

<sup>632</sup> Szylkarski, Solowjews Philosophie, S. 188 - 189.

der Protestantismus“ leider übersehen.“<sup>633</sup> Das Thema der Polemik zwischen Szylkarski und Müller wird im nächsten Kapitel ausführlich besprochen, jetzt bleibt mir nur einiges über die Perspektiven der Solov’ev-Forschung in der Interpretation Szylkarskis zu sagen. In seiner Monographie aus dem Jahr 1932 hat sich Szylkarski auf eine „schlichte Darstellung der Gedankenwelt“ Solov’evs beschränkt. Und obwohl er schreibt, daß die „philosophiegeschichtliche Einordnung“ Solov’evs noch zu leisten sei, finden sich schon in der ersten Arbeit Szylkarskis und besonders später Vergleiche des Denkers mit Origenes, Augustinus, Platon, Schelling, mit den katholischen Denkern des 19. Jahrhunderts, wobei Solov’ev fast immer der Vorrang gegeben wird. Zu den wichtigsten Aufgaben der Solov’ev-Forschung zählt Szylkarski folgende: „Erstens müßten an der Hand von Solov’evs Briefen und den zahlreichen Erinnerungen seiner Zeitgenossen Register seines Lebens zusammengestellt werden“.<sup>634</sup> Das würde bei dem Vergleich der Ideen Solov’evs mit denjenigen seiner Vorgänger helfen. So prognostiziert Szylkarski, daß diese Untersuchung vielleicht beweisen würde, daß die Abhängigkeit des Denkers von Schelling nicht überschätzt werden darf und daß im Gegenteil die Bedeutung der griechischen Kirchenväter für die Weltanschauung Solov’evs bewiesen würde.

Es müßte auch die Bedeutung der katholischen Denker des 19. Jahrhunderts untersucht werden, die Solov’ev „seine katholische Grundeinstellung zu vertiefen, auszubilden und nach außen hin zu verteidigen geholfen haben.“ Da die russischen Forscher diese Frage „nicht einmal berührt haben“, wäre dies für einen „katholischen Gelehrten“ eine reizvolle Aufgabe, „da zu erwarten ist, daß Solowjews Einfluß auf die Entwicklung der katholischen Philosophie an Kraft und Umfang immer mehr zunehmen wird.“ Ehe diese Aufgaben gelöst sind, „kann von einer objektiven Bewertung Solov’evs nicht die Rede sein.“ Bis dahin könne man nur „den inneren Zusammenhang seiner Ideen prüfen und die Macht seines Geistes <...> bewundern.“<sup>635</sup> In seinen Werken betont Szylkarski stets die Rolle eines „der bedeutendsten geistigen Führer des katholischen Deutschland der letzten Jahrzehnte, P.Friedrich Muckermann S.J.“ für die Rezeption Solov’evs in Deutschland.<sup>636</sup> Es scheint mir deshalb notwendig zu sein, kurz über dessen

---

<sup>633</sup> Szylkarski, Solowjews Stellung, S. 26 - 28.

<sup>634</sup> Szylkarski, Solowjews Philosophie, S. 435.

<sup>635</sup> Ebenda, S. 435 - 438.

<sup>636</sup> Szylkarski, Das philosophische Werk Wladimir Solowjews. - München: Erich Wewel Verlag 1950, S. 3.



Solov'ev-Buch aus dem Jahr 1945 und seine Position in der katholischen Rezeption Solov'evs zu orientieren.

### *3.6.4 Die Begegnung zwischen Russland und dem Abendland: Das Buch Fr.Muckermanns über Solov'ev*

Friedrich Muckermann (1883 - 1946) wurde in dieser Arbeit schon erwähnt, als es um den Sammelband „Christi Reich im Osten“ und um die Zeitschrift „Gral“ ging, deren Herausgeber Muckermann lange Zeit war und von der im Jahre 1928 ein Sonderheft Solov'ev gewidmet wurde. War aber „Christi Reich...“ eine Art Beginn der katholischen Rezeption Solov'evs in Deutschland, der vor allem mit den Hoffnungen auf die „Wiedervereinigung“ beider Kirchen zusammenfiel, so entstand das Buch Muckermanns (1945) in einer ganz anderen politischen und religiösen Situation. Eines der wichtigsten Prinzipien des Nachkriegskatholizismus beruhte auf der Voraussetzung, daß die Kirche keinesfalls in einer Konkurrenz mit Ideologien und Wertesystemen stehen müsse, sondern daß sie ihren Einfluß auf dem Wege der Verkündigung und Bildung ausweiten könne.<sup>637</sup>

Wie aber schon aus dem Titel des Buches von Muckermann folgt, war das Thema der geistigen Begegnung Rußlands und Europas auch hier präsent.<sup>638</sup>

„Wladimir Solowiewvs große Stunde ist in dem Augenblick gekommen, da als Ergebnis des schauervollsten Krieges der Geschichte Rußland und das Abendland sich wiederum begegnen, da der Gedanke der Solidarität aller Völker nach neuen Lösungen ruft und über den Leichenfeldern und den Trümmerstätten des Untergangs ein neuer Aeon heraufdämmern will.“ Die neue Epoche brauche Beispiele, brauche diejenigen, die den Weg zeigen können: „Mit reinen Händen gibt dieser Mann (Solov'ev - D.B.) in einem Zeitalter, dem so viel aus schmutzigen Händen geboten wird, was er uns zu schenken hat <...>“<sup>639</sup> Das Thema der „reinen

---

<sup>637</sup> Hürten, Heinz: Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus 1800 - 1960. - Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1986, S. 248 - 249.

<sup>638</sup> Muckermann, Friedrich S.J.: Wladimir Solowjew. Zur Begegnung zwischen Rußland und dem Abendland. - Olten: Verlag Otto Walker AG 1945. (= Kämpfer und Gestalter. Biographiereihe. Herausgegeben von Dr. J.David.)

<sup>639</sup> Ebenda, S. 9 - 10. Diese Überlegungen Muckermanns befinden sich in einer Reihe mit zahlreichen „geschichtsphilosophischen Reflexionen“, die die „Argumentationsstruktur der meisten Aufsätze“ in Deutschland während der ersten Nachkriegsjahre prägten und die „Revision des deutschen Geschichtsbildes“ zum Ziel hatten. Vgl.: Laurien, Ingrid: Politisch-kulturelle Zeitschriften in den Westzonen 1945 - 1949. Ein

Hände“ war zu dieser Zeit wirklich aktuell. Als aktiver Teilnehmer der Widerstandsbewegung der deutschen Katholiken, gehörte Friedrich Muckermann zu denjenigen, die 1946 über den „deutschen Weg“ schreiben durften: „Der rassistische Totalitarismus ist noch nicht tot, wie wir fest überzeugt sind. Er stirbt weder an wirtschaftlichen Zusammenbrüchen noch an militärischen Niederlagen, er kann nur überwunden werden <...> durch eine Heilung im Wurzelbereich.“<sup>640</sup> In seinem Buch „Der deutsche Weg“ wollte Muckermann nachweisen, daß man nicht „von einer moralischen Kollektivschuld der Deutschen sprechen könne, indem er ein Bild vom Widerstand gegen den Nationalsozialismus entwarf.“<sup>641</sup> Wenn man dieser These von N.Junk zustimmen kann, so erscheint sein nächster Satz in der Einführung zu den Erinnerungen von Muckermann fraglich: „Das Buch über Solov’ev schließlich schrieb er, um auf Rußland aufmerksam zu machen, von wo er neue Gefahren drohen sah.“<sup>642</sup> Mir scheint, daß Muckermann in seiner Solov’ev-Biographie eher ein positives Rußlandbild entwickelt und in dem russischen Denker einen geistigen Verbündeten sucht, auf den er sich stützen kann: „Als Europäer, der sich die Werte der abendländischen Kultur mit östlicher Jugendfrische angeeignet hat, weist er uns hin auf unseren Reichtum, den wir oft nicht mehr besitzen.“<sup>643</sup> Der wichtigste Bestandteil dieses Reichtums ist für Muckermann der Universalismus der katholischen Kirche, zu dessen Verständnis Solov’ev durch seine Ideenentwicklung gekommen sei. Es sei so geworden, daß dieser Universalismus jetzt von dem russischen Philosophen dem Westen beigebracht werden könne, und es sei so, daß „jegliches ökumenisches Gespräch der Zukunft von seinen Schriften und von seinen Bemühungen für die Vereinigung der Kirchen des Westens und des Ostens wird ausgehen müssen.“<sup>644</sup> Solov’evs Beitrag zur Sache der kirchlichen Einheit sei um so

---

Beitrag zur politischen Kultur der Nachkriegszeit. - Frankfurt a. M., Bern, New York, Paris: Lang 1991, S. 126. (= Europäische Hochschulschriften, Reihe III.: Geschichte und ihre Hilfswissenschaften, Bd. 502).

<sup>640</sup> Muckermann, Friedrich S.J.: Der deutsche Weg. Aus der Widerstandsbewegung der deutschen Katholiken von 1930 - 1945. - Zürich: NZN-Verlag 1946, S.16. Muckermann war Herausgeber der deutschen katholischen Exilzeitung „Der deutsche Weg“. Das Leitmotiv seiner antinazistischen Tätigkeit war die Überzeugung, daß zwischen dem Nationalsozialismus und dem Neuheidentum kein Unterschied bestehe: „Wir können kein Körnchen Weihrauch auf eine Opferschale legen, die zu heidnischen Göttern erhoben wird. Wir hören auf, Christen zu sein, wenn wir Nationalsozialisten sind“. Zit. in: Hürten, Heinz: Deutsche Katholiken 1918 - 1945. - München, Paderborn, Wien, Zürich: Schöningh 1992, S. 356.

<sup>641</sup> Junk, Nikolaus: Zur Einführung. - In: Friedrich Muckermann: Im Kampf zwischen zwei Epochen. Lebenserinnerungen. Bearbeitet und eingeleitet von Nikolaus Junk. - Mainz: Matthias Grünewald Verlag 1973, S. XII.

<sup>642</sup> Ebenda.

<sup>643</sup> Muckermann, Solowiew, S. 10.

<sup>644</sup> Ebenda, S. 13.

wertvoller, als er selbst „mit einem falschen Geschichtsbild aufgewachsen“ ist. Er wußte über den Katholizismus zunächst nur, „was ihm deutsche protestantische Quellen, antiklerikale Literatur aus Frankreich und die heimische völlig erstarrte byzantinische Tradition mitgeteilt haben. Er selber mußte die Wahrheit suchen.“<sup>645</sup> Muckermann wiederholt noch einmal den Gedanken, der im Zentrum der katholischen Rezeption Solov'evs in Deutschland stand: Die Frage „Solov'ev und der Katholizismus“ sei keinesfalls die einfache Problematik des Konvertiten, denn Solov'ev sei ein treuer, gewissenhafter Sohn der russisch-orthodoxen Kirche geblieben. Der Denker habe gezeigt, daß nichts anderes als die „Idee des Christentums“ dem russischen Volk und den europäischen Völkern gemeinsam sei und „als Basis neuer Gemeinschaft in Frage käme.“<sup>646</sup>

### *3.6.5 Die Reaktion Muckermanns auf die bisherige deutsche Rezeption Solov'evs*

In seinem für ein breiteres Publikum geschriebenen Buch findet Muckermann auch für eine Reaktion auf die bisherige deutsche Rezeption Solov'evs Platz. Vor allem zählt er sich zu denjenigen, die den Geist Solov'evs in seinen Freunden noch unmittelbar spüren können: Muckermann „besaß und besitzt auch wohl noch heute dort (in Rußland - D.B.) Freunde, in denen die <...> Erinnerung an Solowiew noch höchst lebendig war <...>“<sup>647</sup> Die beste Biographie Solov'evs stammt, Muckermanns Meinung nach, von M. d'Herbigny. Der anthroposophischen Rezeption Solov'evs steht er ziemlich kritisch gegenüber: „Es ist verständlich, daß unter den Händen von Anthroposophen Steinerscher Prägung die Anthroposophie Solowiews eine leichte Umfärbung erfahren mußte. Will man den Unterschied der einen Anthroposophie von der anderen kennzeichnen, so liegt bei Steiner mehr eine Verbindung der alten Theosophie mit Goethe vor, während Solowiew die ursprüngliche Theosophie in der Menschlichkeit der Evangelien zur Anthroposophie umgebildet hat.“<sup>648</sup> Das Buch Szylkarskis „Solowjews Philosophie der All-Einheit“ nennt Muckermann „vielleicht das Beste“, „was jemals über den großen Russen geschrieben wurde“.<sup>649</sup> Zusammen

---

<sup>645</sup> Muckermann, Solowiew, S. 95.

<sup>646</sup> Ebenda, S. 191.

<sup>647</sup> Ebenda, S. 201.

<sup>648</sup> Ebenda, S. 202.

<sup>649</sup> Ebenda.

mit dem protestantischen Forscher Karl Nötzel gehört Szylkarski für ihn zu denjenigen, die Solov'ev „wesensverwandt sind“. Wichtig ist, daß Muckermann auf die „eifrigen“ Solov'ev-Studien an der Universität Kaunas verweist. Neben Szylkarski, der sein erstes großes Solov'ev-Buch in Kaunas veröffentlichte, nennt er Stasys Salkauskas, der sich intensiv mit dem Werk des russischen Philosophen beschäftigt habe.

Und schließlich aktualisiert Muckermann noch einmal das wichtige Kapitel im Werk Masaryks über die russische Geistesgeschichte. Muckermann beginnt damit, daß die Seiten des Masarykschen Werkes, die Solov'ev gewidmet sind, wie die Arbeit überhaupt, „nicht in allem ausgeglichen“ seien, aber trotzdem „dauernden Wert“ besitzen und „einzig in ihren Art“ seien.<sup>650</sup> Die Arbeit Masaryks leide vor allem an einem „zweideutigen Verhältnis“ ihres Autors zur Kirche. Masaryk stehe zwischen seiner Auffassung von der Kirche als einer „hoch verdienten <...> Institution“ und der „Verblässung“ dieses Lobes „unter dem eisigen Hauch des Kulturkämpfertums.“ Und so werde „das große Verständnis des Slawen für den Slawen“ in dieser Arbeit „durch den Mangel an Verständnis für das Christentum“ stark getrübt.<sup>651</sup> Aber Muckermann kommt auf Masaryk noch aus einem anderen Grund zu sprechen, der eigentlich den Kern seiner Auffassung von dem Thema „Solov'ev und das Abendland“ bildet. Muckermann diskutiert die Auseinandersetzung des Historikers Valentin Gittermann mit Masaryk. Gittermann zitiert in seiner damals kurz zuvor erschienenen Geschichte Rußlands<sup>652</sup> Masaryk, der schrieb, daß Rußland das sei, was Europa war, daß Rußland Europa sei, und betont „von der Grundhaltung des orthodoxen Marxismus aus, daß in gesellschaftlicher Hinsicht ein wesentlicher Unterschied zwischen Rußland und Europa besteht.“<sup>653</sup> Die Unterschiede sind nicht so wesentlich, betont Friedrich Muckermann, „weil der wesentliche Inhalt des Christentums in Rußland sowohl wie in Europa absolut gleich ist.“ Diese Grundlage mag heute stark oder schwach sein: An der Sache ändere das nichts. Denn das so „entchristlichte Europa unserer Tage“ lege Wert darauf, „den ehrenden Beinamen „christlich“ zu bewahren. Das gilt auch für Rußland ( hier solidarisiert sich Muckermann mit den Interpretationen von Fritz Lieb), das „seine

---

<sup>650</sup> Muckermann, Solowiew, S. 209.

<sup>651</sup> Ebenda, S. 209.

<sup>652</sup> Gittermann, Valentin: Geschichte Russlands. Bd. 1 - 3. - Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 1949.

<sup>653</sup> Muckermann, Solowiew, S. 210.

Gottlosenbewegungen liquidiert hat und sich, wenn auch nur ganz von ferne, auf seine große Vergangenheit zurückbesinnt, das heißt auf seine christliche Sendung, auf die Hagia Sophia.<sup>654</sup> Das lasse auf eine bessere Zukunft hoffen und zwar in der Nachkriegszeit, die vom „Todesbewußtsein überschattet“ sei. Solov’ev würde zur Gegenwart sagen: „Der totale Krieg kann nur überwunden werden durch den totalen Frieden“, dessen Realisierung Muckermann in der „neuen Völkergemeinschaft“ sieht, die auf einer „organisierten Moral“ basiert.<sup>655</sup>

### 3.6.6 Karl Pflegers Beschäftigung mit Solov’ev

Karl Pflieger (1883 - 1975) war einer der wenigen katholischer Theologen, die sich auch zu Beginn der nationalsozialistischen Diktatur mit Solov’ev auseinandersetzten.<sup>656</sup> Seine ersten Solov’ev-Veröffentlichungen sind noch Mitte der 20-er Jahre erschienen.<sup>657</sup> Pflieger beschäftigte sich vor allem mit einem anderen Vertreter des „neuen russisch-orthodoxen Denkens“, mit Nikolaj Berdjajev (dieses Thema ist in der hier schon erwähnten Dissertation von Stefan Reichelt ausführlich behandelt). In einem späteren Artikel stellte Pflieger Solov’ev und Berdjajev nebeneinander, indem er sie (wie auch Teilhard de Chardin) als „leidenschaftliche Christozentriker“ bezeichnete, die auch eine ähnliche „Grundverfassung“ hatten, da sie das Universum als ein „göttliches Mysterium“ erlebten.<sup>658</sup> Pflieger war sich aber schon in seinen ersten Solov’ev-Artikeln im klaren, daß eine solche Grundverfassung des russischen Denkers ihn auch als einen „Schwärmer, Utopist, Träumer“ erscheinen ließ.<sup>659</sup> Für diese Arbeit ist folgende Anmerkung Pflegers von Bedeutung: Man versuche im Westen, sich von Solov’ev eine „westeuropäische Vorstellung“ zu machen. Als Gründe für solche Versuche nennt Pflieger die

---

<sup>654</sup> Muckermann, Solowiew, S. 210.

<sup>655</sup> Ebenda, S. 14, 82.

<sup>656</sup> S. z. B.: Pflieger, Karl: Geister, die um Christus ringen. - Salzburg, Leipzig 1935. Dieses Buch wird hier nach einer späteren Ausgabe zitiert: Pflieger, K.: Geister, die um Christus ringen. - Heidelberg: F.H. Kerle Verlag 1951. (Über Solov’ev: Solovjeff, der Seher des Gottmenschentums, S. 245 - 292); 1937 veröffentlichte Pflieger im zweiten Heft Winaer Zeitschrift „Theologie der Zeit“ einen Artikel „Das Wesen der Liebe nach der neurussischen Gnosis“; 1943 erschien in Kolmar das Buch Pflegers „Die christozentrische Sehnsucht“, in welchem Solov’ev ebenso mit 50 Seiten behandelt wurde.

<sup>657</sup> Pflieger, Karl: W. Solowjeffs Mission. - In: Seele 7 (1925), S. 37 - 47.; - : Christi Reich im Osten. - In: Seele 8 (1928), S. 292 - 298.

<sup>658</sup> Pflieger, Karl: Auf dem Weg einer neuen Weltkonzeption. Solovjew, Berdjajew, Teilhard de Chardin. - In: Pflieger, Karl: Lebensausklang. - Frankfurt am Main: Josef Knecht 1975, S. 107, 109.

<sup>659</sup> Pflieger, Geister, S. 245.

Tatsache, daß „kein Russe“ so scharf wie Solov’ev die Schwächen und Mängel „des russischen Geistes“ erkannt habe und bestrebt gewesen sei, sie in sich zu überwinden, und daß er „sogar von der Orthodoxie zum Katholizismus übertrat“. Trotzdem, fährt Karl Pflieger fort, dürfe man die Tatsache nicht vergessen, daß dieser Denker von Berdjaev „unser nationaler Philosoph“ genannt wurde und daß er in seinem Gesamtwerk „in seiner ganzen russischen und östlichen Eigenart“ dastehe: „Und man staunt, daß er den Weg nach Rom fand, denn er kommt von weit her, aus einer fernen, fremden geistigen Welt. Gerade in diesem großen, edlen<...> russischen Denker wird die schwere Problematik der ostwestlichen Unionsidee klar.“<sup>660</sup> Solov’ev wurde durch die Idee des Gottmenschentums zu einem „Apostel der Union“. Gerade dieser „metaphysische Anthropozentrismus“ des russischen Denkers macht, so Pflieger, seine Hinwendung zum Katholizismus verständlich und seine Idee der Union (nicht der Annäherung, wovon die „modernen Religionsphilosophen“ reden !) überzeugend: da das Gottmenschentum „im tiefsten Wesen der Menschennatur verankert ist“, und die Verwirklichung der Idee des Gottmenschentums nur in einer einheitlichen Kirche möglich sei.<sup>661</sup> Pflieger unterscheidet aber den Begriff der „Universalkirche“ der russischen Philosophie von demselben der katholischen Kirche. Für die russischen Philosophen, in erster Linie für Solov’ev, sei sie einfach die in Christus „gottgeehrte Menschheit“, zur Kirche fehle hier die Organisation, die äußere Einheit der Hierarchie mit dem päpstlichen Primat. Diese Seite des katholischen Universalkirchenbegriffs werde vom russischen Denken als Streben nach Zwang charakterisiert.<sup>662</sup> Und hier ist ein Punkt, an dem Pflieger gegen seine Vorgänger, die Autoren des im zweiten Teil dieser Arbeit angesprochenen Sammelbandes „Christi Reich im Osten“, eine Polemik führt. Denn nach der Meinung von Pflieger, der Lehre des Gottmenschentums, bzw. die Sophialehre Solov’evs sei nicht die Voraussetzung der Wiedervereinigung der Kirchen, wie es den Verfassern des katholischen Solov’ev-Buches aus den 20-er Jahren schien, sondern dieser Lehre entspreche eher die Vorstellung von einer „Universalkirche im ganz allgemeinen Sinn einer freien Vereinigung der Menschheit auf der göttlichen Grundlage des Christentums.“<sup>663</sup> Solov’ev habe fast ein Jahrzehnt

---

<sup>660</sup> Pflieger, Geister, S. 252 - 253.

<sup>661</sup> Ebenda, S. 260 - 261.

<sup>662</sup> Ebenda, S. 283 - 284.

<sup>663</sup> Ebenda, S. 285 - 286.

gebraucht, bis er von den „Vorlesungen über das Gottmenschentum“ tatsächlich zu einer „anderen Weltkirche“ in seinem „Bekenntnisbuch“ „La Russie et l'église universelle“ gekommen sei. Und diese „wirkliche Unionsidee“ sei bei ihm „nicht auf dem Boden der Philosophie, sondern des Lebens“ entstanden. Das „Leben“ aber heißt in der Interpretation von Pflieger die Notwendigkeit der sozialen Verkörperung des theokratischen Prinzips (Priester-, König - und Prophetentum).<sup>664</sup> Der Verfasser findet es bedauerlich, daß Solov'ev nicht „in direkter Konsequenz“ seiner Lehre vom Gottmenschentum katholisch wurde. Denn es wäre möglich gewesen, diese Lehre dank ihrer Universalität als eine „Brücke zum Katholizismus“ zu betrachten.<sup>665</sup>

### *3.6.7 Solov'ev beim Bernhard Schultze: Der Drang nach einem „ökumenischen Christentum“*

Zu den katholischen Schriftstellern, die Solov'ev rezipierten und an die Szykarski-Muckermannsche Linie unmittelbar anknüpften, gehört auch Bernhard Schultze (1902 - 1990), der als Professor am Päpstlichen Institut für Orientalische Studien in Rom tätig war und seine Werke über Solov'ev auf Deutsch und Italienisch veröffentlicht hat.<sup>666</sup> Hier aber, bei der Betrachtung der zweiten Periode der Rezeption Solov'evs, beziehe ich mich vor allem auf das große Buch Schultzes „Russische Denker“ und insbesondere auf das Solov'ev-Kapitel dieses Buches.<sup>667</sup>

Das Buch von Schultze ist, wie der Autor selber schreibt, der Ausdruck einer Idee: „Christus im russischen Gedanken“, wobei Schultze Interesse für das Denken der „Laientheologen im weiteren Sinne des Wortes“ hatte, ohne auf die Vertreter der „offiziellen“ russischen Theologie einzugehen.<sup>668</sup> Nur zwei von den von B.Schultze betrachteten Denkern, Solov'ev und V.Ivanov, „gelangten zur katholischen

---

<sup>664</sup> Pflieger, Geister, S. 287 - 289.

<sup>665</sup> Ebenda, S. 290.

<sup>666</sup> S. z.B.: Schultze, Bernhard: Die Fundamentaltheologie Vladimir Solov'evs. - In: *Orientalia Christiana Periodica* 24 (1958), S. 17 - 82.; - : Hauptthemen der neueren russischen Theologie. - In: Nyssen, W., Schulz, H.-J., Wiertz, P. (Hrsg.): *Handbuch der Ostkirchenkunde*. Bd. 1. - Düsseldorf 1984, S. 321 - 392.; - Bernardo: *Vladimiro Soloviev ed il Cattolicesimo*. - In: *Humanitas. Rivista mensile di cultura*, 5. Brescia (1950), S. 655 - 661.; - Bernhard: Der Schüler Solowjows. Erinnerungen an Wjatscheslaw Iwanow. - In: *Wort und Wahrheit* (1950) 5, S. 445 - 450. Weiterhin eine Menge von Rezensionen.

<sup>667</sup> Schultze, Bernhard: *Russische Denker. Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum*. - Wien: Thomas-Morus-Presse im Verlag Herder 1950. Das Kapitel „Vladimir Sergeevič Solov'ev“: S. 253 - 290. Die einzelnen Kapitel des Buches entstanden aus Vorträgen, die Schultze gehalten hat, 1944 - 1945 erschienen in der Zeitschrift der italienischen Jesuiten „*La Civiltà Cattolica*“. Die deutsche Ausgabe des Buches ist erweitert worden (das betrifft besonders den Text über Solov'ev).

<sup>668</sup> Schultze, *Russische Denker*, S. 7.

Wahrheit.“ Schultze gibt aber von Anfang an zu verstehen, daß für ihn, wie etwa früher für Vi.Szylkarski, Solov'ev „in gewisser Hinsicht“ ein Slawophiler geblieben ist. Die Gemeinsamkeiten Solov'evs mit den „früheren“ Slawophilen sucht der Forscher nicht auf dem Gebiet des Politisch-Nationalen, sondern er schreibt, daß Solov'ev ebenso wie seine russischen Vorgänger, „das Religiöse in den Mittelpunkt seiner Aufmerksamkeit stellt und insbesondere unablässig bemüht ist, die religiöse, die christliche Bestimmung und Sendung Rußlands zu erforschen.“<sup>669</sup> Solov'ev erforscht aber diese „Sendung“ auf eine neue Art, was in seinem Fall die Hinwendung zum Katholizismus bedeutete.

Schultze betont die Vielseitigkeit Solov'evs und stellt eine kleine Liste mit Thesen verschiedener Erforscher seiner Werke auf, die diese oder jene Aspekte der Lehre Solov'evs betonen: „Nikolaj Berdjaev und Karl Pflieger bevorzugen in Solov'ev den Seher des Gottmenschentums; Vladimir Szylkarski sieht in ihm den Philosophen der All-Einheit; Stremouchov stellt ihn dar als den großen messianischen Propheten <...>; und Močul'skij meint den Schlüssel für Leben und Lehre Solov'evs darin gefunden zu haben, daß er alles auf den Mystiker bezieht <...> Für manche Katholiken sodann ist Solov'ev vor allem der Sucher und glückliche Finder der katholischen Wahrheit.“ Schultze selbst ist überzeugt, daß das Lebenswerk Solov'evs der Kirche gewidmet sei, und daß die Philosophie Solov'evs nur auf einer Grundlage errichtet sei: „Diese Grundlage ist Christus und der Glaube an Christus.“<sup>670</sup> Die Christologie Solov'evs ist für Schultze als solche wertvoll: Die Fragen der Originalität spielen für ihn eine geringere Rolle. So führt er eine „milde“ Polemik mit Szylkarski, der in seiner Antrittsvorlesung an der Universität Bonn zu beweisen versuchte, daß gerade der junge Solov'ev mit seiner Christologie seinem älteren Freund, dem Schriftsteller Dostoevskij, „den Schlüssel“ zu dessen „berühmtester Schöpfung“, dem „Großinquisitor“, in die Hand gegeben habe. „Uns scheint allerdings - schreibt Schultze,- daß die Frage sich durch Wahrscheinlichkeiten und Anführung rein innerer Gründe kaum entscheiden läßt, solange ein klares geschichtliches Zeugnis fehlt.“ Schultze schließt nicht aus, daß Dostoevskij und Solov'ev möglicherweise eine gemeinsame Quelle hatten, die in der „jahrhundertealten Polemik des Protestantismus gegen die katholische Kirche“,

---

<sup>669</sup> Schultze, Russische Denker, S. 255.

<sup>670</sup> Ebenda, S. 255 - 256.



vielleicht in jüngerer Zeit in der „durch jenen beeinflussten Polemik der älteren Slawophilen“ zu finden sei.<sup>671</sup>

Bei der Analyse des „Schwanengesangs“ Solov’evs, seiner „Drei Gespräche“, führt Schultze eine Polemik mit Fritz Lieb. Er zitiert Lieb, der meint, daß Solov’ev durch seine „Drei Gespräche“ nicht nur Tolstojs Lehre „als Antichristentum entlarvt“, sondern auch „durch sein eigenes Werk einen scharfen Strich gezogen“, „sein eigenes früheres Bemühen um die höchste Synthese“ auf dem Weg gnostischer Spekulation „als ein Unternehmen im Geiste Luzifers“ verdammt habe.<sup>672</sup> Darauf antwortet Schultze: „Wir glauben nicht, daß Liebs Eindruck zu Recht besteht. Mag auch Solov’evs Synthese „auf dem Wege gnostischer Spekulation“ nicht frei sein von Rationalismus, der das Geheimnis zu durchdringen vermeint und dadurch aufhebt oder wenigstens verflüchtigt, seine Synthese ist jedoch grundsätzlich christlich - will es wesentlich sein - wodurch sie sich wesentlich vom Versuche des Antichristen unterscheidet.“<sup>673</sup> Die These erinnert sehr an die Gedanken L.Müllers, die dieser sehr quellenorientiert beweist. Es gibt überhaupt eine gewisse Übereinstimmung Müllers und Schultzes. So zitiert Müller am Anfang seines offenen Briefes an Szylkarski Schultze, der über das ökumenische Christentum Solov’evs schrieb, und meint, daß damit „die römisch-katholische und die evangelische Solov’ev-Forschung die so lange vermisste Übereinstimmung in der vorsichtigen Beantwortung der Frage nach der konfessionellen Stellung Solov’evs erreicht zu haben“ scheinen.<sup>674</sup> Das war aber nur eine kurze Übereinstimmung mit der katholischen Solov’ev-Forschung, gleich danach folgte eine scharfe Polemik mit Szylkarski, die hier noch angesprochen wird, aber die von Müller betonte Tendenz der Annäherung seiner und der Schultzeschen Positionen ist wichtig.<sup>675</sup>

---

<sup>671</sup> Schultze, Russische Denker, S. 264.

<sup>672</sup> Zitiert in: Schultze, Russische Denker, S. 278 - 279.

<sup>673</sup> Ebenda, S. 279.

<sup>674</sup> Müller, Ludolf: Offener Brief an Herrn Szylkarski als Erwiderung auf sein Nachwort zu meinem Buche „Solov’ev und der Protestantismus“. 1951. (Im Selbstverlag).

<sup>675</sup> Auch das sollte sich ändern. In einem seiner späteren Solov’ev-Artikel polemisiert Schultze gegen eine These Müllers, die im nächsten Teil der Arbeit besprochen wird: Daß nämlich Solov’ev „sein Gewissen den Anschluß an Rom nur bis zu einem verhältnismäßig geringen Grad erlaubte“. „Hier erhebt sich die Frage - schreibt Schultze - ob von einem geringen Grad des Anschlusses die Rede sein kann, wenn Soloviev <... > Rom als alleiniges legitimes und traditionelles Zentrum<...> anerkennt.“ Und als nächstes nennt Bernhard Schultze das Fehlen der zwingenden Notwendigkeit, „sich der Autorität des Kephas <...> absolut zu überlassen“, und sich überhaupt „der kirchlichen Autorität ohne Vorbehalt wie Gott zu überlassen“. Vgl.: Schultze, Bernhard SJ: Die Papstakklamationen aus dem 4. und 6. ökumenischen Konzil und Vladimir Soloviev.- In: *Orientalia Christiana Periodica*. 41 (1975), S. 224.

Da Schultze überzeugt ist, daß es unter den von ihm betrachteten Denkern keinen „universaleren als Solov'ev“ gibt, findet er es notwendig, die Weltanschauung Solov'evs mit denen der Slawophilen, Dostoevskijs, Leont'evs und Tolstojs zu vergleichen, was in der deutschen Rezeption Solov'evs bis dahin nicht oft geschehen und eher die Sache russischer Forscher gewesen war. Am Ende seiner ausführlichen Untersuchung schreibt Schultze über das, was Solov'ev in seiner Stellung zu „Christus, Kirche und Papsttum“ besonders charakterisierte. Die Antwort findet er in Solov'evscher „Gnosis oder Theosophie“. Das ist wiederum ein seltener Fall, eine Ausnahme in der deutschen Tradition der Betrachtung des russischen Denkers, daß die Betrachtung von Solov'evs Gedankenbau als einer „eigenen Konstruktion“ nicht von einer Kritik des Subjektivismus seiner Theosophie begleitet wird, sondern daß die letztere eher positiv bewertet wird. Genau so ist es auch mit der Bewertung des Umgangs Solov'evs mit den „Wahrheiten der übernatürlichen Offenbarung“, die er „einzusehen, zu ergründen und als notwendig zu erkennen glaubt.“<sup>676</sup> Hier denkt Schultze nicht nur anders als Šestov und Lieb, sondern oft auch anders als Muckermann und Szykarski. Er schätzt (wie L.Müller) den Drang Solov'evs nach einem „ökumenischen“, „über alle Konfessionen hinausgehenden Christentum“, nach einer „noch tieferen und inhaltsreicheren Religion des Heiligen Geistes“ sehr hoch: Denn „nur in diesem Ökumenismus folgt ihm die Mehrzahl seiner Schüler, nicht aber in der Annahme des Primates der Nachfolger des heiligen Petrus.“<sup>677</sup> Mir bleibt nur zu bemerken, daß ich diesem Gedanken von Schultze zustimme.

---

<sup>676</sup> Schultze, Russische Denker, S. 290.

<sup>677</sup> Ebenda.

### 3.7 Bilanz

Die zweite Periode der Rezeption Solov'evs in Deutschland, die ich „Die Polarisierung der Rezeption“ genannt habe, ist bei all ihren Differenzierungen (vor allem meine ich damit die Herauskristallisierung einer katholischen und protestantischen Sicht auf Solov'ev) doch durch einen gemeinsamen Punkt zu kennzeichnen: Ganze dreißig Jahre hindurch zieht sich wie ein roter Faden das Interesse an Solov'ev als einer russischen „Erscheinung“, die eine allgemeineuropäische Beachtung verdient, aber gleichzeitig das Beste, was der russische Geist zu bieten hat, verkörpert.

Die Zeit zwischen 1923 und 1953 schließt ein hochwichtiges politisches Ereignis, den Zweiten Weltkrieg ein, der auf die deutsche Rezeption Solov'evs zweifellos einen großen Einfluß ausübte. Die Machtergreifung Hitlers führte zwar nicht zu einer vollständigen Unterbrechung der Solov'ev-Veröffentlichungen, änderte aber das Schicksal mancher Solov'ev-Interpreten (Sacke, Stepun, Lieb, Muckermann). Unmittelbar vor dem Krieg und während des Krieges verschob sich das Zentrum der deutschsprachigen Solov'ev-Forschungen in die Schweiz. Doch ging man bei den Untersuchungen dieser Zeit nicht nur von der konkreten historischen und noch enger - politischer Situation in Rußland, Deutschland oder in Europa überhaupt aus, sondern vor allem, wie zu Beginn des Jahrhunderts von den „metaphysisch“ verstandenen Begriffen des „Ostens“, des „Abendlandes“. Solov'ev wurde als derjenige Denker wahrgenommen, der schon die Synthese russischer „Geistesrichtungen“ verwirklicht habe (des Westlertums und Slawophilentums), dessen Schaffen aber auch ein Potential besitze, das Russisch-Christliche mit Geistesströmungen des „Westens“ zu vereinigen. In der Motiv-Kette „Tiefe des russischen Christentums - Solov'ev - Hoffnungen auf eine neue Rolle Rußlands in der Weltgeschichte“, die von einer überwiegenden Mehrheit der sowohl katholischen als auch protestantischen Erforscher zu dieser Zeit aufgebaut wurde, nimmt Solov'ev wirklich eine mittlere Position, genauer - die Position eines Mittlers ein. Genau in diesem Sinne sind die Aufforderungen zu verstehen, bei der Untersuchung Solov'evs die russische, orthodoxe Perspektive nicht zu vergessen und den Denker nicht nur nach jeweiligen „Gemütsnormen“ einer Gruppe, Nation, Konfession zu

messen (so der katholische Erforscher Solov'evs P.F.Gößmann vor dem Krieg), auf eine demokratische Entwicklung der Sowjetunion zu hoffen, die auch geistige Kräfte des alten Rußlands beibehalte (so protestantischer Schriftsteller F.Lieb nach dem Krieg), in Solov'ev, einem „Europäer“, der in sich die Werte der „abendländischen Kultur“ mit „östlicher Frische“ vereinigte, eine Möglichkeit nicht nur für die Begegnung Rußlands und Europas, sondern auch für die „Solidarität aller Völker“ zu sehen (so F.Muckermann, ein gleichfalls katholischer Rezipient Solov'evs nach dem Krieg).

L.Kobylnski-Ellis knüpft mit seinen Solov'ev-Werken unmittelbar an die Anfangszeit der deutschen Solov'ev-Rezeption an und man kann zweifeln, ob es nicht sinnvoller wäre, ihn dieser Zeit zuzuschreiben. Denn er hat aus Rußland ebenso wie die ersten „Dissertanden“ den Wunsch mitgebracht, Europa mit Solov'ev „bekannt zu machen“ und seine „Präsentation“ in der Mitte der zwanziger Jahre erklärte er mit Worten, die eher an die etwas frühere Zeit denken lassen. Andererseits reagierte Ellis schon auf die vorherige russische (die Vertreter des „Silbernen Zeitalters“) und deutsche (seine scharfe Kritik der Anthroposophen) Solov'ev-Rezeption, bereitete eine katholische Ausgabe des Philosophen vor, ohne von katholischen Theologen als Erforscher mit eindeutig katholischer Position anerkannt zu werden, stellte das Bild des „religiösen Lehrers und Wegweisers“ dar, das oft seine, Ellis', Züge und nicht die Solov'evs hatte (so etwa die totale Ablehnung des russischen „aufklärerischen Liberalismus“ durch Ellis, die er Solov'ev zuschreibt).

Bleibt Ellis bei einer „vorreflexiven“, polemisch-apologetischen Position in Bezug auf Vladimir Solov'ev, so betont G.Sacke in seiner Arbeit, daß er seine eigene Tätigkeit als eine Art Beginn der „reflexiven Periode“ in der deutschen Rezeption betrachtet, bei der Solov'ev wirklich als Objekt einer wissenschaftlichen Untersuchung und nicht einer halbreligiösen Anbetung oder als Gegenstand rührender Erinnerungen von Freunden und Bekannten erscheint. Sacke war und bleibt bis jetzt einer der weniger Berufshistoriker, die über Solov'ev geschrieben haben. Und seine Monographie ist eine der wenigen Arbeiten, für die die „empirische“ Geschichte Rußlands und Europas und der für die Zeit Sackes charakteristische Versuch einer „Sinnggebung“ dieser Geschichte ausschlaggebend sind.

Etwas vereinfachend könnte man sagen, daß die ethische Seite der Geschichtsphilosophie Solov'evs den Kern des Interesses von Sacke ausmacht. In seinem Buch findet sich eine ziemlich scharfe und durchdachte Auseinandersetzung mit der vorherigen Tradition der Solov'ev-Untersuchungen (Sergej Bulgakov, Anthroposophen u.a.), die auch von einer gewissen Reife der deutschen Rezeption um diese Zeit zeugt; mit seinen Thesen zum Thema „Schelling und Solov'ev“ eröffnete Sacke die Debatten, die dann nach dem Krieg intensiv weiter geführt werden. Ebenso gab er mit seinen Betrachtungen über den späten Solov'ev L.Müller und anderen nachfolgenden Forschern Anlaß für ihre Kommentare und Kritik.

Die Solov'ev-Arbeiten von Sacke und Koževnikov führen in die Historismusdebatte der Weimarer Zeit und zeigen, daß die russische Geistesgeschichte ein dankbares Feld für eine „Einfügung des historischen Bewußtseins“ in die Geschichte und für eine Hinwendung zur Geschichtsphilosophie darstellt.

Die russische philosophische Emigration, die sich in Deutschland um die Zeitschrift „Der Russische Gedanke“ gruppierte, erkannte zwar Solov'ev als den Begründer der originären russischen Philosophie an, schenkte ihm aber relativ wenig Aufmerksamkeit und beschäftigte sich eher mit den aktuellen Problemen der russischen Philosophie im Blick auf die europäische ideengeschichtliche Entwicklung.

Daß unter den zahlreichen Werken über Solov'ev, die in Deutschland zwischen 1923 und 1953 erschienen sind, nicht alle apologetischen Charakter haben konnten, ist klar. Interessant aber ist, worauf sich die jeweiligen Kritiker konzentriert haben. Die wichtigsten Kritikpunkte können, meiner Meinung nach, folgendermaßen zusammengefaßt werden: 1) Mißverständnis und am Ende die Vereinfachung Hegelscher Dialektik (D.Čiževskij) (Bezeichnenderweise lobte Sacke die Weiterentwicklung der Dialektik Hegels durch Solov'ev); 2) Die „Verdrängung“ der Offenbarung durch die Vernunft in den Werken Solov'evs mit Ausnahme der „Drei Gespräche“ (L.Šestov und F.Lieb); 3) Die Schaffung einer „gesellschaftlichen Utopie“, die der Realität kaum entspreche (G.Sacke); 4) Die Geschichtsphilosophie Solov'evs, die de facto nur eine äußerst subjektive „Geschichtskonstruktion“ sei (A.Koževnikov). Wichtig aber ist, daß alle Kritiker darin einig waren, daß die Weltanschauung Solov'evs kein „Monolith“ sei und immer in ihrer Entwicklung

betrachtet werden müsse, die Solov'ev oft zu anderen (variierenden) Schlüssen geführt habe.

Wollte die frühe protestantische Rezeption Solov'evs seine „innere Entwicklung“ zeigen, den Denker als einen Vorläufer der „dialektischen Theologie“ darstellen, der sein ganzes Leben lang die Vernunft „an Stelle Gottes“ gestellt, die Offenbarung rationalisiert und erst vor seinem Tod die „prophetische Kraft“ gewonnen habe, um die Notwendigkeit des Eingreifens Gottes in das menschliche Dasein zu predigen, so sah die in diesen Jahren sehr intensive katholische Forschung in Solov'ev ein Beispiel für den harmonischen Weg eines Orthodoxen nach Rom und an der den Protestanten so wichtigen Apokalyptik Solov'evs nur die Folge seiner „Ermüdung vom Kampf“ um das Christentum. Anstatt eines „Weges vom Nachdenken zum Donner“, wie Lieb und Šestov die Entwicklung Solov'evs sahen, versucht Szykarski in seinem großen Buch über Solov'ev zu zeigen, daß die ganze Ideenentwicklung Solov'evs ihn zum Katholizismus geführt habe. Solov'evs Bild bei den Katholiken ist zu dieser Zeit bestimmt einerseits von ihrer Begeisterung für die geistigen „Schätze“ Rußlands und andererseits ihrer totalen Ablehnung der bolschewistischen Realität, wobei die Hoffnung auf eine Erneuerung Rußlands auch im religiösen Sinne zunahm. Man kann von einem Eurozentrismus der katholischen Interpreten Solov'evs sprechen, die ihre Werke entweder im Exil oder in den ersten Nachkriegsjahren in Deutschland schrieben. In diesen Arbeiten wurde die Hoffnung geäußert, daß das Christentum als gemeinsames Erbe aller europäischer Völker zur wichtigsten Konstante des Nachkriegslebens würde. Diese angestrebte christliche Synthese setzte die Überwindung (bzw. die Auflösung) nationaler Besonderheiten nicht voraus: man hat das als eine durchaus positive Erscheinung gesehen, daß ein „sehr russischer“ Denker „wirklich in aller Form katholisch“<sup>678</sup> wurde, ohne seine russische religiöse Natur aufzugeben. Man hat in Solov'ev die „personifizierte Hoffnung“ auf die Versöhnung Rußlands und Europas, aber auch auf die geistige Erneuerung des europäischen Kontinentes gesehen. Diese Hoffnung verschmolz sich allerdings mit den Enttäuschungen in christlichen Kreisen Deutschlands über die Perspektiven der Entwicklung der Gesellschaft und der Kirche nach dem Krieg und mit sich mehrenden apokalyptischen Bildern und Kategorien, die für die Interpretation der neuesten Geschichte benutzt wurden. Deshalb wurden in den

ersten Nachkriegsjahren die „Drei Gespräche“ mit „Kurzer Erzählung vom Antichrist“ übersetzt, kommentiert, herausgegeben und intensiv rezipiert.

Einer der wichtigsten Gründe für die Charakterisierung der zweiten Periode als einer „Polarisierung“ ist die wirklich polarisierte „Sprache“ der Untersuchungen über Solov'ev: Von der „flammenden“ Terminologie panegyrischer Lobpreisungen über die wissenschaftliche Sprache jener Zeit bis hin zur halbwissenschaftlichen Essayistik - alles fand seinen Platz. Der russische Kontext ist während dieser Periode durchaus präsent - es wird auf die russischen Solov'ev-Veröffentlichungen der vorrevolutionären Zeit aktiv reagiert, aber vor allem schreiben die russischen Emigranten, die bis zum Ende der zwanziger Jahre in Deutschland ihr intellektuelles Zentrum hatten<sup>679</sup> viel und aktiv über Solov'ev und begeben sich mit ihren deutschen Kollegen in einen lebhaften Dialog. Die Erforscher Solov'evs interessieren sich je nach ihrer beruflichen und konfessionellen Orientierung für geschichtsphilosophische, theologische (vor allem „romfreundliche“), ethische Werke, die „Drei Gespräche“ stehen im Zentrum der Untersuchung. Es gab aber für die deutschen Leser keine Möglichkeit, sich ein einheitliches Bild von Solov'ev zu machen. Für den Leser, der „nur eine der vorhandenen deutschsprachigen Ausgaben Solov'evs zu Hand nahm“, war kaum vorstellbar, daß auch ein anderer Solov'ev „existierte“, dessen Werke in einem anderen Verlag erschienen sind, - bemerkte L.Müller.<sup>680</sup> Das führte zu der Idee einer Gesamtausgabe Solov'evs auf Deutsch, die die „Polarisierung“ auch im Bewußtsein der Leser überwinden sollte<sup>681</sup> und die das Thema des nächsten Teils dieser Arbeit sein wird.

---

<sup>678</sup> Vgl.: Falk, Heinrich: Wladimir Solowjows Stellung zur katholischen Kirche. - In: Stimmen der Zeit. Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Band 144, Jahrgang 74 (1949) 11, S. 421.

<sup>679</sup> Dieses Zentrum verschob sich dann nach Frankreich. Die Untersuchung russischer philosophischer Veröffentlichungen in Frankreich s. bei Stefan Reichelt in seiner Arbeit über die deutsche Rezeption Berdjajevs.

<sup>680</sup> Müller, L.: Germanija interesuetsja, S. 87.

<sup>681</sup> Allerdings muß schon jetzt gesagt werden, daß es die ursprüngliche Idee der Gesamtausgabe war, den Weg Solov'evs nach Rom zu zeigen.

## 4. 1953 - 1980: Die entscheidende Periode

### 4.1 Bibliographische Einführung in die Periode

Diese Periode kann schon insofern als entscheidende gelten, als zwischen 1953 und 1980 die Deutsche Gesamtausgabe der Werke Solov'evs erschien, die hier in einem besonderen Kapitel beschrieben wird. Ebenso werden in dieser Einführung das Solov'ev-Kapitel aus dem Werk von Hans Urs von Balthasar, die Beschäftigung Ludolf Müllers mit Solov'ev, die Solov'ev-Monographien oder Artikel von Ernst Benz, Helmut Dahm, Armin Knigge, Joachim Sternkopf, Karl Truhlar und Ludwig Wenzler nicht erwähnt, die in besonderen Kapiteln behandelt werden. In der Einführung erwähne ich nur die Veröffentlichungen (bzw. fasse die Thesen der jeweiligen Autoren kurz zusammen), für die in dieser Arbeit nicht ein besonderes Kapitel vorgesehen ist.

In der Zeit zwischen 1953 und 1980 sind folgende Monographien ( Dissertationen) über Solov'ev, Publikationen seiner Texte, bzw. ausgewählte Artikel über Solov'ev erschienen. **1953:** Wurde ein Sammelband zum Gedächtnisjahr Solov'evs veröffentlicht; Helmut Dahm hat seine Dissertation über Solov'ev und Scheler vorgelegt, die später als Monographie veröffentlicht wurde.<sup>682</sup> **1954:** Reinhard Lauth behandelte in seinem in der Kölner „Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte“ veröffentlichten Artikel die Genesis der Großinquisitor-Erzählung.<sup>683</sup> Wladimir Szykarski publizierte die hier schon erwähnten Artikel über das Verhältnis Solov'evs zur katholischen Kirche. **1955:** Antanas Maceina bot seine Deutung der „Erzählung vom Antichrist“ Solov'evs.,<sup>684</sup> **1956:** Der orthodoxe Theologe und Philosoph Lev Zander, veröffentlichte einen Artikel über die sophiologischen Motive in der

---

<sup>682</sup> Wladimir Solowjew. Ein Kündler der christlichen Einheit. Zum Gedächtnisjahr 1953. - Freiburg: Kanisiuswerk 1953; Dahm, Helmut: Vladimir Solov'ev und Max Scheler. Versuch einer vergleichenden Interpretation. - Mainz, Philosophische Fakultät, Diss. 1953. (Maschinenschrift).

<sup>683</sup> Lauth, Reinhard: Zur Genesis der Großinquisitor-Erzählung. Zugleich Hinweise zum Verhältnis Dostojewskij-Solowjew. - In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. Köln (1954) 6, S. 265 - 276.

<sup>684</sup> Maceina, Antanas: Das Geheimnis der Bosheit. Versuch einer Geschichtstheologie des Widersachers Christi als Deutung der „Erzählung vom Antichrist“ Solowjews. - Freiburg i.Br.: Herder 1955. Das ist das Werk eines katholischen Schriftstellers, dessen Standpunkt Ludolf Müller als „katholischen Existentialismus“ bezeichnete. Offenkundig seien es in diesem Buch die Spannungen „zwischen der theologischen Weltanschauung Solovjews und derjenigen Maceinas“, die zu den zahlreichen „Fehl- und Überinterpretationen“ und den Abweichungen von der Ausdrucksweise Solov'evs führten. Vgl.: Müller, Ludolf: Rezension. (Maceina, A.: Das Geheimnis der



russischen philosophischen und religiösen Tradition.<sup>685</sup> **1957 - 1958:** Es erschienen die Texte Solov'evs in Übersetzung L.Müllers, die Arbeit von Carl-Heinz Schiel über die Staats- und Rechtsphilosophie des russischen Denkers.<sup>686</sup> **1961:** In der Übersetzung von Erich Müller-Kamp erschienen die „Drei Gespräche“.<sup>687</sup> **1962:** In der damaligen DDR ist der Band 4 der „Geschichte der Philosophie“ veröffentlicht worden. In diesem Band wurde VI.Solov'ev auf zehn Seiten behandelt.<sup>688</sup> **1963:** Lev Zander publizierte einen Aufsatz über die „Drei Gespräche“ Solov'evs.<sup>689</sup> **1964:** Josef Kondrinewitsch promovierte in Wien mit einer philosophischen Dissertation über Solov'ev.<sup>690</sup> **1965:** Mit einer Vorrede von Fedor Stepun erschien die 1962 vorgelegte Münchener Dissertation von Edith Klum über „Natur, Kunst und Liebe in der Philosophie Vladimir Solov'evs“.<sup>691</sup> **1966:** In der Reihe „Korntaler Hefte“ erschien die Arbeit von Fritz Hubmer über Solov'ev.<sup>692</sup> **1968:** Die 1966 vorgelegte rechtswissenschaftliche Dissertation von H.H.Gäntzel über die Rechtsphilosophie Solov'evs wurde in Frankfurt a.M. publiziert. Außerdem promovierte Beatrix Jozsa in Innsbruck mit einer Arbeit über Dostoevskij und Solov'ev. Bodo Zelinsky veröffentlichte einen umfangreichen Artikel über die Solov'evsche Ästhetik.<sup>693</sup>

---

Bosheit. 1955.) - In: Theologische Literaturzeitung. Monatsschrift für das gesamte Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft. Einundachtzigster Jahrgang. 1956, S. 57 - 58.

<sup>685</sup> Zander, Leo: Die Weisheit Gottes im russischen Glauben und Denken. - In: Kerygma und Dogma. Göttingen. (1956) 2, S. 29 - 53.

<sup>686</sup> Solowjew, Wladimir: Die geistigen Grundlagen des Lebens. Übersetzt von Ludolf Müller. - Freiburg i. Br.: Wewel 1957.; Solowjew, Wladimir: Übermensch und Antichrist. Über das Ende der Weltgeschichte. Aus dem Gesamtwerk Solowjews ausgewählt und übersetzt, eingeleitet und erläutert von Ludolf Müller. - Freiburg i.Br.: Herder 1958.(= Herder-Bücherei 26); Schiel, Carl-Heinz: Die Staats- und Rechtsphilosophie des Wladimir Sergejewitsch Solowjew. - Bonn: H.Bouvier u. Co. Verlag 1958. (= Schriften zur Rechtslehre und Politik. Band 11).

<sup>687</sup> Solowjew, Wladimir: Drei Gespräche. Deutsch von Erich Müller-Kamp. - Hamburg, München: Ellermann 1961.

<sup>688</sup> Geschichte der Philosophie. Band 4. - Berlin: VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften 1962. (Solov'ev: S. 68 - 78).

<sup>689</sup> Zander, Leo: Professor Ernst Pauli. Ein theologisches quasi una fantasia. - In: Ökumenische Rundschau. Stuttgart. (1963) 12, S. 172 - 185.

<sup>690</sup> Kondrinewitsch, Josef: Die Lehre von der integralen Einheit bei Vladimir S.Solov'ev. - Wien 1964. (Philosophische Fakultät, Dissertation, Maschinenschrift).

<sup>691</sup> Klum, Edith: Natur, Kunst und Liebe in der Philosophie Vladimir Solov'evs. Eine religionsphilosophische Untersuchung. Vorrede von Fedor Stepun. - München: O.Sagner 1965. (= Slavistische Beiträge 14).

<sup>692</sup> Hubmer, Fritz: Wladimir Solowjew, der Kündler des Antichristen. - Stuttgart-Hohenheim: Hänssler 1966. (= Korntaler Hefte 3).

<sup>693</sup> Gäntzel, Hans Helmut: Wladimir Solowjows Rechtsphilosophie auf der Grundlage der Sittlichkeit. - Frankfurt am Main: Klostermann 1968. (= Juristische Abhandlungen 8).; Jozsa, Beatrix: Dostoevskij und Solov'ev. Eine Synthese aus europäischem und spezifisch russischem Denken, aufgezeigt am Problem der Liebe. - Innsbruck, Philosophische Fakultät, Diss. 1968. (Maschinenschrift).; Zelinsky, Bodo: Über die Ästhetik Vladimir Solov'evs. In: Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kulturwissenschaft. Köln. 13 (1968), S. 49 - 111.

Hans Helmut Gäntzel untersucht als Gegenstand seiner Arbeit den Zusammenhang von Recht, Sittlichkeit und Religion bei Vladimir Solov'ev. Gäntzel gibt einen Überblick über das rechtstheoretische Denken Solov'evs vor allem anhand der „Kritik der abstrakten Prinzipien“ (1877 - 1880) sowie der Spätschrift Solov'evs „Recht und Sittlichkeit“ (1897).<sup>694</sup> Solov'evs Rechtslehre wird im Kontext einer vom Rechtspositivismus im 19. Jahrhundert ausgelösten Diskussion über eine scharfe Trennung von Recht und Ethik betrachtet. Bei einer solchen Trennung bleibe Recht selbst dann „Recht“, wenn es gegen „elementare ethische Grundnormen verstoßen sollte“. Auf der anderen Seite gebe es Versuche, eine solche Isolierung von Recht und Sittlichkeit als „ein geistiges Unglück“ empfinden, die letztendlich nur ein Beispiel der „sich selbst zerstörenden Extreme“ sei.<sup>695</sup> Die mit dem Recht verbundene Ethik solle auch „in ihrer Absolutheit“ zu erkennen sein. Und durch ihre eigene Gründung im Absoluten reiche wahre Ethik bis ins Religiöse hinüber, denn es ruhe das „universelle Gute in Gott selbst“. Das war, nach der Meinung von Gäntzel, der Gedanke, den Solov'ev in seiner Rechtsphilosophie ausgesprochen habe, die auf der Basis der gesamten Religionsphilosophie des russischen Denkers entstanden sei.<sup>696</sup>

Der Verfasser eines der gründlichsten und besten Artikel über die Ästhetik Solov'evs, Bodo Zelinsky, hatte 1968 folgende Forschungssituation bezüglich der Untersuchungen Solov'evscher Ästhetik festzustellen: Entweder verlor man die Ästhetik völlig aus dem Blick oder man blieb „an der Oberfläche“ „teils im preisenden, teils im mehr darstellenden als deutenden Wort“.<sup>697</sup> Da solche Interpretationen unvermeidlich zu einer Nacherzählung des ohnehin „verständlichen“ Solov'ev führten, bedürfe es einer „tiefergehenden Deutung“, um die wirkliche Bedeutung der Ästhetik Solov'evs zu verstehen. Der Weg zu diesem Verständnis führt bei Zelinsky zu einem durchaus gelungenen Versuch, das Werk Solov'evs „in den Zusammenhang der ästhetischen Tradition zu stellen“, denn diese Ästhetik erringe ihre Selbständigkeit „aus der doppelten Spannung von Tradition und Originalität“.<sup>698</sup> Das Ziel Zelinskys in Bezug auf die Kunsttheorie des 20. Jahrhunderts ist, auf die „innere Verwandtschaft“ der ästhetischen Theorie Solov'evs

---

<sup>694</sup> Gäntzel, Hans Helmut: Vorwort. - In: Gäntzel, Solowjows Rechtsphilosophie, S. XII - XIII.

<sup>695</sup> Ebenda, S. XI.

<sup>696</sup> Ebenda, S. XII.

<sup>697</sup> Zelinsky, Über die Ästhetik Vladimir Solov'evs, S. 49.

<sup>698</sup> Ebenda, S. 50 - 51.

mit derjenigen moderner Künstler oder Denker zu verweisen, besonders was den im 20. Jahrhundert eingetretenen „dialektischen Umschlag des Ästhetischen“ betrifft.<sup>699</sup> In Blick auf den anthropologischen Aspekt der Schillerschen Ästhetik wird gezeigt, wie dieser Aspekt bei Solov'ev in einen universellen, kosmischen verwandelt wird und die Schönheit selbst „verwirklicht“. Die Verlagerung des Schönen aus der Vorstellung in die Tat (die eine Weiterentwicklung von Solov'ev der Gedanken Kants ist) bedeute die Notwendigkeit der Umgestaltung des Menschen wie des ganzen Seins und die Übernahme einer „gottähnlichen Aufgabe“ durch die Kunst.<sup>700</sup> Ein solches Verständnis der Rolle der Kunst ist auch das, was Bodo Zelinsky den „dialektischen Umschlag“, die „dialektische Spannung“ des Ästhetischen nennt und die er auch in den Gestalten und Werken Baudelaires und Rimbauds findet: „Es genügt ihnen nicht, das Schöne in realitätslosen Gebilden zum Aufleuchten zu bringen, sondern das Schöne soll am Leben, an der Existenz der Menschen unmittelbar teilhaben“.<sup>701</sup> Das Werk von Bodo Zelinsky ist eines der in der deutschen Solov'evrezeption ziemlich seltenen Beispiele der überzeugenden und gut begründeten Vergleiche der Ideen Solov'evs mit denen der Denker und Dichter der 19. und 20. Jahrhunderte (Kant, Schiller, Schopenhauer, Mondrian, Baudelaire, Rimbaud).

**1969:** In der Schweiz (Dornach) erschien die „anthroposophische“ Ausgabe der Gedichte Solov'evs in der Übertragung von Marie Steiner.<sup>702</sup> Edith Klum publizierte einen Aufsatz über ein Problem, das in der bisherigen deutschen Solov'evrezeption mehrmals angesprochen wurde.<sup>703</sup> **1970:** In Münster wurde die Dissertation von Raimund Meier veröffentlicht, die den philosophischen Problemen der Frühschriften Solov'evs gewidmet ist.<sup>704</sup> **1971:** Es erschien „Smysl ljubvi“ in der Übersetzung Vi.Szylkarskis und rechtsphilosophische Texte in der Übersetzung und mit

---

<sup>699</sup> Zelinsky, Über die Ästhetik Vladimir Solov'evs, S. 52.

<sup>700</sup> Ebenda, S. 108.

<sup>701</sup> Ebenda, S. 97.

<sup>702</sup> Solov'ev, Vladimir: Gedichte. Übertragen von Marie Steiner. Gedichte, Übertragungen, Aphorismen von Marie Steiner. - Dornach: Verlag der Rudolf-Steiner-Nachlassverwaltung 1969.

<sup>703</sup> Klum, Edith: Vl.Solov'evs Stellung zum frühen Schelling im Zusammenhang mit Schopenhauer und E.v.Hartmann. - In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. Köln. (1969) 21, S. 230 - 237.

<sup>704</sup> Meier, Raimund: Abstrakte Prinzipien und integrales Wissen in den Frühschriften Vladimir Solov'evs. - Münster, Philosophische Fakultät, Diss. 1970.

Kommentaren von H.H.Gäntzel.<sup>705</sup> **1973:** Bruno Wembris legte seine philologische Dissertation über den russischen Text der „Rechtfertigung des Guten“ vor.<sup>706</sup>

In demselben Jahr erschien im Deutschen Taschenbuch Verlag eine zweisprachige Ausgabe der Nobelpreisrede von Alexandr Solženicyn (geb.1918), die er bei der Überreichung des Nobelpreises 1970 gehalten hätte, wenn er zu dieser Überreichung hätte kommen können.<sup>707</sup> Das Leitmotiv der Rede ist die Verantwortlichkeit des Schriftstellers und des Intellektuellen in der heutigen Welt, die trotz Spaltungen aller Art einheitlich bleibe. Solženicyn versteht sich als Stimme derer, die in seiner Heimat in Unfreiheit und Gewalt umgekommen sind und von deren „Schatten“ er sich „begleitet“ fühle.<sup>708</sup> Diese Pflicht, die er und seine Generation „begriffen“ haben, bringt Solženicyn mit den Worten Solov’evs zum Ausdruck:

No i v cepjach dolžny sveršit’ my sami  
tot krug, čto bogi očertili nam.

(Doch selbst in Ketten müssen wir vollenden den Kreis, den Götter uns bezeichnet haben.)<sup>709</sup>

**1974:** Noch eine Solov’ev-Arbeit wurde in Tübingen geschrieben, diesmal handelt es sich um die Magisterarbeit von Ulrike an der Heiden, die Kants „Prolegomena“ in der Übersetzung Solov’evs sprachlich untersuchte.<sup>710</sup> **1975:** In Skripten des Slavischen Seminars der Universität Tübingen erschien die Übersetzung eines „scherzhaften Mysterienspiels“ Solov’evs: „Die weiße Lilie“.<sup>711</sup>

---

<sup>705</sup> Solowjew, Wladimir: Der Sinn der Geschlechtsliebe. Übersetzt von Wladimir Szykarski. - Köln: Hegner 1971.; Solowjow, Wladimir: Recht und Sittlichkeit.(Übersetzt, erläutert und eingeleitet von Hans Helmut Gäntzel). - Frankfurt am Main: Klostermann 1971.

<sup>706</sup> Wembris, Bruno: Der russische Text der „Rechtfertigung des Guten“ („Opravdanie dobra“) von Vladimir Solov’ev. - Tübingen, Fachbereich Neuphilologie, Diss. 1973. (Fotodruck).

<sup>707</sup> Solschenizyn, Alexander: Nobelevskaja lekcija po literature 1970 goda.; Nobelpreis-Rede über die Literatur 1970. - München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1973.

<sup>708</sup> Ebenda, S. 18 - 19.

<sup>709</sup> Ebenda, S. 20 - 21. In seinen Erinnerungen, „Bodalsja telenok s dubom“ berichtet Solženicyn, daß er von einem Naturwissenschaftlern und Laienphilosophen Nikolaj Kolozev beeinflusst wurde. Kolozev, der für Dostoevskij und Solov’ev eine Vorliebe („pristrastie“) hatte, machte Solženicyn mit deren Ideen bekannt: „So hat er die zerstörte Tradition und meine Unwissenheit ergänzt“. Vgl.: Solženicyn, A.: Bodalsja telenok s dubom. Očerki literaturnoj žizni. - Moskva: Soglasie 1996, S. 418. Deutsch: Der Eiche und das Kalb. Skizzen aus dem literarischen Leben. Aus dem Russischen von Svetlana Geier. Anhang wurde von Wolfgang Kasack übersetzt. - Darmstadt: Luchterhand 1975.

<sup>710</sup> An der Heiden, Ulrike: Kants „Prolegomena“ in der Übersetzung von Vladimir Solov’ev. Eine sprachliche Untersuchung. - Tübingen, Fachbereich Neuphilologie, Magisterarbeit. 1974. (Maschinenschrift).

<sup>711</sup> Solov’ev, Vladimir: Die weiße Lilie. Ein scherzhaftes Mysterienspiel. Übersetzt und erläutert von Elke Wehrmann. - Tübingen 1975. (= Skripten des Slavischen Seminars der Universität Tübingen 6).

**1977** sind Erinnerungen des sowjetischen christlichen Dissidenten Anatolij Levitin-Krasnov in der deutschen Übersetzung erschienen, die ein Kapitel „Hand in Hand mit Wladimir Solowjow“ enthalten.<sup>712</sup> Die Bekanntschaft mit den Werken Solov'evs wurde für Levitin-Krasnov zum wichtigsten Ereignis seines Lebens, wobei er sich als einen „Schüler“ und nicht „Gefolgsmann“ von Solov'ev betrachtet.<sup>713</sup> Solov'ev faszinierte ihn vor allem als Denker der All-Einheit, für den die Botschaft Christi entscheidend war. Der junge Levitin-Krasnov wunderte sich, daß für Solov'ev auch die katholische Kirche zum „großen Baum Christi“ gehöre und nicht „ein halbes Heidentum“ sei, wie es ihn „die orthodoxen Geistlichen von Kindesbeinen an gelehrt hatten“.<sup>714</sup> Zog Levitin am Katholizismus unter dem Einfluß von Solov'ev die Idee der universalen Einheit der Kirche an, so war er mit der „Verteidigung der katholischen Dogmen“ in „La Russie...“ Solov'evs nie einverstanden.<sup>715</sup> Solov'ev hat auch das Verständnis der christlichen Politik von Anatolij Levitin-Krasnov tief beeinflußt: Der Gedanke des Philosophen, den er in seinen „Vorlesungen über das Gottmenschentum“ formulierte, daß nämlich das Reich Gottes nicht nur im Himmel, sondern auch hier, auf Erden, verwirklicht werden müsse, veränderte das Leben Levitins und wurde zum Motto auch seines christlichen Dissidententums.<sup>716</sup> Levitin-Krasnov als Solov'janer und Solženicyn, der sich auf Solov'ev bezieht, werden von den deutschen Autoren, die über Solov'ev in den 70-er und 80-er Jahren publizierten, erwähnt und zitiert.<sup>717</sup>

**1978:** In den „Regensburger Studien zur Theologie“ wurde eine wichtige Arbeit von Hans Gleixner veröffentlicht, die der „sozialen und politischen Ethik“ Solov'evs gewidmet ist. 1976 wurde diese Arbeit als theologische Dissertation in Regensburg

---

<sup>712</sup> Levitin-Krasnov, Anatolij E.: Böse Jahre. Memoiren eines russischen Christen. Mit einem Vorwort von Valerij Tarsis. Aus dem Russischen übersetzt von Frieda Neumann. - Luzern, München: Rex Verlag 1977, S. 276 - 299. Der 1915 in Baku geborene Anatolij Lewitin stammte aus einer reichen jüdischen Familie. Nach Abschluß des Literaturstudiums 1935 unterrichtete er in Moskau und Leningrad russische Sprache und Literatur. 1943 wurde Levitin orthodoxer Priester. 1949 wurde er zum ersten Mal wegen angeblich antisowjetischer Tätigkeit verhaftet und nach dem 20. Parteitag der KPdSU 1956 rehabilitiert. Seit 1958 begann er unter dem Pseudonym „Krasnov“ im Samizdat Aufsätze zur Verteidigung der Religion und gegen die offizielle antireligiöse Propaganda zu veröffentlichen. 1969 erfolgte die nächste Verhaftung. 1973 wurde Levitin-Krasnov aus dem Lager entlassen und verließ 1974 die Sowjetunion in Richtung Schweiz. Anfang der 70-er Jahre hatte er Appelle an Papst Paul VI. gerichtet, in denen er auf das Schicksal der inhaftierten Christen hinwies. Vgl.: Bodewig, Herbert: Die russische Patriarchatskirche. Beiträge zur äußeren Bedrückung und inneren Lage 1958 - 1979. - München: Wewel 1988. (= Sammlung Wissenschaft und Gegenwart), S. 181 - 183.

<sup>713</sup> Lewitin-Krasnow, Böse Jahre, S. 276.

<sup>714</sup> Ebenda, S. 277.

<sup>715</sup> Ebenda, S. 280.

<sup>716</sup> Ebenda, S. 284.

vorgelegt.<sup>718</sup> **1979:** Helmut Dahm veröffentlichte seine „Grundzüge russischen Denkens“, eine Arbeit, in der Solov'ev mit seinem „systematischen Entwurf“ als einziger der russischen Denker in einem besonderen Kapitel ausführlich behandelt wird und zwar im Sinne der phänomenologischen Studie von Dahm aus dem Jahr 1971.<sup>719</sup>

Die zahlreichen Zeitschriften- und Enzyklopädienartikel, die zwischen 1953 und 1980 erschienen sind, werden z.T. in den folgenden Kapiteln erwähnt, z.T. sind sie in der „Neuen Solov'ev-Bibliographie“ von Ludwig Wenzler und in der „Inostrannaja Bibliografija“ im zwölften Band der Brüsseler Ausgabe Solov'evs verzeichnet.

---

<sup>717</sup> So etwa von L.Wenzler in seinem Buch „Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev“, S. 26.

<sup>718</sup> Gleixner, Hans.: Vladimir Solov'evs Konzeption vom Verhältnis zwischen Politik und Sittlichkeit. System einer sozialen und politischen Ethik. - Frankfurt am Main, Bern, Las Vegas: Peter Lang 1978. (= Regensburger Studien zur Theologie 11).

<sup>719</sup> Dahm, Helmut: Grundzüge russischen Denkens. Persönlichkeiten und Zeugnisse des 19. und 20.Jahrhunderts. - München: Johannes Berchmans Verlag 1979. (Das Kapitel: Der systematische Entwurf von Vladimir Solov'ev. S. 16 - 46.

## 4.2 Solov'ev und der katholische Ökumenismus. Erich Przywara und Hans Urs von Balthasar über Solov'ev

### 4.2.1 Katholischer Ökumenismus als Problem

In seinem in der Zeitschrift „Una Sancta“ veröffentlichten Artikel „Wladimir Solovjov und die Juden“ schreibt Gerhard Podskalsky: „Wladimir Solovjov ist letztlich zu verstehen von seiner frühen Vision der Einheit her, wobei Einheit die eschatologische Kongruenz der Einheit der Kirche und der Einheit der Welt bedeutet. <...> Und obwohl ihm dabei äußerlich nur Mißerfolg beschieden war, sind seine Gedanken auch heute noch lesenswert, und es ist immerhin auffällig, daß das II.Vatikanum unbewußt der Grundidee dieses großen ökumenischen Theologen hat eine späte Rechtfertigung zuteil werden lassen.(Gemeint ist vor allem das Ökumenismus-Dekret - D.B.) Was in den Dokumenten des Konzils jedoch wie ein bis vor wenigen Jahren unvorstellbarer Durchbruch erscheint, ist im Werke Solovjovs nicht nur vereinzelt ausgesprochen, sondern auch in seinem Zusammenhang deutlich gesehen. Daher erscheint es nicht als ausgeschlossen, daß Solovjov eine neue Aktualität im ökumenischen Gespräch bekommen wird.“<sup>720</sup> So erscheint Vladimir Solov'ev im Artikel eines katholischen Forschers im Lichte des II. Vatikanischen Konzils und der für die damalige Katholische Kirche Standortbestimmung aktuellen bezüglich des Problems des Ökumenismus.

Dreiundneunzig Jahre nach dem Vatikanum I (1869 - 1870) eröffnete Papst Johannes XXIII. (1958 - 1963) am 11.Oktober 1962 das Ökumenische Konzil mit dem doppelten Ziel: Innere Reform der katholischen Kirche und Antworten auf aktuelle Zeitprobleme. Das Konzil dauerte, in vier Tagungsperioden eingeteilt, bis Ende des Jahres 1965. Man spricht von einem „pastoralen“ Charakter dieser Kirchenversammlung, die die katholische Lehre „zum Leuchten“ bringen und so „auf die Menschen innerhalb wie außerhalb der Kirche einladend wirken“ sollte.<sup>721</sup> Zu den Hauptergebnissen des II. Vatikanum zählen vier Konstitutionen (über die Kirche, Liturgie, Offenbarung, Kirche in der heutigen Welt), neun Dekrete (u.a. das

---

<sup>720</sup> Podskalsky, Gerhard P.: Wladimir Solovjov und die Juden. - In: Una Sancta. Zeitschrift für ökumenische Begegnung. 22. Jahrgang (1963), S. 203.

Ökumenismusdekret) und drei Erklärungen. Die Konstitution über die Kirche in der heutigen Welt („Gaudium et spes“) gilt als eines der wichtigsten (wenn auch meistdiskutierten) Dokumente des Konzils.<sup>722</sup> Das Streben der Gläubigen der katholischen Kirche zu einem Pluralismus in der Theologie und in erster Linie in der Lebenspraxis führte während und nach dem Konzil zu lebhaften Debatten innerhalb der Kirche (z.B. über die Religions- und Gewissensfreiheit und über den Dialog mit anderen christlichen Konfessionen und anderen Religionen).

Im Kontext dieser Arbeit ist das Problem des Ökumenismus und des Verhältnisses der Katholischen Kirche zu dieser Erscheinung besonders wichtig. Denn sowohl bei den hier schon angesprochenen (B.Schultze) als auch bei den in diesem Kapitel zu behandelnden katholischen Autoren (H.U.v.Balthasar) erscheint Solov'ev als ein Denker der Ökumene, der vor allem die kirchliche Einheit angestrebt hat. Das Thema „Solov'ev und die ökumenische Frage“ wird zu Beginn der 1960-er Jahre als „ein Beitrag zur ökumenischen Bewegung der Gegenwart“ betrachtet.<sup>723</sup> Jeder Autor zeigt auf seine Art und Weise den Weg des Denkers zu der Idee dieser Einheit.

Das 2. Vatikanische Konzil hat den Ökumenismus definiert als „Tätigkeiten und Unternehmungen, die je nach den verschiedenartigen Bedürfnissen der Kirche und nach Möglichkeit der Zeitverhältnisse zur Förderung der Einheit der Christen ins Leben gerufen und auf dieses Ziel ausgerichtet sind“.<sup>724</sup> Heute (und das entspricht auch der Interpretation des II.Vatikanums) setzt der Ökumenismus die Realität der konfessionellen Spaltungen innerhalb der christlichen Welt voraus, wenn er sich auch kritisch zu diesen Spaltungen verhält. Die modernen ökumenischen Theorien enthalten nicht unbedingt ein Konzept der kirchlichen Einheit: „Es genügt dazu ein „Verlangen nach Einheit“, das aus einer „inneren Bekehrung“ erwächst<...>, so daß die „Bekehrung des Herzens und die Heiligkeit des Lebens“ als „geistlicher Ökumenismus“ vom Zweiten Vatikanum mit Recht als „die Seele der ganzen

---

<sup>721</sup> Vgl.: Denzler, Georg: Vatikanische Konzilien. - In: Drehsen, Wolfgang u.a. (Hrsg.): Wörterbuch des Christentums. - München: Orbis 1995, S. 1308.

<sup>722</sup> Ebenda.

<sup>723</sup> Vgl.: Kondrinewitsch, Josef: Solowjew und die ökumenische Frage. Ein Beitrag zur ökumenischen Bewegung der Gegenwart. - In: Wissenschaft und Weltbild. 13. Jahrgang, (März 1961), S. 213 - 220. Der Autor bezieht sich auf Solov'ev-Werke seiner katholischen Vorgänger (Fr.Grivec, Fr.Muckermann, VI.Szylkarski) und schließt aus der „Ökumenizität“ Solov'evs, daß es „nur eine ökumenische Kirche gibt, die Kirche, deren Mittelpunkt der Felsen Sancti Petri ist.“ (S. 218.)

<sup>724</sup> Unitas redintegratio /UR/ 4. Zitiert in: Stobbe, Heinz-Günther: Ökumenismus. - In: Drehsen, W. u.a. (Hrsg.): Wörterbuch des Christentums, S. 906.



ökumenischen Bewegung“ angesprochen werden können.“<sup>725</sup> Andererseits, meint Heinz-Günther Stobe, könne man auch nach dem Konzil, das Rücksicht auf die Einheit der ökumenischen Bewegung nahm, von einem „römisch-katholischen Ökumenismus“ reden, „weil das Dekret neben formalen Prinzipien auch inhaltliche und strukturelle Bedingungen kirchlicher Einheit nennt, die außerhalb der römisch-katholischen Kirche nicht anerkannt werden.“<sup>726</sup> Das Einheitsmotiv der katholischen Kirche wird mit einem Hinweis auf das Neue Testament und „von daher auf den eschatologischen und sakramentalen Charakter der Kirche“ begründet.<sup>727</sup> Das Zweite Vatikanische Konzil erbrachte das Verständnis von der „Einen Kirche“, laut dem es sich nicht nur um ihre „Einzigkeit“, sondern vor allem um die „innere Geeinheit“ handelt, um die „Einheit in Mannigfaltigkeit“.<sup>728</sup>

In seinem Buch „Rom und Moskau“ spricht Wim Rood, indem er von heutigen Schwierigkeiten im katholisch-orthodoxen Dialog redet, von einem Kirchenbegriff nach dem Zweiten Vatikanum im Hinblick auf die Orthodoxie und auf die Unierte Kirche: „Wenn es einmal so weit ist, daß Einigkeit bei allen Beteiligten über die Rechtgläubigkeit in der Lehre und die Rechtsgültigkeit der Liturgien herrscht, dann ließe sich vielleicht darüber reden, ob eine Zweigleisigkeit in der Kirchengemeinschaft möglich ist, sowohl die Gemeinschaft mit Rom als auch die mit Konstantinopel. Im 19. Jahrhundert versuchte bereits Wladimir Solowjew eine solche Möglichkeit aufzuzeigen.“<sup>729</sup> Das Ökumenismusdekret („Unitas redintegratio“) behandelt zwei bedauerliche Erscheinungen in der Kirchengeschichte: das große orientalische Schisma und das Schisma der Christen des Westens. Jetzt wird allerdings „mit Hochachtung über die Eigenart und die Geschichte der ostkirchlichen Christen gesprochen“ und mit Bedauern festgestellt, daß die römische Kirche sich

---

<sup>725</sup> Stobbe, Ökumenismus, S. 906.

<sup>726</sup> Ebenda. Es ist hier anzumerken, daß der Beitritt der katholischen Kirche zum seit 1948 bestehenden Ökumenischen Rat der Kirchen, der derzeit mehr als 300 Kirchen umfasst, bis jetzt ausgeblieben ist.

<sup>727</sup> Löser, Werner SJ: Das Einheits- und Ökumenismusverständnis der römisch-katholischen Kirche. - In: Schwörzer, Horst (Hrsg.): 30 Jahre nach dem Konzil: ökumenische Bilanz und Zukunftsperspektive. - Leipzig: Benno-Verlag 1993, S. 24. Zum Thema „Ökumenismus“ s. auch: Hoffmann, Gottfried: Der Ökumenismus heute. Geschichte, Kritik, Wegweisung. - Stein am Rhein: Christiana-Verlag 1978.; May, Joachim: Ökumenismus in Deutschland. Eine kritische Untersuchung. - Würzburg 1970.; Siegmund-Schultze, Friedrich (Hrsg.): Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorträge katholischer und evangelischer Theologen über den „Ökumenismus“. - Soest: Westfälische Verlagsbuchhandlung Mocker & Jahn 1967. (= Schriften des ökumenischen Archivs Soest. Band IV.).

<sup>728</sup> Löser, Das Einheits- und Ökumenismusverständnis, S. 37.

<sup>729</sup> Rood, Wim: Rom und Moskau. Der heilige Stuhl und Rußland bzw. die Sowjetunion von der Oktoberrevolution 1917 bis zum 1. Dezember 1989. - Altenberge: Oros Verlag 1993. (= Münsteraner Theologische Abhandlungen 23.), S. 345.

an die grundsätzlichen Rechte der Ostkirchen „im Laufe der Kirchengeschichte selbst nicht immer gehalten hat“. Das Zweite Vatikanum „setzt mit diesen beiden Dekreten „Orientalium Ecclesiarum“ und „Unitas redintegratio“ die Wiedervereinigungskonzepte der Enzyklika „Rerum Orientalium“ vom 6. September 1928 außer Kraft und verzichtet darauf, die Orthodoxen pauschal als „Schismatiker“ zu bezeichnen, was unter Mißachtung der damals übersehenen Reichtümer der Traditionen der Orthodoxen geschehen ist.“<sup>730</sup> Dementsprechend erscheint Solov’ev zu dieser Zeit in der deutschen (bzw. deutschsprachigen) katholischen Literatur nicht mehr als eine Verkörperung der Hoffnung auf eine baldige Wiedervereinigung der Kirchen, sondern als ein „Denker der Ökumene“, der nicht unbedingt als ein „Konvertit“ betrachtet werden muß. Eher gilt er als derjenige christliche Philosoph und Theologe, der mit seinen Gedanken einer der „geistigen Vorbereiter“ des Vatikanischen Konzils gewesen ist und moderner katholischer Weltsicht entspricht und modernes katholisches Denken bereichert. Die Idee der „Verkirchlichung der Welt“ wurde wieder aktualisiert, was zu einem Wachstum der Rolle der Laien „als Mitgestalter der Aufgaben der Kirche in der Welt“ führte.<sup>731</sup> Das Thema der „weltlichen“ philosophischen Ideen wurde für das katholische Denken immer wichtiger.

#### *4.2.2 Erich Przywaras „typologische Anthropologie“ und die Rolle Solov’evs dabei*

Diese Überlegungen geben im Wesentlichen das Bild Solov’evs in den Spätwerken zweier bedeutender katholischer Theologen und Philosophen des 20. Jahrhunderts, E.Przywara (1908 - 1972) und H.U.v.Balthasar (1905 - 1988), wieder. Beide waren eng miteinander verbunden (Balthasar nennt Przywara später seinen „Mentor“, dem er entscheidende Impulse verdanke), beide suchten eine Verbindung der christlichen Tradition mit der Moderne, beide waren Vertreter der philosophischen und theologischen Anthropologie.<sup>732</sup> Im Kontext dieser Arbeit ist besonders wichtig, daß sich beide (besonders Balthasar) bei ihrer Analyse der europäischen religiösen

---

<sup>730</sup> Rood, Rom und Moskau, S. 248 - 249.

<sup>731</sup> Vgl.: Hürten, Heinz: Deutscher Katholizismus unter Pius XII.: Stagnation oder Erneuerung? - In: Kaufmann, Franz-Xaver., Zingerle, Arnold (Hrsg.): Vatikanum II und Modernisierung: Historische, theologische und soziologische Perspektiven. - Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1996, S. 59.

und intellektuellen Tradition an das Werk Solov'evs wandten, in welchem sie Bestätigung mancher eigener Ansichten fanden.

Erich Przywara hat für den Dialog zwischen Katholizismus und Protestantismus viel geleistet, vor allem durch seine Begegnungen und interkonfessionellen Gespräche mit Karl Barth (1929 und 1931). Das 1932 veröffentlichte Hauptwerk Przywaras „Analogia entis“ bezeugte eine „Wesensverwandtschaft mit dem Barthschen Pathos des „Ganz Anderen“: gemeint ist die von Przywara herausgestellte „je größere Unabhängigkeit“ des „Deus semper maior“ gegenüber allem Geschöpflichen.<sup>733</sup>

Solov'ev, wie überhaupt das russische Denken, werden allerdings erst in einem der Spätwerke Przywaras, „Mensch. Typologische Anthropologie“, behandelt.<sup>734</sup> Przywara macht die „differenten großen Mensch-Bilder“ zum Gegenstand seiner Anthropologie, wobei es ihm darum geht, „durch alle noch so sachlichen Denk-Systeme hindurchzuschauen in das zugrundeliegende Mensch-Bild“. Das sollte eine Art „Anthropo-Metaphysik“ des Menschen als des „Zwischen“ werden: zwischen Natur und Geist, zwischen Mann und Frau, zwischen Kosmos und Gott. Dem Verfasser ist der Begriff „Typologie“ besonders wichtig, weil er eine Anthropologie betreibt, „die den „Logos“ des „Anthropos“ in den real konkreten „Typen“ sucht.“<sup>735</sup>

Das russische Denken, vor allem Dostoevskij, Solov'ev und Berdjajev, ist für E.Przywara eine Verkörperung der „Religion des Geistes“, des „Johanneismus“. Das Johanneische eines „Reiches des Geistes“ gehörte zu den Visionen einiger europäischer Denker und Theologen, wie z.B. Joachims von Fiore, Schellings und Baaders. Nur beim Letzten, nämlich bei Franz von Baader (1765 - 1841), wurde das römische Prinzip einer „papaficatio Christi“ dem griechisch-russischen Prinzip der „Korporation“ entgegengestellt. „Aber es sind erst die großen Russen, von Tschadajew zu Dostojewski und Solowjew, die das höhere Dritte im Gnoseumenon der „Drei Reiche“ in einem johanneischen Ost-Christentum eines „Reiches des Geistes und der Freiheit“ sehen, in das hinein sowohl eine erstarrte Ostkirche zu befreien wie ein säkularisiertes Abendland Roms wie Wittenbergs zu erlösen sei.“<sup>736</sup> Implizierte sich Dostoevskij in seiner Ablehnung des Römisch-Katholischen und des

---

<sup>732</sup> Vgl.: Krenski, Thomas: Hans Urs von Balthasar: Das Gottesdrama. - Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1995, S. 44 - 45.

<sup>733</sup> Zechmeister, Martha: Przywara. - In: Kasper, W. u.a. (Hrsg.): Lexikon für Theologie und Kirche. Achter Band. - Freiburg, Basel, Rom, Wien 1999, S. 688 - 689.

<sup>734</sup> Przywara, Erich: Mensch. Typologische Anthropologie. Band 1. - Nürnberg: Glock und Lutz 1959.

<sup>735</sup> Ebenda, S. V - VI.

Reformatorischen negativ, indem er seinen „Johanneismus der „Liebe“ und der „Freiheit“ eines „All-Menschen““ antithetisch aufbaute und „rhythmisch in sich selbst schwingen“ ließ, so gab sich der „Johanneismus sowohl in seiner mystisch orthodoxen Form bei Solowjew wie in seiner gnostischen Form bei den Neu-Russen (von Frank bis Berdjajew) betont linear.“<sup>737</sup> Unter dieser Linearität bei Solov’ev versteht Przywara eine geschichtsphilosophische Kategorie, die eine gewisse Entwicklung zeigen soll, nämlich die Verwandlung der menschlichen Gesellschaft in eine „lebendige Einheit“ - die Universale Kirche. Hier treffen sich (und das ist eine unklare Stelle bei Przywara) der „petrinisch römische Johanneismus“ mit dem „johanneischen Petrinismus“: wobei unter dem ersten, so Przywara, die Statuierung des Prinzips „Tu es Petrus“ gemeint ist, und unter dem zweiten das Aussprechen des „Hohepriesterlichen Gebets bei Johannes“: „die All-Einheit oder die <...> Fülle im Einen (uni-plenitude)“.<sup>738</sup>

Solov’ev betonte, entsprechend der eigenen Konzeption von E.Przywara, „die klare Unterscheidung zwischen Gottes Über-Erhabenheit und dem „theogonischen Prozeß““, was ihn zu einem Bekenntnis „zu einer römisch petrinischen Kirche“ führte. Die weitere Entwicklung des russischen Denkens führte aber, so Przywara, zu der Entfesselung des „theogonischen Prozesses“ in der „neu-russischen Gnosis“, vor allem bei Berdjaev, und „geradezu zu einer Identität zwischen dem Göttlichen und dem geschichtlich Menschlichen“.<sup>739</sup>

Im Einklang mit der „klassischen“ deutschen Geistesgeschichte (in diesem Fall mit Walter Schubart und seinem hier schon zitierten Werk „Europa und die Seele des Ostens“)<sup>740</sup> behauptet Przywara, daß die Botschaft von einer „Erlösung der Menschheit durch die Russen“ im „johanneischen Zeitalter“ als „Äon der Slaven“, „der folgerichtige Beschluß sowohl zu Dostojewski wie Solowjew wie Berdjajew“ sei. Diese „Gesellschaft“ wird noch erweitert, denn Przywara ist mit Schubart der Meinung, daß diese „Erlösung der Menschheit“ auch vom russischen Atheismus und Nihilismus kommen könne, weil der Atheismus in Rußland eine „Heiligung der

---

<sup>736</sup> Przywara, Mensch, S. 387.

<sup>737</sup> Ebenda, S. 389 - 390.

<sup>738</sup> Ebenda, S. 390.

<sup>739</sup> Ebenda, S. 392.

<sup>740</sup> Vgl.: Schubart, Walter: Europa und die Seele des Ostens. - Luzern: Vita Nova-Verlag 1938. (Letzte Auflage: Pfullingen: Neske 1979).

Weltlichkeit“ bedeute, und „Drei“ als „heilige Zahl der Russen“ nicht nur das „Dritte Rom“ (Moskau), sondern auch die „Dritte Internationale“ heiÙe.<sup>741</sup>

#### *4.2.3 Die „Aufgaben der katholischen Philosophie der Zeit“: Hans Urs von Balthasars Bild Solov'evs*

1962 ist der zweite Band des siebenbändigen Werkes „Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik“ von Hans Urs von Balthasar erschienen, in welchem Vladimir Solov'ev auf etwa siebzig Seiten behandelt wurde.<sup>742</sup> Die Beschäftigung mit Solov'ev war für Balthasar Teil seines Verständnisses der „Aufgaben der katholischen Philosophie der Zeit“, die er sich als eine universale Philosophie vorgestellt hat, die nicht trennen, sondern integrieren und die in jeder bedeutenden Erscheinung der Geistesgeschichte „brauchbare Elemente“ für den Glauben finden müÙte. Deshalb ist die Beschreibung der Methode Balthasars, die Thomas Krenski gibt, treffend und durchaus akzeptabel und kann auch auf das Solov'ev-Kapitel erweitert werden: „Wie geht er vor? Er nimmt zunächst die Position des Dialogpartners wahr, beschreibt sie, markiert die Pointen, mittels derer er zuletzt in eine Auseinandersetzung mit dem jeweiligen Denker tritt. Sie inspiriert ihn zur Ausprägung eines eigenen Standpunktes<...> Balthasar führt kreative Dialoge. Die Position seines Gesprächspartners dient ihm als Kontrastfolie, mittels derer er maßgebliche Koordinaten seines Denkens entwickelt.“<sup>743</sup>

Außer der „Herrlichkeit“ verfasste Balthasar eine Menge von bedeutenden Werken, darunter: „Apokalypse der deutschen Seele“ (1937 - 1939), „Die Gottesfrage des heutigen Menschen“ (1956), „Erster Blick auf Adrienne von Speyr“ (1968), „Theodramatik“ (1973 - 1983), „Katholisch“ (1975).

In vielen seiner Werke ging Balthasar auf die Tagesfragen ein. So reagierte er z.B. mit einer Reihe von Artikeln auf die 1968 von Papst Paul VI. veröffentlichte Enzyklika „Humanae vitae“ sowie auf 1973 die von Hans Küng ausgelöste Kontroverse um das Verständnis der päpstlichen Unfehlbarkeit: „Wieder steuert er

---

<sup>741</sup> Przywara, Mensch, S. 393.

<sup>742</sup> Balthasar, Hans Urs von: Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Zweiter Band. Fächer der Stile. - Einsiedeln: Johannes Verlag 1962. (Solov'ev: S. 647 - 718). 1998 verfertigte Agnes Irsara an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck eine Diplomarbeit über folgendes Thema: „Theologische Ästhetik bei Solov'ev und Balthasar: eine Auseinandersetzung mit dem Symbol des „Schönen“ in Philosophie und Theologie.“ - Innsbruck 1998. (Maschinenschrift).

<sup>743</sup> Krenski, Hans Urs von Balthasar, S. 35.

die Mitte zwischen einer völlig unangebrachten Papolatry und einer grundsätzlichen Ablehnung des petrinischen Amtes an.<sup>744</sup>

Die „Herrlichkeit“ (1961 - 1969) ist Teil einer 15-bändigen Trilogie, zu der außerdem die „Theodramatik“ (1973 - 1984) und die „Theologik“ (1985 - 1987) gehören. Robert Nandkisoré nennt diese Trilogie „das Ergebnis des Bemühens Balthasars, Theologie unter dem Gesichtspunkt bzw. Leitmotiv der drei Transzendentalien zu treiben: des Schönen, Guten und Wahren“, wobei unter der Ästhetik „das Sich-Zeigen göttlicher Herrlichkeit vor dem Hintergrund philosophisch-religiöser Entwürfe“ verstanden wird, „die sich dieser frei gebenden Gestalt annähern, ohne sie in ihrer Fülle erreichen zu können.“<sup>745</sup>

Balthasar selbst hat in einem seiner letzten Werke einen Rückblick auf die wichtigsten Ideen und Motive der „Herrlichkeit“ geworfen. „Ästhetik“ ist für ihn „das Göttlichste Gottes“. Das heißt, „Gott kommt nicht primär als Lehrer für uns („wahr“), als zweckvoller „Erlöser“ für uns („gut“), sondern um Sich, das Herrliche seiner ewigen dreieinigen Liebe zu zeigen und zu verstrahlen, in jener Interesselosigkeit, die die wahre Liebe mit wahrer Schönheit gemein hat.“<sup>746</sup> Das „Herrliche“ entspricht, nach der Interpretation Balthasars, auf theologischer Ebene dem „Schönen“ auf philosophischer Ebene. Schönheit aber gehöre für das europäische Denken zu der letzten, „zusammenfassenden Eigenschaft des umgreifenden Seins als solchem“.

Der zweite Band des Werkes, „Fächer der Stile“, in welchem Solov'ev behandelt wird, bietet eine Auswahl von zwölf Theologen, Dichtern und Philosophen, von denen jeder in der vorgesehenen Synthese Balthasars eine besondere Rolle spielen sollte. Außer z.B. Irenäus, Augustinus, Anselm, die die christliche Theologie gestaltet haben, bezieht sich der Verfasser auf die „nichtkanonischen“ Einstellungen Pascals oder Dantes. Hamann und Solov'ev sind für ihn „zwei Wächter des deutschen Idealismus am Eingang und Ausgang“, wobei der Russe „die Tiefen des deutschen Idealismus in die Dimensionen seines ökumenischen Denkens besser einzubergen gewußt hat als die heutigen Evolutionisten“.<sup>747</sup> In der Einführung zum zweiten Band der „Herrlichkeit“ drückt sich Balthasar noch deutlicher aus: Solov'ev stehe am „anderen Ende“ der idealistischen Philosophie, deren Inhalte er in die

---

<sup>744</sup> Krenski, Hans Urs von Balthasar, S. 128.

<sup>745</sup> Nandkisoré, Robert: Hoffnung auf Erlösung. Die Eschatologie im Werk Hans Urs von Balthasars. - Rom: Editrice Pontificia Univesita Gregoriana 1997 (= Tesi Gregoriana. Serie Teologia. 22.), S. 191 - 193.

<sup>746</sup> Balthasar, Hans Urs von: Mein Werk. Durchblicke. - Freiburg, Einsiedeln: Johannes Verlag 1990, S. 62.

<sup>747</sup> Ebenda, S. 65 - 66.

christliche Theologie einbringe, indem er gleichzeitig das Erbe der theologischen Überlieferung des Ostens mitheranführe, „von den griechischen Vätern über Byzanz und das alte Rußland bis zu Dostojewskij, Tolstoj und Leontjew; ein Denker von allhafter Fassungskraft, der auch die Schau Teihards de Chardin vorwegnimmt und zum Teil berechtigt.“<sup>748</sup>

Solov'ev ist für Balthasar ein großer katholischer Denker gewesen. Diese Interpretation ist kein Novum in der deutschen Solov'ev-Literatur. Neu ist allerdings der Zugang zur Katholizität des russischen Denkers. Erstens stellt Balthasar fest, daß Solov'ev „den Sinn für die römische Gestalt der Kirche“ nicht von einem ästhetischen Standpunkt her gehabt habe (wie die Romantiker), sondern von einem ethisch-sozialen. Zweitens verkörperte Solov'ev mit seinem Werk eine Synthese des östlichen christlichen Denkens mit dem Hegelianismus, der, so Balthasar, dem orthodoxen Denken den „unschätzbaren Dienst“ erwiesen habe, „dessen nationale Bindungen aufzusprengen und es zu sich selber zurückzuführen“. Die positive Rolle der Hegelschen Lehre dabei bestehe darin, daß der deutsche Philosoph durch seine Vorstellung vom Subjekt, das auf seinem Wege zum objektiven Geist jede Partikularität, insbesondere die nationale, überwindet, dem Russen den „systematischen Weg“ zu seiner katholischen Universalität geöffnet habe: „Dieselbe universale Bewegung also wie bei Hegel; aber an der Stelle der protestantischen „Dialektik“, die unaufhaltsam jede endliche Form übersteigend beim absoluten Geist endet, steht bei Solowjew als Grundfigur des Denkens die katholische Integration aller teilhaften Standpunkte und Verwirklichungsformen in eine organische Allheit“.<sup>749</sup>

Wie schon bei Vladimir Szylkarski finden sich bei Hans Urs von Balthasar direkte Vergleiche Solov'evs mit den Denkern und Theologen der Vergangenheit und des 20. Jahrhunderts: so wird Solov'ev neben Thomas von Aquin als der „größte Ordnungs- und Organisationskünstler der Denkgeschichte“ dargestellt. Seine denkerische Kraft zeigte sich vor allem in seiner Integrationsmethode, mit der Solov'ev, nach der Meinung Balthasars, in einem bedeutenden Vorsprung sowohl gegenüber Dilthey (Geistesformen) als auch Spranger (Lebensformen) und Spengler (Kulturformen) gewesen sei. Das Ethische, das auch in seiner späteren „Theoretischen Philosophie“ dominiere, liesse den Russen auch den „monadischen

---

<sup>748</sup> Balthasar, Herrlichkeit, Band 2, S. 17.

Idealismus“ Husserls übersteigen. Der religiöse Ansatz Solov’evs, was seine ethische Seite anbelangt, wird mit dem Schelers verglichen. Die Idee Solov’evs von der Verwandlung der egoistischen Kräfte in das Gute im Menschen erinnert Balthasar an die Theorie der Sublimierung Sigmund Freuds. „Am verblüffendsten aber ist die Verwandtschaft der Gesamtvision mit derjenigen Teilhards de Chardin“ (gemeint ist vor allem die Vorstellung Solov’evs von dem Prozeß der Religionsgeschichte auf den Gottmenschen hin und der Evolution der Menschheit auf die totale Weltwerdung Gottes). „Hätten die Christen sich vor achtzig Jahren um das Weltbild Solowjews gekümmert, so bräuchte heute nicht so viel Lärm um Teilhard geschlagen zu werden.“<sup>750</sup>

Auch bei Balthasar findet sich das in dieser Arbeit schon mehrfach angesprochene Thema der Apokalyptik im Werk Solov’evs. Wie seine Vorgänger bezieht sich der Verfasser auf dieses Thema, indem er eine Periodisierung des Schaffensweges von Solov’ev herausstellt. Die erste Periode nennt Balthasar die des „Ausbaus des theosophischen Systems“ (1873 bis 1883), die zweite ist in seiner Interpretation die Periode des „ökumenischen Bemühens“ und der Wegbereitung für die „universelle Theokratie“ oder „freie Katholizität“ (1883 - 1890) gewesen, und die dritte wurde zur Zeit der Rückkehr zur Philosophie nach dem Scheitern der Unionspläne und des Entwurfs der Endgestalt des Systems mit dem Akzent auf der „Theurgie“ und der Apokalypse (1890 - 1900). Das Scheitern der Unionspläne führte „den Ermüdeten zur Theosophie und zum letzten Systembau zurück. Von der zweiten Periode ist ein Primat der Ethik zurückgeblieben“.<sup>751</sup> Gleichzeitig bedeute die Entwicklung Solov’evs während der 90-er Jahre den Bruch des Denkers mit dem Hegelianismus und seinem Glauben an den Fortschritt. Die Ästhetik Solov’evs werde von der Spannung zwischen Fortschritt und Apokalyptik geprägt: Das Böse könne nicht mehr als sokratisches Unwissen betrachtet werden, es sei jetzt „ein klar bewußtes Nein gegen die Liebe“. Und dieser Widerspruch, setzt Balthasar fort, „sprengt alle systematische Übersehbarkeit des „Prozesses“ auf zu einer sich steigernden Endschlacht, die für das eschatologische Bewußtsein Solowjews unmittelbar bevorstehen muß.“<sup>752</sup>

---

<sup>749</sup> Balthasar, Herrlichkeit, Band 2, S. 649 - 651.

<sup>750</sup> Ebenda, S. 651, 655 - 657.

<sup>751</sup> Ebenda, S. 664 - 665.

<sup>752</sup> Ebenda, S. 663.



Im Zentrum des Denkens von Hans Urs von Balthasar steht die Idee der Kenosis, einer Opfertat Gottes in Christus. In Bezug auf die Christologie Solov'evs wird dieses Thema existentialistisch interpretiert: Balthasar spricht von einer „doppelten Kenosis“ bei dem russischen Denker, der von einer gegenseitigen Opfertat gesprochen habe: „sowohl Gottes in den Menschen hinein wie des Menschen in Gott hinein <...>, worin die vollendete Liebe und damit die vollendete Freiheit des Menschen liegt“. Die Kenosis bedeute zugleich eine doppelte Herrlichkeit: sowohl die Selbstverherrlichung Gottes in der Schöpfung als auch die Verherrlichung des Menschen in Gott.<sup>753</sup>

Im Werk Solov'evs sieht Balthasar die Verwirklichung und Vollendung des oben angesprochenen katholischen Verständnisses des Ökumenismus und der Ökumene: „Vor Solowjews luzidem, ordnungsbedürftigem Geist stand die ökumenische Aufgabe der entfremdeten und verfeindeten Kirchen als das selbstverständlich und notwendig sofort Erforderte. Er legte sein Glaubensbekenntnis stellvertretend im Namen aller Russen vor der römischen Kirche ab.“<sup>754</sup> Diese ökumenische Aufgabe ist, so Balthasar, vom Katholizismus als einem historischen, dynamischen Faktor bedingt: „Rom“ ist für ihn „sakrale Form“, das „lebendige Gegenstück zur erstarrten byzantinischen Ikone“. Heilig sei diese „sakrale Form“ jedenfalls nur als historisches Mittel zur Verwirklichung des Reiches Gottes. So hebt Balthasar den „Mittels-Charakter“ der „kirchlichen Form“ hervor, und es ist deshalb nicht verwunderlich, daß Solov'ev in seiner Interpretation sich mit der Kirche als einem Anfang, einem Beweger der Geschichte beschäftigt: „Und wenn die Kirchenväter die Frage zu beantworten hatten, warum Christus so spät gekommen sei, am Ende der Zeiten, so hat Solowjew die umgekehrte Frage zu beantworten, warum er so früh gekommen sei und seine Wiederkehr sich so lange verzögert.“<sup>755</sup>

Da es Hans Urs von Balthasar um eine „theologische Ästhetik“ Solov'evs ging, und diese Ästhetik einen totalen Charakter haben sollte, mißt er an dieser Ästhetik die seiner Meinung nach wichtigsten Motive im Werk des russischen Denkers. Und zum wichtigsten Motiv zählt Balthasar den Weg Solov'evs von seiner „ersten Ästhetik“ mit ihrem „ungebrochenen Fortschrittsglauben“ zur „zweiten“, „apokalyptischen Ästhetik“

---

<sup>753</sup> Balthasar, Herrlichkeit, Band 2, S. 688 - 689.

<sup>754</sup> Ebenda, S. 702.

<sup>755</sup> Ebenda, S. 692, 697, 700.

mit dem Verständnis, daß die Idee der Schönheit „je schon in Gott selber real ist“.<sup>756</sup>

---

<sup>756</sup> Balthasar, Herrlichkeit, Band 2, S. 706, 709.

## 4.3 Ernst Benz und das Thema der „russischen Endzeiterwartung“

### 4.3.1 Zur Biographie von Ernst Benz

Der Marburger Theologe Ernst Benz (1907 - 1978) hat viel für den evangelisch-orthodoxen Dialog im 20. Jahrhundert geleistet.

Schüler von Ernesto Buonaiuti, Erich Seeberg und Rudolf Otto, Verfasser einer großen Monographie über „Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt“<sup>757</sup>, suchte er „das christliche Verständnis der Geschichte“ darzustellen. Ernst Benz distanzierte sich vom historischen Pragmatismus des 19. Jahrhunderts und hielt diesem entgegen: „Das Geschehen (ist) noch nicht Geschichte, sondern wird zur Geschichte erhoben durch die Deutung“. Jede christliche Kirchengeschichtsschreibung habe sich „bei der Deutung des Geschehenen an die Ideen zu halten, die die christliche Offenbarung selber dem Seinsverständnis zugrunde legt, sowie an die Heilstatsachen, an denen sich das christliche Seinsverständnis orientiert, und die den Christen auf die Grundkräfte des geschichtlichen Seins hinweisen.“<sup>758</sup> Die Kirche, von der er sprach, war nicht identisch mit den Konfessionen: diese Überzeugung war dem theologischen Einfluß von Ernesto Buonaiuti, aber auch dem ideengeschichtlichen „Ursprung“ von Benz zuzuschreiben. Er bewegte sich in der Tradition des deutschen Idealismus und des Historismus von Wilhelm Dilthey und Ernst Troeltsch und versuchte, die Krise des Historismus „durch die Konzentration auf den Geist und seine Wirkungen“ zu überwinden.<sup>759</sup> Im christlichen Bereich wurde Benz von der Mystik angezogen, dank der eine „erlebte Erfahrung des Geistes“ zum Ausdruck komme.<sup>760</sup> Ernst Benz verfasste Bücher und Artikel über Meister Eckhart, Jakob Böhme sowie Emanuel Swedenborg.<sup>761</sup>

Der 21-jährige Ernst Benz lernte 1928 in Berlin die russisch-orthodoxe Kirche und die Philosophen und Theologen der russischen Emigration kennen. Sein Interesse

---

<sup>757</sup> Benz, Ernst: Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt. - Stuttgart 1969.

<sup>758</sup> Zit. in: Müller, Gerhard: Die Geschichte der Christenheit als die Geschichte der Geisteswirkungen. - In: Flasche, Rainer und Geldbach, Erich (Hrsg.): Religionen, Geschichte, Oekumene. In Memoriam Ernst Benz. - Leiden: E.J.Brill 1981, S. 18 - 20.

<sup>759</sup> Ebenda, S. 22.

<sup>760</sup> Ebenda, S. 26.

<sup>761</sup> Benz, Ernst: Eckhartiana VI. Zur neuesten Forschung über Meister Eckhart. - In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 57 (1938), S. 566 - 596.; -: Der vollkommene Mensch nach Jakob Boehme. - Stuttgart

für russische Geistesgeschichte wuchs während der Hallenser Zeit und des Aufenthaltes in Dorpat und in Finnland.<sup>762</sup> Zur Beschäftigung Benz's mit der Orthodoxie hat das Studium bei Adolf Deißmann, dem „Herold des ökumenischen Gedankens unter den deutschen Theologen“ (W.Kahle) beigetragen. In der Hallenser Zeit 1932 bis 1934 begegnete Ernst Benz Dmitrij Čiževskij, dessen Beschäftigung mit geistigen Verbindungen zwischen West und Ost und dessen Persönlichkeit Benz beeinflussten.<sup>763</sup> Das Interesse für die Geistesgeschichte Russlands wurde in einer Reihe Monographien und Artikel verwirklicht, die sich vor allem auf den Dialog zwischen der Orthodoxie und dem Protestantismus beziehen.<sup>764</sup> Zu erwähnen ist die Zusammenarbeit von Ernst Benz mit dem Theologen und Religionsphilosophen Lev Zander, der seitens der orthodoxen Kirche vieles für interkonfessionelle Gespräche geleistet hat.<sup>765</sup>

#### *4.3.2 Solov'ev und Jung-Stilling: Russische Geistesgeschichte und deutsche Erweckungsbewegung*

1973 veröffentlichte Ernst Benz den Sammelband seiner frühen Arbeiten „Endzeiterwartungen zwischen Ost und West“, der einen umfangreichen Artikel über die „Drei Gespräche“ Solov'evs enthält.<sup>766</sup> Ich finde es sinnvoll, diesen Artikel im dritten Teil meiner Arbeit zu betrachten, weil es dem Anspruch von Ernst Benz und seiner Gleichgesinnten entsprach, dem Thema der „christlichen Endzeiterwartung“,

---

1937.; -: Emanuel Swedenborg. Naturforscher und Seher. - München 1948.; -: Der Prophet Jakob Boehme. Eine Studie über den Typus nachreformatorischen Prophetentums. - Wiesbaden 1959.

<sup>762</sup> Vgl.: Kahle, Wilhelm: Zugang zu den Kirchen des Ostens. Wege und Motive bei Ernst Benz. - In: Religionen, Geschichte, Oekumene. 1981, S. 8.

<sup>763</sup> Ebenda, S. 10.

<sup>764</sup> Benz, Ernst: Geist und Leben der Ostkirche. - Hamburg 1957.; -: Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart. - Freiburg 1952.; August Hermann Francke und Rußland. - In: Evangelium und Osten. 7 (1934), S. 195 - 196.; -: Das Reich Gottes im Osten. Jung-Stilling und die deutsche Erweckungsbewegung in Rußland. - In: Evangelium und Osten 7 (1934), S. 1 - 23.; -: Die russische Kirche und das abendländische Christentum. - München 1966.; -: Das Buch der heiligen Gesänge der Ostkirche. - Hamburg 1962. u.a.m.

<sup>765</sup> Benz, Ernst., Zander, Lev (Hrsg.): Evangelisches und orthodoxes Christentum in Begegnung und Auseinandersetzung. - Hamburg 1952.

<sup>766</sup> Benz, Ernst: Russische Endzeiterwartung. Studien zur Einwirkung der deutschen Erweckungsbewegung in Rußland. - In: Benz, Ernst: Endzeiterwartung zwischen Ost und West. Studien zur christlichen Eschatologie. - Freiburg: Verlag Rombach 1973, S. 211 - 240. (= Sammlung Rombach NF. Band 20).

das allzu oft die Rolle „eines Anhängsels in der Dogmatik spielte <...> einen neuen Denkanstoß“ in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu geben.<sup>767</sup>

Der Verfasser spricht von einer „inneren Berührung“ der russischen Geschichtstheologie des 19. Jahrhunderts mit dem Spiritualismus der deutschen Erweckungsbewegung. Und das „überraschendste Beispiel“ einer solchen Berührung ist für Ernst Benz der Zusammenhang zwischen der Endzeiterwartung Jung-Stillings und der Vladimir Solov'evs.<sup>768</sup> Beide trennte fast 100 Jahre und es gibt keine Zeugnisse, daß Solov'ev Jung-Stilling gelesen hat.<sup>769</sup> Jedenfalls findet E. Benz, daß die Anschauungen von der Gestalt des Endes der menschlichen Geschichte in den „Drei Gesprächen“ Solov'evs ganz analog zu den folgenden Werken Jung-Stillings beschrieben seien: in der „Siegesgeschichte der christlichen Religion“ (1799) und im „Ersten Nachtrag zur Siegesgeschichte der christlichen Religion in einer gemeinnützigen Erklärung der Offenbarung Johannis“ (1805).<sup>770</sup> Jung-Stillings Verständnis der Fortschrittsidee der Aufklärung als eines „Zeichens“ der zunehmenden Macht des Antichrist stellt Ernst Benz die Interpretation des Bildes einer „internationalen Welt-Kulturpolitik“, das auf Abschaffung des Krieges hinausläuft, von Vladimir Solov'ev in seinem „Zweiten Gespräch“ gegenüber, der darin „Symptome“ des sich nahenden Endes der Weltgeschichte sah.<sup>771</sup> Benz ist es wichtig zu zeigen, daß das Böse beim späten Solov'ev eben eine Realität besitzt,

---

<sup>767</sup> Fehrer, Norbert., Geldbach, Erich: Vorwort. - In: Benz, Endzeiterwartung, S. 7.; Die erste Veröffentlichung des hier zu behandelnden Artikels von Ernst Benz unter einem etwas anderen Titel: Russische Eschatologie. Studien zur Einwirkung der deutschen Erweckungsbewegung in Russland. - In: Kyrios. 1 (1936), S. 102 - 129.; Außerdem wird Solov'ev in folgenden Arbeiten von Benz erwähnt, bzw. behandelt: -: Menschenwürde und Menschenrecht in der Geistesgeschichte der Ostkirche. - In: Benz, E. u.a. (Hrsg.): Die Ostkirche und die russische Christenheit. - Tübingen: Furche-Verlag 1949, S. 59 - 98.; -: Die russische Kirche und das abendländische Christentum. - München: Nymphenburger Verlagshandlung 1966.; -: Gottfried Arnolds „Geheimnis der göttlichen Sophia“ und seine Stellung in der christlichen Sophienlehre. - In: Jahrbuch der hessischen kirchengeschichtlichen Vereinigung. Bd. 18 (1967), S. 51 - 82.

<sup>768</sup> Benz, Russische Endzeiterwartung, S. 211.

<sup>769</sup> Johann Heinrich Jung-Stilling (1740 - 1817) ist als „Patriarch der Erweckung“ in Deutschland bekannt, der für die „alte christliche Glaubens- und Heilslehre“ gegen die „neue Aufklärung“ auftrat. Er war vor allem in Württemberg und in der Schweiz tätig. Im Juli 1814 traf sich Jung-Stilling in Bruchsal mit dem Zaren Alexander I. und bezeichnete ihn als einen „wahren Christen im strengsten Sinn“. Seit dem Abschluß der Heiligen Allianz (1815) richtete Jung-Stilling seine Hoffnungen auf Rußland als Schutzmacht der Christenheit. Er hat in Süddeutschland die Bereitschaft zur Auswanderung in den Osten verstärkt. Am meisten verbreitet und gelesen wurde seine „Autobiographie“. Vgl.: Benrath, Gustav Adolf: Jung-Stilling. - In: Müller, Gerhard u.a. (Hrsg.): Theologische Realenzyklopädie. Band XVII. - Berlin, New York: Walter de Gruyter 1988, S. 467 - 470. ; S. auch: Hahn, Otto W.: Jung-Stilling zwischen Pietismus und Aufklärung. Sein Leben und sein literarisches Werk 1778 - 1787. - Bern, Frankfurt am Main 1988.; Högy (geb. Lanko), Tatjana: Jung-Stilling und Rußland. Untersuchung über Jung-Stillings Verhältnis zu Rußland und zum „Osten“ in der Regierungszeit Kaiser Alexanders I. - Siegen 1984.

<sup>770</sup> Benz, Russische Endzeiterwartung, S. 211.

<sup>771</sup> Ebenda, S. 212 - 214.

daß es sich dabei um „den Bösen“ also „den Satan“ handle, der sich „im Verlauf der gesamten Geschichte in immer neuen Formen inkarniert und verhüllt“, um am Ende in dem Antichrist aufzutreten und die Herrschaft über die Welt zu übernehmen.<sup>772</sup> Die direkte Analogie zwischen der Wiedererkennung des Bösen als einer konkreten geschichtlichen Macht bei Solov'ev und dem Kampf Jung-Stillings gegen die „Verharmlosung des Bösen und gegen die Verdeckung des Urgegensatzes auf dem Grund der menschlichen Existenz“ durch die rationalistische Vorstellung vom Bösen als der Abwesenheit des Guten, finde ich übertrieben. Bei allen Analogien in jeweiligen Texten zweier Denker unterschied sich natürlich die positive rationalistische Weltanschauung der Aufklärung vom Positivismus und puren Moralismus (z.B. eines Lev Tolstoj) der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, gegen die V.Solov'ev in seinen „Drei Gesprächen“ polemisierte.

Plausibel dagegen finde ich die Parallelisierung der Ideen Jung-Stillings und Solov'evs von einem „wirklichen Hineingeborenwerden“ in ein neues Sein ohne Tod als Grundlage der christlichen Vorstellungen und Hoffnungen. Die Quintessenz dieser Gedanken bei Solov'ev findet Benz in der Antwort des Herrn Z. auf die Frage des Politikers: „Wodurch schützen sie sich aber nun gegen die Verzweiflung?“ Die Antwort lautet: „Wir haben nur einen Schutz - die wirkliche Auferstehung.“ Der Verfasser bezweifelt die Tatsache nicht, daß diese Gedanken Solov'evs „unter dem Einfluß der östlich-orthodoxen Frömmigkeit stehen“, findet aber, daß durch Jung-Stilling diese „neue Erkenntnis des realen Wesens der Auferstehung“ auch in der Erweckungsbewegung durchgebrochen sei.<sup>773</sup>

Sowohl bei Solov'ev als auch bei Jung-Stilling findet Ernst Benz die Bestätigung seiner Grundidee von der Notwendigkeit der Überwindung dessen, was er in dem hier behandelten Text „kultureller Idealismus“ und „soziale Fortschrittsidee mit der Blickrichtung auf ein vollkommenes menschliches Endreich irgendwelcher Art“ nennt.<sup>774</sup> Das ist die Kritik der „säkularen Zivilisation“, die den Kern des Denkens von Benz selbst ausmachte.

Ernst Benz ist der Meinung, daß man überhaupt von einem „endzeitlichen Denken“ reden solle, dessen wichtige Vertreter Jung-Stilling und Solov'ev seien. Der Grundansatz eines solchen Denkens lautet: „Das Sein dieser Welt ist ein Sein zum

---

<sup>772</sup> Benz, Russische Endzeiterwartung, S. 215.

<sup>773</sup> Ebenda, S. 218 - 219.

<sup>774</sup> Ebenda, S. 218.

Tode, es hat seinen Anfang, seine Mitte, sein Ende, es durchläuft seine Altersstufen, wie jedes Einzelwesen in diesem auf sein Ende ausgerichteten All.<sup>775</sup>

Die Endzeitdarstellung bei Solov'ev ist, nach der Meinung von Benz, von seiner Interpretation der Verwirklichung des Bösen in der Maske des Großen, Glänzenden bedingt: „Die geschichtliche Inkarnation des Bösen geschieht in der Form des Inkognitos, der Verhüllung in der glänzendsten, anziehendsten und genialsten Gestalt.“<sup>776</sup> Der Besprechung des Themas des Übermenschen in seiner sowohl positiven als auch negativen Wertung ist ein von Ernst Benz herausgegebenes Buch gewidmet, in welchem Benz sein Verständnis dieses Problems darstellte.<sup>777</sup>

Es ist das wichtige Anliegen des Herausgebers, das Thema gegen die Beschuldigungen der Unwissenschaftlichkeit zu verteidigen: Man sage, daß man nicht über etwas diskutieren könne, was es gar nicht gäbe. Das Bild des Übermenschen, setzt Benz fort, habe „die Geistesgeschichte der Menschheit als Mythos seit urdenklichen Zeiten begleitet“, der Übermensch tauchte „mit der Entwicklung der modernen Natur- und Geisteswissenschaften im 19. Jahrhundert in einer Reihe von ihnen spontan als ein ernsthaftes wissenschaftliches Thema“ auf, über das „heute von verschiedensten Forschungsgebieten her - wie etwa der Biologie, der Anthropologie, der Gehirnforschung, der Paläontologie, der Parapsychologie - Aussagen von einer beachtenswerten Relevanz gemacht werden.“<sup>778</sup> Andererseits entstand das Projekt von Benz in einer Situation, in der von der „Aussichtslosigkeit der menschlichen Existenz“ und der „Unverbesserlichkeit der menschlichen Natur“ seitens der Philosophie und Theologie gesprochen wurde.<sup>779</sup> Einer der Kreise, den für das Gespräch über den Übermensch zu engagieren, Benz in dieser Situation gelungen war, war „der Kreis der Marburger Freunde“: Dmitrij Čiževskij, Ludolf Müller, Peter Scheibert, die sich intensiv mit russischer Theologie- und Geistesgeschichte beschäftigen. Das Thema des Übermenschen habe „in der modernen russischen Philosophie, der christlichen wie der sozialrevolutionären, eine

---

<sup>775</sup> Benz, Russische Endzeiterwartung, S. 220.

<sup>776</sup> Ebenda, S. 222.

<sup>777</sup> Benz, Ernst (Hrsg.): Der Übermensch. Eine Diskussion. Mit Originalbeiträgen von Ernst Benz, Hans Mislin, Ludolf Müller, Adolf Portmann, Joseph B. Rhine, Eugen Sänger, Peter Scheibert, Hugo Spatz, Otto Wolff. - Zürich, Stuttgart: Rhein Verlag 1961.; Daraus u.a.: Benz, Ernst: Das Bild des Übermenschen in der europäischen Geistesgeschichte. S. 19 - 162.; Müller, Ludolf: Das Bild des Übermenschen in der Philosophie Solovjevs. S. 163 - 178.; Scheibert, Peter: Der Übermensch in der russischen Revolution. S. 179 - 196.

<sup>778</sup> Benz, Ernst: Vorwort. - In: Der Übermensch, S. 16 - 17.

<sup>779</sup> Ebenda, S. 7.

so intensive Behandlung erfahren, daß es von sich aus die Aufmerksamkeit der Forscher auf sich zog“.<sup>780</sup>

In seinem eigenen Beitrag, der eher einer kleinen Monographie ähnelt, zeigt Ernst Benz die Dichotomie des Bildes des Übermenschen in der Theologie- und Geistesgeschichte, indem er vom „christlichen Bild des Übermenschen“ (von den neutestamentlichen Ansätzen bis Herder und Goethe) und vom „antichristlichen Verständnis des Übermenschen“ (von Jean Paul bis Nietzsche) redet. Benz ist wichtig zu zeigen, daß der Begriff „Übermensch“ nur dank seiner Verwurzelung in der Philosophie Nietzsches einen „betont antichristlichen Klang hat“, denn Nietzsche wird nicht müde, den christlichen Menschen „als das Produkt einer jahrhundertealten Domestikation und Degeneration hinzustellen“.<sup>781</sup> Man dürfe aber nicht die ganze christliche Tradition des Verständnisses dieses Motivs vergessen, die ihren Anfang vor allem im Johannes-Evangelium und im Ersten Johannes-Brief mit ihren Erwartungen „einer gewaltigen Seinssteigerung im Zusammenhang mit den endzeitlichen Ereignissen“ hat.<sup>782</sup>

Nur vom Ausgangspunkt dieser Dichotomie des Bildes des Übermenschen in der europäischen Geistesgeschichte ist die Benzsche Darstellung des Themas des Antichrist in den „Drei Gesprächen“ von Solov’ev und bei Jung-Stilling verständlich. Einerseits finden sich im Bild des Antichrist und der Endzeit bei beiden Denkern Züge der Endzeit, wie sie in der jüdisch-christlichen Tradition existieren. Andererseits aber seien die Endzeiterwartungen der Erweckungsbewegung nicht literarische Reproduktionen, sondern sie „entspringen“ einem „konkreten Geschichtsbewußtsein, das durch die Ereignisse der Französischen Revolution bestimmt ist“.<sup>783</sup> Hier ist zu bemerken, daß sich Solov’ev bei weitem nicht nur mit den „literarischen Reproduktionen“ begnügte, sondern in seiner Zeit, seiner Epoche, konkrete Zeichen des nahenden Endes der Weltgeschichte sah, was besonders aus seiner kleinen Schrift „Aus Anlaß der letzten Ereignisse“ hervorgeht. Hier spricht Solov’ev bekanntlich von der „herannahenden Mongolengefahr“, die er unter anderem mit dem Boxeraufstand in China (Mai - Juni 1900) identifizierte, bei dem der deutsche Gesandte in China Friedrich von Ketteler am 5. (18.) Juni von einem

---

<sup>780</sup> Benz, Ernst: Vorwort. - In: Der Übermensch, S. 12.

<sup>781</sup> Benz, Das Bild des Übermenschen, S. 23.

<sup>782</sup> Ebenda, S. 30 - 31.

<sup>783</sup> Benz, Russische Endzeiterwartung, S. 227.



chinesischen Soldaten erschossen wurde.<sup>784</sup> Noch wichtiger sind in diesem Kontext Schlußworte Solov'evs aus dem Artikel „Aus Anlaß der letzten Ereignisse“, in denen er seinem Vater, dem Historiker Sergej Solov'ev Recht gibt: „Und wenn ich, der ich damals mit Begeisterung Lassalle las, nun sagte, die Menschheit könne durch eine bessere ökonomische Ordnung erneuert werden <...>, dann antwortete mein Vater mit einer besonderen Bewegung seiner Nase, so, als spüre er einen sehr üblen Geruch. <...> Welch blendende Bestätigung seiner wohldurchdachten und überprüften Anschauung fände der verstorbene Historiker jetzt, wo statt der erträumten neuen, jungen Völker in unerwarteter Weise Großvater Kronos selbst in Gestalt des Chinesen <...> die Bühne der Geschichte eingenommen hat und wo das Ende der Geschichte sich mit ihrem Anfang verknüpft.“<sup>785</sup> So könnte man sehr wohl sagen, daß auch bei Solov'ev die Endzeiterwartungen aus dem „konkreten Geschichtsbewußtsein“ entstehen.

Interessant ist die Deutung des je verschiedenen Staatstypus des Antichrist bei Jung-Stilling und Solov'ev: Wurde bei dem russischen Philosophen, dem „Feind des westlichen Positivismus und des westlichen Fortschrittes“<sup>786</sup> dieser Staat zu einem sozialistisch orientierten Kulturstaat mit einer Kulturreligion, so interpretierte der deutsche Theologe, der den „erwachenden Militarismus Frankreichs vor Augen hat“, das Reich des Antichrist als einen militaristischen Staat mit einer militaristischen Religion.<sup>787</sup> In beiden Fällen führe es aber zu demselben Ergebnis: der Selbstvergöttlichung des Übermenschen und der Verfolgung der christlichen Kirche.<sup>788</sup> Solov'ev aber war einfach historisch, chronologisch „weiter“ als Jung-Stilling. Das ließ den Russen „die dämonische Seite der Technik“ entdecken (der große Verführer Apollonius in den „Drei Gesprächen“ bezaubert die Menschheit durch seine erstaunlichen technischen Leistungen und bereitet so die Herrschaft des Antichrist vor). Die Gedanken Jung-Stillings über das Reich des Antichrist aber sind, so Benz, tiefer und „deutlicher“ als die Solov'evs: „Deutlicher als Soloviev

---

<sup>784</sup> Vgl.: Solowjew, Wladimir: Aus Anlaß der letzten Ereignisse. - In: Solowjew, DGA, Achter Band, S. 378 - 379. S. auch die Anmerkungen von L.Müller in diesem Band, S. 609.

<sup>785</sup> Solowjew, Aus Anlaß, S. 381 - 382.

<sup>786</sup> Gegen diese Bemerkung von Benz ist einzuwenden, daß Solov'evs Gedanken bezüglich des „westlichen Positivismus“ einen Wandel erfahren haben: Lehnte er diesen Positivismus in seiner Magisterdissertation ab, so begrüßte er in seinem späten Artikel „Die Idee der Menschheit bei Auguste Comte“ die Gedanken Comtes von der Einheit der Menschheit nicht als „irgendeine Beigabe“ zu der Idee der Gottmenschheit, die er als eine „zu seinem Wesen gehörende, seine Gestalt bestimmende Hälfte der Gottmenschheit“ interpretierte. Vgl.:

Solowjew, W.: Die Idee der Menschheit bei Auguste Comte. - In: Solowjew, DGA, Achter Band, S. 362 - 363.

<sup>787</sup> Benz, Russische Endzeiterwartung, S. 229.

bezeichnet er als die eigentliche Wurzel der Zersetzung die Verschleierung und allmähliche Bagatellisierung der Erkenntnis vom Wesen der Sünde auf dem Grund der menschlichen Existenz“.<sup>789</sup>

Alles in allem ergibt sich aus der Benzschen Analyse der Werke Jung-Stillings und Solov'evs folgende Motivkette: „So ist es gerade die Aufklärung, der Fortschritt und der Positivismus, welche dem Antichrist den Weg bereiten“.<sup>790</sup> In dieser Kette fehlen meiner Meinung nach die Nuancen und einige notwendige Ergänzungen, ohne die sie zu eindeutig und zu einfach zu sein scheint.

Wichtig allerdings finde ich den Schluß, den Ernst Benz aus seinen Überlegungen zieht: „Einmal, daß in Deutschland aufgrund der christlichen Tradition und Grundorientierung seiner Geistesgeschichte „östliche“ Ideen immer wieder neu und spontan hervorbrechen konnten, die aufgrund der Gemeinsamkeit des christlichen Erbes <...> nach Rußland zurückschlagen und sich dort mit Ähnlichem vermählen konnten. <...> Zweitens aber haben die westlichen Ideen, das heißt die Ideen, wie sie in der Französischen Revolution ihren geschichtlichen Ausdruck gefunden haben, in Deutschland selbst, bevor sie nach Rußland drangen, eine spezifische Umbrechung im deutschen Idealismus erfahren und sind von hier aus in einer so verwandelten Gestalt nach Rußland gekommen, daß sie dort bereits als Gegenschlag und Korrektiv der „westlichen“, das heißt der französischen Ideen wirken konnten.“ So endet der Solov'ev-Artikel von Benz mit einer Feststellung, daß Deutschland „weder Osten noch ganz Westen“, sondern das Land der Mitte gewesen sei.<sup>791</sup>

In einem seiner späten Artikel kommt Ernst Benz auf die „Drei Gespräche“ Solov'evs in einem anderen Kontext zurück: Man dürfe, meint er, verschiedene Aspekte des möglichen Mißbrauchs der Freiheit der christlichen Theologie heute nicht übersehen. Die Theologie habe ihre Grenze im Gegenstand ihres Glaubens, der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus. Solov'ev sei es gelungen zu zeigen,

---

<sup>788</sup> Benz, Russische Endzeiterwartung, S. 230.

<sup>789</sup> Ebenda, S. 232. Das Motiv der „chronologischen Vorteile“ Solov'evs gegenüber den deutschen Philosophen und Theologen des frühen 19. Jahrhunderts taucht in der deutschen Rezeption noch einmal auf: Es findet sich auch bei Ludolf Müller, der von einem solchen „Vorteil“ Solov'evs gegenüber dem „vielleicht philosophisch tieferen“ Schelling sprach (s. das Kapitel über Ludolf Müller).

<sup>790</sup> Benz, Russische Endzeiterwartung, S. 233.

<sup>791</sup> Ebenda, S. 240

wie die Theologie „in den Propagandaapparat des Antichrist“ eintreten und „seine weltbeglückende Programme als christlich deklarieren“ könnte.<sup>792</sup>

---

<sup>792</sup> Benz, Ernst: Wie frei ist die Theologie heute? - In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. Band XXIX. (1977) 1, S. 5.

## 4.4 Ludolf Müller über Vladimir Solov'ev

### 4.4.1 Im Zentrum der deutschen Rezeption: Geschichte der Beschäftigung Müllers mit Solov'ev

Твоё создание я, создатель!  
Твоей премудрости я тварь!  
Источник жизни, благ податель,  
Душа души моей и царь!  
Твоей то правде нужно было,  
Чтоб смертну бездну преходило  
Моё бессмертно бытиё,  
Чтоб дух мой в смертность облачился  
И чтоб чрез смерть я возвратился  
Отец! в бессмертие твоё.<sup>793</sup>

Du bist so groß, daß ich schon nicht mehr bin,  
Wenn ich mich nur in deine Nähe stelle,  
Du bist so dunkel, meine kleine Helle  
An deinem Saum hat keinen Sinn.

Ich habe das Kapitel über Ludolf Müller (geb. 1917) mit den von ihm geliebten Versen von Deržavin und Rilke aus einem bestimmten Grund begonnen: Ich sehe in diesen Versen den konzentrierten Ausdruck zweier Pole der theologischen und philosophischen Ansichten Müllers und die Grundlage seiner Interpretation des Werkes von Solov'ev. Ich sehe hierin das, was der von Müller geschätzte deutsche Theologe Kurt Leese „das Hauptthema des Idealismus“ nannte, nämlich das Thema

---

<sup>793</sup> Dieses Fragment aus dem Gedicht von G. Deržavin in der Übersetzung Müllers klingt folgendermaßen: Von dir, o weiser Schöpfer, habe/ Ich alles, was ich hab' und bin,/ Du bist der Geber aller Gabe,/ Des Lebens Leben und sein Sinn./ Dein Wille muß an mir geschehen,/ Und durch das Tal des Todes gehen/ Muß, was unsterblich ist an mir./ Mein Geist, in Sterblichkeit gekleidet,/ Kehrt, wenn der Leib den Tod erleidet,/ Zurück zur Ewigkeit, zu dir. Vgl.: Deržavin, G.R.: Gott. - In: Russische Gedichte über Gott und Welt, Leben und Tod, Liebe und Dichtertum. Ins Deutsche übertragen von Ludolf Müller. - München: Fink 1979, S. 21. (= Forum Slavicum, Band 51).

der Autonomie und der Identität, wobei es im ersten Falle um das freie menschliche Wesen und seine Kultur geht, und im zweiten - um Gott.<sup>794</sup>

L.Müller befindet sich im Zentrum der deutschen Rezeption Solov'evs sowohl „chronologisch“ als auch „wesentlich“, weil er nicht zuletzt ihren Charakter und ihre Richtung bestimmt. Die „Romanze“ Müllers mit Solov'ev dauert schon mehr als fünfzig Jahre. Ich skizziere ihre wichtigsten Entwicklungsstufen, um dann zum Wesen der Müllerschen Konzeption überzugehen. Manche biographischen und bewertenden Urteile Müllers sind seinen „Erinnerungen“, die in der Zeitschrift „Put“ veröffentlicht wurden, entnommen, oder meinem Interview mit Ludolf Müller, das noch nicht veröffentlicht ist.<sup>795</sup>

Müller ist mit den Werken Solov'evs im Wintersemester 1945/46 in Göttingen bekannt geworden, wo er nach der Entlassung aus dem amerikanischen Lager für Kriegsgefangene im September 1945 seine Ausbildung fortgesetzt hat. Müller begann mit der vierbändigen Ausgabe Solov'evs, die von den Anthroposophen herausgegeben wurde.<sup>796</sup> Später, in den Anmerkungen zu seiner philosophischen Dissertation, übte Müller scharfe Kritik an der Qualität der Übersetzungen in dieser Ausgabe. Zum Glück gab es in der Bibliothek des Slawischen Seminars die zweite Ausgabe der Werke des Philosophen auf Russisch.<sup>797</sup> Müller fühlte sich in seiner „geistigen Existenz“ angesprochen - philosophisch, theologisch, historisch. So wurde ihm klar, daß ihm die Solov'evsche Thematik viel näher war, als das ihm von seinem Lehrer Dmitrij Čiževskij angebotene Thema der Dissertation: „Der Einfluß Jung-Stillings auf die geistige Entwicklung Rußlands im XIX. Jahrhundert.“ Im Winter 1946 hatte Müller ein Gespräch mit Nicolai Hartmann, dessen philosophisches Seminar er damals besuchte. Es stellte sich heraus, daß Hartmann keine besonders hohe Meinung von Solov'ev hatte und dem jungen Forscher empfahl, er möge sich besser mit Vjačeslav Ivanov beschäftigen. Es ist Müller aber trotzdem gelungen, Čiževskij, dem „Alexander Herzen viel näher war“, der aber „großzügig und tolerant“ war, zu

---

<sup>794</sup> Leese, K.: Der deutsche Idealismus und das Christentum. - Berlin: Hutten Verlag 1927, S. 14, 16.

<sup>795</sup> Müller, Ludolf: Kak ja poljubil russkuju kul'turu. Zаметki slavista (predislovie A.Grigor'eva). - In: Put'. Meždunarodnyj filosofskij žurnal. (1995) 7, S. 200 - 226.; Belkin, Dmitrij: Interview mit Professor Ludolf Müller über Vladimir Solov'ev (unveröffentlicht).

<sup>796</sup> Solovjeff, W.: Ausgewählte Werke. Aus dem Russischen von Harry Köhler. Bd. 1 - 4. - Stuttgart: Der kommende Tag 1921 - 1922.

<sup>797</sup> Gemeint ist die im ersten Teil der Arbeit bereits erwähnte Ausgabe: Solov'ev, V.S.: Sobrańie sočinenij v desjati tomach (dva dopolnitel'nych toma). Hrsg. v. S.M.Solov'ev und E.L.Radlov. - St.Petersburg: Knigoizdatel'skoe tovariščestvo „Prosvješčenie“ 1911 - 1913. Vgl.: Müller, Kak ja poljubil russkuju kul'turu, S. 209.

überzeugen, daß Solov'ev genau das war, was Müller brauchte. So war Solov'ev „bestätigt“, und die Lektüre der letzten Bände der russischen Ausgabe und der Literatur über den Philosophen führte zur Formulierung des Themas der philosophischen Dissertation Müllers - „Die eschatologische Geschichtsanschauung Vladimir Solovjevs“. <sup>798</sup> Müller hatte nicht vor, eine Biographie Solov'evs zu schreiben oder das ganze System des Denkers darzulegen. Das Ziel der Dissertation war die Erarbeitung einer speziellen Thematik, und zu einem der wichtigsten Themen wurde die Periodisierung des Denkens von Solov'ev. Das Problem der Periodisierung tauchte für Müller nach der Lektüre der hier schon kommentierten Arbeiten von Fritz Lieb und Lev Šestov auf. Lieb hat sich, wie schon gesagt, die Idee Šestovs zu eigen gemacht, daß Solov'ev in den letzten Jahren seines Lebens eine starke Krise erlebt und das rationale Philosophieren aufgegeben habe, daß er entsprechend den berühmten Worten, die der Bischof Remigius dem Frankenkönig Chlodwig bei seiner Taufe sagte, verbrannte, was er angebetet, und anbetete, was er verbrannt hatte. Müller ist zu dem Schluß gekommen, daß die Vorstellung von der Verdammung des rationalen Denkens durch Solov'ev und von seiner Wandlung zu einem Obskuranten falsch ist. Es kam in der Weltanschauung Solov'evs zweifellos zu gewissen Änderungen, was alle Forscher bemerkt haben, deren Arbeiten Müller zu dieser Zeit las - sowohl E.Trubeckoj als auch Sacke und Koževnikov (s. das Kapitel über Sacke und Koževnikov). <sup>799</sup> Worin aber bestanden diese Wandlungen konkret? - das ist die Hauptfrage der Dissertation. Im Laufe der Arbeit an dieser Dissertation hat Müller seine Terminologie entwickelt, die er für die Interpretation der geschichtsphilosophischen Anschauungen Solov'evs gebraucht. Es handelt sich um die „Vervollkommnungseschatologie“, die der „Entscheidungseschatologie“ Platz machte. Darüber wird im zweiten Teil des Kapitels ausführlicher berichtet.

Nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges begann Vladimir Szylkarski, der seit 1946 in Bonn unterrichtete, mit der Vorbereitung der Ausgabe der Werke Solov'evs in deutscher Übersetzung. Die Ausgabe erschien im katholischen Verlag „Wewel“ in

---

<sup>798</sup> Müller, L.: Die eschatologische Geschichtsanschauung Vladimir Solovjevs. - Marburg 1947. (Dissertation, Maschinenschrift.)

<sup>799</sup> Trubeckoj, E.: Mirosozercanie V.S. Solov'eva. T. 1, 2. - Moskva: Medium 1995.; Sacke, G.: W.S. Solowjews Geschichtsphilosophie. - Berlin 1929.; Koschewnikoff, A.: Die Geschichtsphilosophie Wladimir Solowjews. - In: Der Russische Gedanke 1 (1930) 3, S. 305 - 324.

Freiburg (s. das nächste Kapitel).<sup>800</sup> Szykarski kannte die Dissertation Müllers und die im Jahre 1947 zum ersten Mal erschienene Übersetzung der „Kurzen Erzählung vom Antichrist.“ Außerdem hatte Čiževskij Müller empfohlen. So fing Müller, ein halbes Jahr nach seiner Promotion, die Übersetzung der „Geistigen Grundlagen des Lebens“ für die geplante Ausgabe an. Die langjährige Mitarbeit Müllers an der DGA wird hier im Kapitel über die Gesamtausgabe Solov'evs ausführlich beschrieben. Es ist vielleicht nicht zufällig, daß die Werkausgabe eines Philosophen, der in sich so viele Widersprüche vereinigte, von Forschern und Menschen so unterschiedlicher Ansichten durchgeführt wurde - von V.Szykarski und L.Müller. Die theoretische Seite ihrer Differenzen wird etwas später angesprochen, jetzt bemerke ich nur, daß die theologische Dissertation Müllers, die 1949 in Marburg entstand (zum Dr. Theol. promovierte Müller bei Ernst Benz) und 1951 veröffentlicht wurde<sup>801</sup>, der von Szykarski vertretenen Konzeption der Gesamtausgabe und den Vorstellungen des Verlegers Erichewel widersprach.

Im März 1980 wurde die Ausgabe abgeschlossen. Auch nach deren Abschluß verließ Müller die Solov'evstudien nicht. Die Dissertation, die der Geschichtsphilosophie Solov'evs gewidmet war, enthielt eine Menge von Themen, die von Müller später in anderen Werken erarbeitet wurden. Es handelt sich vor allem um die fast achtzigseitige Monographie „Das religionsphilosophische System Vladimir Solovjevs“, die 1956 herausgegeben wurde und ein überarbeitetes Kapitel dieser (ersten) Dissertation darstellte.<sup>802</sup> Das Prinzip und die Struktur der Arbeit

---

<sup>800</sup> Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew. Herausgegeben von Wladimir Szykarski, Wilhelm Lettenbauer und Ludolf Müller. Bd. 1 - 8. Ergänzungsband. - München: Erichewel Verlag 1953 - 1980.

<sup>801</sup> Müller, L.: Solovjev und der Protestantismus. Mit einem Anhang: Vladimir Solovjev und das Judentum. Nachwort von V.Szykarski. - Freiburg i. Br.: Herder 1951. Rezensionen: E.Treulieb, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte. Stuttgart. Vierte Folge. Band LXII. (1950/1951) I, S. 355 - 357.; B.Schultze, in: *Orientalia christiana periodica*. Roma. 17 (1951), S. 480 - 484.; H.Falk, in: *Scholastik*. 27 (1952), S. 99 - 102.; K.Onasch, in: *Deutsche Literatur-Zeitung für Kritik der internationalen Wissenschaft*. 75 (1954), S. 446 - 449. (Die Information über die anderen Besprechungen dieses Buches s. in der Bibliographie). Die Arbeit „Solovjev und der Protestantismus“ wurde zu einem Teil der Habilitationsschrift von Ludolf Müller, die 1949 der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Marburg vorgelegt, und 1951 veröffentlicht wurde. Vgl.: Müller, L.: *Die Kritik des Protestantismus in der russischen Theologie vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*. - Wiesbaden: Verlag der Akademie der Wissenschaften in Mainz 1951.; - : *Russischer Geist und Evangelisches Christentum. Die Kritik des Protestantismus in der russischen religiösen Philosophie und Dichtung im 19. und 20. Jahrhundert*. - Witten/Ruhr: Luther Verlag 1951.

<sup>802</sup> Müller, L.: *Das religionsphilosophische System Vladimir Solovjevs*. - Berlin: Evangelisches Verlagsanstalt 1956. (= Quellen und Untersuchungen zur Konfessionskunde der Orthodoxie. Band 1.). Rezensionen: R.Rössler, in: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* (1957) 5, S. 365 - 368.; B.Schultze, in: *Orientalia christiana periodica* 23 (1957), S. 428 - 430.; A.Vedernikov, in: *Žurnal Moskovskoj Patriarchii* (1958) 3, S. 69 - 77.; E.Sarkisyanz, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 20 (1959/1960), S. 137.; F.v.Lilienfeld, in: *Ostkirchliche Studien* 9 (1960), S. 301.

sollten die Überzeugung Müllers demonstrieren, daß die Religionsphilosophie Solov'evs, die den Grund seiner Weltanschauung ausmacht, von den Veränderungen, die die verschiedenen Perioden seines Schaffens begleiteten, praktisch nicht berührt wurde.<sup>803</sup>

Unter den Müllerschen Werken, die von der Leserschaft besonders nachgefragt wurden, ist die kommentierte Übersetzung der „Kurzen Erzählung vom Antichrist“ zu nennen. Seit der ersten Veröffentlichung 1947 hatte dieses Buch zehn Auflagen mit einer Gesamtauflagenhöhe von über 50000 Exemplaren.<sup>804</sup> Die Zusammenarbeit Müllers mit dem Münchener Verlag „Wewel“ dauerte auch nach dem Abschluß der Gesamtausgabe an. 1991 ist das Buch „Wladimir Solowjew. Schriften zur Philosophie, Theologie und Politik“ erschienen, „eine Art Chrestomathie“ mit einem „Vorwort“ von Ludolf Müller, worin er eine „Zwischenwertung“ der Rezeption Solov'evs in Rußland und Deutschland gibt.<sup>805</sup> Außerdem hat Müller eine große Anzahl von Artikeln geschrieben, in denen er nicht zuletzt die Themen der ersten Dissertation weiterentwickelt hat.<sup>806</sup> 1987 zog Müller die Bilanz seiner vieljährigen Arbeit an der „Rechtfertigung des Guten“, indem er das Wörterbuch der philosophischen Terminologie Solov'evs herausgab, das sich vor allem auf die „Ethik“ stützt.<sup>807</sup> Ludolf Müller übersetzte das ganze Korpus der Solov'evschen Poesie ins Deutsche. Seine genauen und eleganten Übersetzungen wurden

---

<sup>803</sup> Müller, Das religionsphilosophische System, S. 5.

<sup>804</sup> S.: Müller, Kak ja poljubil, S. 213. 1958 gab Müller mit seiner Einleitung und mit seinen Erläuterungen einen Band Solov'evs unter dem Titel „Übermensch und Antichrist. Über das Ende der Weltgeschichte“ heraus. (Freiburg i.Br.: Herder 1958). Dieser Band, der die Auszüge aus dem Gesamtwerk Solov'evs enthält, genöß ebenso eine große Popularität und wurde mehrmals besprochen. (S. die Bibliographie, die Angaben zum Jahr 1958). In einem von der Studien- und Beratungsstelle des Katholischen Jugendwerk Österreichs ausgestellten Gutachten über den von Müller herausgegebenen Band „Übermensch und Antichrist“ hieß es: „Schüler - oder Pfarrbüchereien, die Solowjews „Kurze Erzählung vom Antichrist“ besitzen, sollten unbedingt dieses Kommentarbändchen erwerben. Reifen Jugendlichen (17., 18 J.) wäre das Bändchen als Grundlage für Referate oder Aussprachen sehr zu empfehlen“. Vgl.: Katholisches Jugendwerk Österreichs. Gutachten vom 9.4.1960. der Studien- und Beratungsstelle für Kinder- und Jugendschrifttum über das Buch: Wladimir Solowjew. Übermensch und Antichrist. 1958.

<sup>805</sup> Wladimir Solowjew. Schriften zur Philosophie, Theologie und Politik. Werkausgabe. Mit einer biographischen Einleitung und Erläuterungen von Ludolf Müller. München: Erich Wewel Verlag 1991.

<sup>806</sup> Das sind einige von ihnen: Müller, L.: Nietzsche und Solowjev. - In: Zeitschrift für philosophische Forschung 1 (1947) 4, S. 499 - 520.; - : Schellings Einfluß in Rußland. Sergej A. Jurjev und Vladimir Solowjev. In: Archiv für Philosophie 3 (1949) 1, S. 53 - 81.; - : War Solowjev katholisch? - In: Evangelische Theologie 11 (1951) 1, S. 46 - 48.; - : Solowjev und Tolstoj. Eine Studie zur Komposition und Entstehungsgeschichte der „drei Gespräche“. - In: Catholica Unio 21 (1953) 3, S. 68 - 77.; - : Solowjev. - In: Galling, Kurt (Hrsg.): Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Bd. VI. Dritte Auflage. - Tübingen: Mohr (Siebeck) 1962, S. 133 - 135.; - : Germanija interesuetsja Solov'evym. - In: Logos 21 - 24 (1976), S. 85 - 88.



mehrfach neu herausgegeben. Die letzte Ausgabe von 22 Gedichten Solov'evs in der Übersetzung von Müller ist 1993 erschienen.<sup>808</sup> Von 1961 bis 1982 hatte Müller den Lehrstuhl für slawische Literaturwissenschaft an der Universität Tübingen inne. In dieser Zeit wurden unter seiner Leitung einige Magisterarbeiten und Dissertationen verfaßt, die verschiedenen Aspekten des Werkes von Solov'ev gewidmet sind. Praktisch alle Autoren von Solov'evmonographien, die in Deutschland in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts erschienen sind, bedanken sich bei L.Müller für die Unterstützung und Hilfe bei der Vorbereitung ihrer Arbeiten. Zusammen mit I.Wille erarbeitete Müller eine Chronik des Lebens und Schaffens Solov'evs, die bis jetzt in zehn Ordnern auf ihre Veröffentlichung wartet.<sup>809</sup>

1994 hat Müller in Innsbruck bei einer internationalen Konferenz einen Vortrag „Vladimir Solov'ev - nach hundert Jahren. (Was bedeutet uns seine Gestalt, sein Werk, seine Lehre heute?)“ gehalten<sup>810</sup>, in welchem er versuchte, eine für ihn selbst sehr aktuelle Frage zu beantworten: Was bedeutet Solov'ev für unser religiöses und philosophisches Bewußtsein? Dieser Vortrag kann auch als Ausdruck der religiös-philosophischen Ansichten Müllers selbst betrachtet werden.<sup>811</sup>

#### *4.4.2 Das Thema der Eschatologie und der Periodisierung des Werkes von Solov'ev*

Es scheint auf den ersten Blick ziemlich seltsam, daß sich bei der Thematik einer Dissertation, die der Geschichtsphilosophie Solov'evs gewidmet ist, das Problem der Eschatologie Solov'evs und der Periodisierung seines Werkes in enger Nachbarschaft befinden und sogar scheinbar ineinander übergehen. Und wenn man

---

<sup>807</sup> Materialien zu einem russisch-deutschen Wörterbuch der philosophischen Terminologie Vladimir Solov'evs. Zsgst. Vor allem auf Grund der „Rechtfertigung des Guten“ von L.Müller. - Tübingen 1987. (= Skripten des Slawischen Seminars. 27.).

<sup>808</sup> Solov'ev, V.: Gedichte. Übersetzt und erläutert von Ludolf Müller. Bilder zu den Gedichten von Evi Fersterer. - Saalbach 1993.

<sup>809</sup> Müller, Ludolf., Wille, Irmgard: Chronik des Lebens und des Schaffens von Vladimir Solov'ev (unveröffentlicht, Maschinenschrift). Vgl. Hinweis Müllers an die Teilnehmer der Internationalen Solov'ev-Konferenz in Nijmegen im September 1998: „Frau Dr. Irmgard Wille hat in Zusammenarbeit mit mir in einer umfangreichen (etwa 300 Druckseiten umfassenden), in deutscher Sprache geschriebenen Arbeit alle erreichbaren Daten zum Leben und zum Schaffen Solov'evs in zeitlicher Folge (von Tag zu Tag) zusammengestellt. Dabei konnten zahlreiche falsche Datierungen (besonders in den vier Bänden der Briefe Solov'evs) korrigiert werden.<...>“

<sup>810</sup> Müller, L.: Vladimir Solov'ev - nach hundert Jahren. - In: Deppermann, Maria (Hrsg.): Russisches Denken im europäischen Dialog. - Innsbruck, Wien: Studien Verlag 1998, S. 38 - 47.

<sup>811</sup> Die zahlreichen weiteren Solov'ev-Veröffentlichungen Müllers aus den 80-er und 90-er Jahren werden in der Bibliographie erwähnt.

sich auch am Anfang mit der Erklärung zufriedengeben kann, daß in kirchlichen Kreisen seit dem Jahrhundertbeginn die Skepsis bezüglich des Kulturoptimismus wuchs, was die Aufmerksamkeit auf Fragen der Eschatologie lenkte, so scheint die These, daß das Vorhandensein nur einer Wahrheit, eine Periodisierung in der Ideengeschichte möglich macht, einer Erklärung zu bedürfen.<sup>812</sup> Und hier ist der Zeitpunkt, an die Müllers Bezugnahme auf die Prinzipien der „biblisch-historischen Wissenschaft“ zu erinnern, daran, daß er von den Werken von Heinrich Scholz, Kurt Leese, Rudolf Otto beeinflusst wurde.<sup>813</sup> Für diese Richtung ist das Interesse am Problem des Verhältnisses von Vernunft und Geschichte kennzeichnend: „Ratio“ oder jede Erkenntnis, die „dem Gemüte aus einheimischen Prinzipien selber kommt“, wird den Erkenntnissen entgegengesetzt, die sich „auf historische Tatsachen beziehen“. So muß jede Religion, die „mehr sein will als nur Traditions- und Autoritätsglaube“ und die von der „eigenen inneren Erkenntnis ihrer Wahrheit ausgeht“, Prinzipien im Gemüte voraussetzen, „nach denen sie als wahre selbständig anerkannt werden kann.“<sup>814</sup> Diese Prinzipien müssen Prinzipien a priori sein, die weder aus der Erfahrung noch aus der Geschichte stammen. Geschichte aber, in diesem Fall geht es um die Geschichte des Geistes, setzt etwas voraus, „von dem sie Geschichte sein kann, ein qualifiziertes Etwas mit eigener Potenz“, mit einer Entwicklungsperspektive.<sup>815</sup> Man könnte sagen, daß die von Müller benutzte Kategorie der „Wahrheit“ oder „Wahrhaftigkeit“, im Grunde genommen die Voraussetzung „eines für Religion qualifizierten Geistes“ (R.Otto) ist.

Für Müller wird diese Voraussetzung zu einer Grundlage des „philosophischen Interesses“ der Periodisierung: Denn wenn ein Denker in einer neuen Stufe des Lebens der Wahrheit näher ist, so bekommt die Frage nach dem Beginn dieser Periode ein wirklich philosophisches Interesse, das nicht nur vom Interesse an „reiner“ Periodisierung „gespeist“ wird, sondern auch von dem Interesse an den Gründen der jeweiligen Änderungen.<sup>816</sup> Es kommt aber darauf an, daß Solov'ev nach der Interpretation Müllers nicht alle Brücken hinter sich abbrechen mußte, um seine geschichtliche Eschatologie zu formulieren, deren Geburt ein dem Christentum wie

---

<sup>812</sup> Müller, Eschatologische Geschichtsanschauung, S. 3.

<sup>813</sup> Müller, L.: Lebenslauf. - In: Müller, Eschatologische Geschichtsanschauung.

<sup>814</sup> Otto, R.: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. - Breslau 1917, S. 182.

<sup>815</sup> Ebenda, S. 183.

<sup>816</sup> Müller, Eschatologische Geschichtsanschauung, S. 3.

dem Judentum eigener Prozeß ist, der die „letzten“ Grundlagen nicht berührt, aber in diesem Rahmen zu einer Periodisierung anregt. So blieb Müller als Forscher und Solov'ev der Zeit der „Drei Gespräche“ als Objekt der Forschung fern (aber nicht peripher) von den traditionellen für damalige Zeit „apokalyptischen“ Studien über die Geschichtsphilosophie Solov'evs. Müller polemisierte gegen die Thesen von Radlov, Sacke, Koževnikov, Trubeckoj, indem er das Recht Solov'evs auf die organische Ideenentwicklung verteidigte und ganz genau demonstrierte, daß der Philosoph selbst kategorisch dagegen gewesen wäre, daß die Veränderungen des Jahres 1898 als Bruch seiner Ideenwelt charakterisiert würden.

Welches ist aber die Alternative Müllers auf der „Mikroebene“ der Periodisierung? Er glaubt, daß die Konzentration auf Teile der Solov'evschen Weltanschauung als eine der Möglichkeiten für den Fortschritt bei der Periodisierung seines Werkes betrachtet werden könnte. Hierbei wäre es notwendig, die einzelnen Begriffe und Vorstellungen zu untersuchen, um die möglichen Veränderungen feststellen zu können. Müller ist der Meinung, daß nicht die Geschichte, sondern die Philosophie mit ihrem „Willen zur Wahrheit“ und ihrer „Fülle der Erfahrung“ eines Philosophen den Ausgangspunkt des Solov'evschen Denkens ausmacht. Dabei sind die „vitalen Voraussetzungen“ der Weltanschauung Solov'evs von großer Wichtigkeit, zu denen Müller zählt: Einen starken Willen zum Leben, die Empfänglichkeit für die Geschlechtsliebe „bei gleichzeitiger Aversion gegen ihre Erfüllung in physiologischen Funktionen“, und schließlich seine unbewußte oder vorbewußte „Einstellung zu der in der Wahrnehmung gegebenen, außer uns sich befindenden und von uns unabhängigen Wirklichkeit“ - seinen Glauben an Gott, der seit seiner Jugend die wichtigste Voraussetzung des Denkens Solov'evs war.<sup>817</sup> Dieses „Grundaxiom“ bedeutete die Überzeugung von der Sinnhaftigkeit der menschlichen Existenz und des Geschichtsprozesses: Im Grunde genommen bringt die Überzeugung Solov'evs von der Vernünftigkeit alles Wirklichen „nicht nur die Philosophie mit in die Geschichte (wie bei Hegel)“, sondern sie wird „schon in die Philosophie mitgebracht“.<sup>818</sup> Im Kontext der Dissertation über die eschatologische Geschichtsanschauung des russischen Philosophen bedeutet das, daß der Glaube an die Sinnhaftigkeit der Geschichte zu einer der Voraussetzungen der Erforschung der historischen Tatsachen, und weiter zu einer Voraussetzung der religiösen

---

<sup>817</sup> Müller, Eschatologische Geschichtsanschauung, S. 8 - 9.

Weltanschauung Solov'evs wird. Für Müller selbst bedeutet eine solche Einschätzung der Sinnhaftigkeit des historischen Prozesses das Verlassen der „Gefahrzone“ des Idealismus (Kurt Leese), wenn die Gefahr besteht, daß Gott zu einem „Appendix der Humanität“ wird<sup>819</sup>, den Ausweg, von dem Goethe schön sagte:

Wär nicht das Auge sonnenhaft,  
Die Sonne könnt es nie erblicken,  
Läg nicht in uns des Gottes eigne Kraft,  
Wie könnt uns Göttliches entzücken?

Indem Müller wiederum zu einem Thema kommt, das ihm keine Ruhe läßt, nämlich zum Problem der Änderungen in den Ideen Solov'evs über das Wesen des Prozesses und über den Fortschritt in der Geschichte, bietet er drei Modelle, drei Prinzipien des historischen Denkens des Philosophen - die Vervollkommnungseschatologie, die Entscheidungseschatologie und die Differenzierungseschatologie.

Die Weltanschauung Solov'evs in der Phase der Vervollkommnungseschatologie wird von Müller als historische Tätigkeit des Individuums und der Gesellschaft verstanden, die zum Übergang von dieser Welt, die „im Argen liegt“, zum kommenden Reich Gottes führt. Die Entscheidungseschatologie ist eng mit der Vervollkommnungseschatologie verbunden: Das Problem der Wahl des Weges „des Lebens oder des Todes“ ist auch für sie aktuell. Die wichtigste Aufgabe des historischen Prozesses seit Christus ist aber die Verkündung des Evangeliums „allen Völkern“, und genau dies ist der Grund für die Entscheidung - so interpretiert Müller den Brief Solov'evs an Tavernier aus dem Jahr 1896. Hier läßt sich offensichtlich die Differenz zwischen den beiden Eschatologien feststellen, wobei die „Endzeit“ zu einem Kriterium wird.<sup>820</sup>

Eine solche Gradation läßt Müller die letzte Schaffungsperiode Solov'evs neu sehen und noch einmal den Forschern widersprechen, die bei dem Philosophen eine „rein apokalyptische Periode“ fanden: Denn neben den „Drei Gesprächen“, in denen die „Differenzierungseschatologie“ dominiert, wurden von Solov'ev in den letzten Jahren seines Lebens „Die Idee der Menschheit bei Auguste Comte“, „Das

---

<sup>818</sup> Müller, Eschatologische Geschichtsanschauung, S. 10.

<sup>819</sup> Leese, K.: Der deutsche Idealismus und das Christentum, S. 14 - 16.

Lebensdrama Platons“ und die „Sonntagsbriefe“ geschrieben, in denen eindeutig die Idee der Vervollkommnung ausgedrückt wurde. Müller wandte sich den religiös-psychologischen Grundlagen der eschatologischen Weltanschauung Solov'evs auch als „Mensch seiner Zeit“ zu. Dazu bewegte ihn die historische Erfahrung seiner eigenen Generation und die Reaktion darauf in den deutschen christlichen Kreisen (die Bilder der Apokalypse, die für die Interpretation der neuesten deutschen Geschichte benutzt wurden).

Die „Vervollkommnung“ und die „Differenzierung“ sind keinesfalls „Feuer“ und „Wasser“. Sie sind durch die wichtigsten Voraussetzungen des Denkens Solov'evs miteinander verbunden. Müller meint, daß die Beziehung der beiden Eschatologien durch den Begriff „Verdrängung“ ausgedrückt werden könne. Die Gründe der Verdrängung der Vervollkommnungseschatologie sucht er in der Sphäre des Psychologisch-Biographischen: Hier sind die Kantsche Erklärung mit der Reife der Urteilskraft, die am Sieg des Guten über das Böse zweifeln läßt und die These von Richard Benz, der die Bedeutung des 44. Lebensjahres als Zeit eines „vertieften Pessimismus“ im Leben großer Künstler und Denker betont, zu nennen.<sup>821</sup>

Müller hatte umso mehr Gründe für eine kritische Einstellung gegenüber dem „prophetischen Elemente“ der Geschichtsphilosophie Solov'evs, je intensiver und aktiver die Stimmen ertönten, die immer wieder die These von den „erfüllten“ Prophezeiungen Solov'evs wiederholten. So sah Fritz Lieb im „Dritten Reich“ die Realisierung Solov'evscher Prophezeiungen von dem kommenden Antichrist und meinte, daß Rosenberg als „der Mann aus dem Osten“ gelten könne. „Rosenberg kann nicht als der Mann aus dem Osten gelten, weil Hitler nicht der Antichrist war, denn dann hätte er nicht von den Alliierten, sondern von Christus besiegt werden und auf das „Dritte Reich“ Hitlers hätte das tausendjährige Reich Christi folgen müssen, was doch offenbar nicht der Fall ist.“<sup>822</sup> Ich glaube, die Selbstironie Solov'evs aus seinem Gedicht „Eine bescheidene Prophezeiung“ ist Müller vertraut:

Я в пророки возведён врагами,  
На смех это дали мне прозвание,  
Но пророк правдивый я пред вами

---

<sup>820</sup> Müller, Eschatologische Geschichtsanschauung, S. 86.

<sup>821</sup> Ebenda, S. 112 - 113.

<sup>822</sup> Müller, Eschatologische Geschichtsanschauung, S. 116.

И свершится скоро предсказанье.

Я пророчу - слушайте, дриада!

Снег растает и минует холод,

И земля воскреснет, солнцу рада,

И проснётся лес, как прежде молод.<sup>823</sup>

Einige Besonderheiten der Interpretation Solov'evs werden, nach der Meinung von Müller, durch die Spezifik der Weltanschauung des Philosophen selbst, insbesondere durch seine Auffassung von Christus als dem Zentrum der Geschichte klar: Hier fehle das Historische, „aus dem geschichtlichen Jesus wird der Mittelpunkt eines metaphysischen Dramas“.<sup>824</sup> Müller kritisiert auch die Leichtigkeit, mit der Solov'ev aus dem „historischen Drama“ alles das streicht, wovon er mit nur einem Wort Abschied zu nehmen bereit ist: „Ungeschichtlichkeit“. So findet Müller die Argumentation gegen Denker wie Danilevskij (und später Spengler) absolut unzureichend, sobald man sie widerlegt zu haben denkt, nur weil die Kontinuität zwischen den verschiedenen kulturhistorischen Typen leicht beweisbar sei: Daraus könne man keinesfalls schließen, „daß die Weltgeschichte ein einheitlicher, teleologischer Prozeß ist, in dem logische und historische Notwendigkeit zusammenfallen.“<sup>825</sup> Ludolf Müller glaubt, daß man bei Solov'ev weder ein adäquates geschichtsphilosophisches System noch die Auskunft über die Ereignisse nächster Jahrhunderte suchen sollte, sondern die „Tiefe und Vielfalt seines religiösen Erlebens“ und ein Zeugnis der Verbindung der Welt mit Gott.

#### *4.4.3 Die Frage nach der konfessionellen Zugehörigkeit Solov'evs. Polemik gegen Vl.Szylkarski*

Diese Themen entwickelte Müller auch in seiner zweiten großen Solov'ev-Arbeit, worin eines der schwierigsten Probleme des Werks des russischen Denkers im

---

<sup>823</sup> Hier ist die von Ludolf Müller gemachte deutsche Übersetzung dieses Fragmentes aus dem Gedicht Solov'evs „Bescheidene Prophezeiung“: Spöttisch macht man mich oft zum Propheten./ Ich bedanke mich für die Verleihung/ Dieses Titels. Aber vor *Sie* treten/ Kann ich heut' mit echter Prophezeiung./ Also hören Sie: Der Schnee wird tauen/ Und die Erde sich im Lenz erneuen./ Licht wird leuchten über grünen Auen,/ Feld und Wald wird sich des Frühlings freuen. Vgl.: Solov'ev, V.: Bescheidene Prophezeiung. - In: DGA Solowjews. Ergänzungsband. Solowjews Leben in Briefen und Gedichten. Herausgegeben von Ludolf Müller und Irmgard Wille. - München: Wewel 1977, S. 320.

<sup>824</sup> Müller, Eschatologische Geschichtsanschauung, S. 117.

Mittelpunkt des Interesses steht, nämlich sein inneres Verhältnis zu den drei christlichen Konfessionen.<sup>826</sup> Schon am Anfang des Buches werden die Grundlagen des ökumenischen Denkens Solov'evs dargelegt. Es sind zunächst sein Kirchenbegriff, in dem schon die Notwendigkeit der Kircheneinheit angelegt ist, und das dialektische Geschichtsbewußtsein Solov'evs. Daraus folgen die „protestantischen“ Motive in seinem Werk - die Frage „nach Freiheit und Bindung des Menschen an die Kirche und in der Kirche“, das Recht des Einzelnen, sich von der Kirche zu trennen.<sup>827</sup> Hier beziehe ich mich nur auf die Müllersche Interpretation der letzten Periode des Werks von Solov'ev, die er „die Periode des Bekenntnisses zur „Religion des Heiligen Geistes“ (1889 - 1900)“ nennt.

Gerade diese Periode, die nach einem Zitat aus dem Brief Solov'evs an Rozanov von 1892 benannt wurde, wurde nicht zuletzt zum Grund für eine lebhafte Polemik mit Vi.Szylkarski. Während dieser Zeit ist die Theokratie eine „zeitlose Norm des sozialen Lebens der Menschheit“, und der „Anschluß“ Solov'evs an Rom wird verständlich, so Müller, auf Grund des mehrfach von ihm zitierten Briefes an Tavernier, aus welchem folgt, daß alle „wahrhaft Gläubigen“ sich um das gesetzliche und traditionelle Zentrum der christlichen Welt vereinigen müssen. Und hier ist eigentlich der Kern der Müllerschen Sicht des Problems „Solov'ev und Rom“: Man sollte nicht von einem „Übertritt“ Solov'evs zum Katholizismus reden, sondern von seinem „Anschluß“ an das Zentrum der christlichen Welt, entsprechend dem, was ihm sein Gewissen erlaubte. Das Gewissen aber, meint Müller, erlaubte ihm diesen Anschluß „nur bis zu einem verhältnismäßig geringen Grad“, was aus dem institutionellen Kirchenbegriff Solov'evs folgte.<sup>828</sup>

Die Überlegungen Müllers können auf einen wichtigen Schluß zurückgeführt werden: Solov'ev war über die Grenzen der christlichen Konfessionen hinausgewachsen, „keine kann ihn deshalb als den ihren beanspruchen. Er ist ein Glied der ökumenischen Kirche der Zukunft <...>“<sup>829</sup> Die Idee dieser Kirche bewegt Müller, ihr ist sein spezieller Artikel gewidmet, in welchem Müller unter anderem Schellings Verständnis des Protestantismus als Übergang von der vergangenen Kirche des Gesetzes zur kommenden Kirche des Geistes interpretiert, und schreibt,

---

<sup>825</sup> Müller, Eschatologische Geschichtsanschauung, S. 117.

<sup>826</sup> Müller, Solovjev und der Protestantismus. 1951.

<sup>827</sup> Ebenda, S. 14 - 15.

<sup>828</sup> Ebenda, S. 74 - 75.

<sup>829</sup> Ebenda, S. 76.

daß das ökumenische Bewußtsein der Gegenwart diese vor mehr als hundert Jahren ausgedrückten Gedanken nur in wenigen Punkten modifizieren und erweitern muß, um sie verständlich und aktuell für unsere Zeit zu machen.<sup>830</sup> Als einen derer, die den Begriff der „Kirche des Geistes“ am Ende des 19. Jahrhunderts aktualisiert haben, betrachtet Müller Vladimir Solov'ev. Während der Zeit des Bekenntnisses zur „Religion des Heiligen Geistes“ erscheint Solov'ev als religiöser Denker, der die wichtigsten Prinzipien des Protestantismus wahrnahm oder, genauer, mit dem Protestantismus als einem „geschichtlichen Gesamtphänomen“ sympathisierte, ohne alle seine dogmatischen Grundlagen anzuerkennen.<sup>831</sup>

Das war der Schlußakkord der Arbeit von Müller, aber nicht des Buches selbst: Schon auf den Seiten von „Solovjev und der Protestantismus“ wurde eine Art „Diskussionsklub“ eröffnet. Das Erscheinen und der Inhalt des Nachwortes von Vladimir Szykarski<sup>832</sup> war überraschend für Müller - er konnte den Text erst lesen, als das Buch schon im Druck war. In seinem Nachwort würdigt Szykarski das Niveau der wissenschaftlichen Arbeit Müllers gebührend und kritisiert gleichzeitig die wichtigsten Thesen des Buches. So meint er, daß Müller, indem er von der Periode der „Religion des Heiligen Geistes“ redet, diesen Begriff dazu benutzt, um einen wesentlichen Unterschied zwischen den schließlichen Ansichten Solov'evs und seiner früheren „streng katholischen Stellung“ zu konstruieren.<sup>833</sup> Szykarski kritisiert auch die Bewertung der Quellen durch Müller: Ein privater Brief könne kaum als Quelle für die Charakteristik der ganzen Periode dienen...

Die Beibehaltung der katholischen Position forderte von Solov'ev die größte Anspannung. Manchmal, meint Szykarski, wurde er müde. Sein „Protestantismus“ könne als Folge dieser Müdigkeit betrachtet werden, die in Repliken und Briefen von Solov'ev ihren Ausdruck fand.<sup>834</sup> Szykarski meint, wie Müller, daß das Wort „Übertritt“ nicht adäquat das Verhältnis Solov'evs zur Katholischen Kirche widerspiegelt. Wurde dies aber für Müller durch den Begriff „Anschluß“ aufgehoben, so stellt Szykarski eine Art Modell des Verhaltens der Orthodoxen und der Orthodoxie dar, das von Solov'ev demonstriert wurde, der zwar orthodox blieb, aber

---

<sup>830</sup> Müller, Ludolf: Die Entstehung und Bedeutung des ökumenischen Geschichtsbewußtseins. - In: Evangelische Theologie, (Nov. 1949), S. 175.

<sup>831</sup> Müller, Solovjev und der Protestantismus, S. 85 - 86.

<sup>832</sup> Szykarski, Wl.: Solovjev und die una sancta der Zukunft. - In: Müller, Solovjev und der Protestantismus, S. 146 - 181.

<sup>833</sup> Ebenda, S. 150.



für die „Byzantinische Kirche“ die Möglichkeit des Wachstums im Schoße der Katholischen Kirche ließ.<sup>835</sup> Müller aber, der Solov'ev der Evangelischen Kirche annähern wolle, suche Argumente, um den Verzicht des Philosophen auf seine früheren Überzeugungen zu demonstrieren.<sup>836</sup>

Das sind in Kürze die Anmerkungen Szykarskis. Schon die erste Lektüre des Nachwortes führt zu dem Gedanken, daß seine Ungenauigkeiten durch eine gewisse Einseitigkeit der Wahrnehmung Solov'evs von Szykarski erklärt werden können. Es handelt sich keineswegs um seine Ausgangsposition und seinen Wunsch, in Solov'ev einen großen katholischen Denker zu sehen. Wichtig ist hier die Wahrnehmung des Werkes des späten Solov'ev. Die einzige Perspektive, aus der Szykarski dieses Werk betrachtet, sind die apokalyptischen Vorahnungen, die zu den „tiefen Änderungen“ im System Solov'evs führten, ohne sein Verhältnis zu Rom in Frage zu stellen.

Müller aber, der die Ideen seiner ersten Dissertation von der Vereinigung der apokalyptisch gefärbten Eschatologie mit der Weltanschauung der Vervollkommnung im Bewußtsein Solov'evs an seinem Lebensende, weiterentwickelte, urteilte im Buch „Solovjev und der Protestantismus“ über den persönlichen und historischen Pessimismus des späten Solov'ev. Die Idee der „Kirche des Geistes“ erwächst auf der unangefochtenen Grundlage der Wahrnehmung Solov'evs, die die Basis seiner religiös-philosophischen Ansichten betrifft und keine bloße Feststellung der Änderung seiner Weltanschauung ist.

Es ist interessant, daß eine gewisse „Roheit“ der Thesen Szykarskis bei allgemeiner Zustimmung zu seiner Position von dem katholischen Solov'ev-Forscher, Pater Bernhard Schultze, in seiner Rezension des Buches von Müller festgestellt wurde.<sup>837</sup> Eberhard Treulieb, der das Buch von einem protestantischen Standpunkt rezensierte, bemerkt, daß die Werke Müllers an einer nicht ganz eindeutigen Einstellung der Ausgangsposition im ökumenischen Dialog der Konfessionen leiden. Gerade diese Tatsache machte, so Treulieb, das Erscheinen

---

<sup>834</sup> Szykarski, Solovjev und die una sancta, S. 151, 156.

<sup>835</sup> Ebenda, S. 158 - 159.

<sup>836</sup> Ebenda, S. 167 - 170.

<sup>837</sup> Schultze, Bernard S.J.: Rezension. (Müller, L.: Solovjev und der Protestantismus) - In: *Orientalia Christiana Periodica*. 17 (1951), S. 480 - 484.

eines solchen Nachwortes von Szykarski im Buch Müllers möglich und gerade das gibt Anlaß, die Antwort Müllers ungeduldig zu erwarten.<sup>838</sup>

Ohne die Möglichkeit zu haben, in seinem Buch Szykarski zu antworten, schrieb Müller im Juni 1951 einen „Offenen Brief an Herrn Szykarski als Erwiderung auf sein Nachwort zu meinem Buche „Solovjev und der Protestantismus““,<sup>839</sup> der nur im Selbstverlag des Verfassers vervielfältigt wurde. Müller berichtete von einer Kette von Mißständen, die dazu geführt haben, daß er in seinem Buch dem Opponenten nicht antworten konnte, der sein kräftiges „contradicitur“ „wie Papst Petrus II. in Solovjevs „Erzählung vom Antichrist“ spricht“.

War Solov'ev ein Katholik? Dreißig Jahre lebhafter Diskussionen in der wissenschaftlichen Welt, die keine endgültige Antwort auf diese Frage gaben, und das Nachwort Szykarskis selbst, bringen Müller auf den Gedanken, ob die Frage überhaupt richtig gestellt sei. Müller ist nicht die Frage wichtig, ob Solov'ev Katholik war, sondern die Frage, wie, auf welche Weise er Katholik war. Szykarski aber denkt, daß die Müllersche Anerkennung der Bedingtheit der Zugehörigkeit Solov'evs zur Katholischen Kirche die Antwort „nein“ auf die Frage, ob Solov'ev katholisch war, bedeutet.

Müller bedauert, daß er gegen Szykarski polemisieren muß, dessen Zusammenarbeit er hoch schätzt, es tut ihm leid, daß die Polemik schon in seinem Buch zu finden ist, daß von dem Vertreter des katholischen Lagers die wirklichen problematischen Fragen seiner Arbeit nicht berührt wurden... Wenn man aber die Polemik kurz zusammenfaßt, so kann man sagen, daß Müller einen besonderen Akzent auf die überkonfessionelle Kirchlichkeit Solov'evs legt, während Szykarski von einem katholischen Universalismus des russischen Philosophen spricht.<sup>840</sup>

---

<sup>838</sup> Treulieb, Eberhard: Rezension. - In: Zeitschrift für Kirchengeschichte. Vierte Folge, LXIII. Band, (1950/51) I, S. 355 - 357.

<sup>839</sup> Müller, L.: Offener Brief an Herrn Szykarski als Erwiderung auf sein Nachwort zu meinem Buche „Solovjev und der Protestantismus“. (Im Selbstverlag, Maschinenschrift).

<sup>840</sup> Auf den „Offenen Brief“ von Müller folgten die zahlreichen Reaktionen. Unter diesen Reaktionen sind die zwei privaten Briefe besonders hervorzuheben: Der von Vsevolod Setschkareff und der von Lev Zander. Zander wandte sich an Müller nach der Lektüre des Nachwortes von Szykarski in einem sehr emotionalen Brief, in welchem er versuchte, vom Ausgangspunkt eines orthodoxen Priesters das Unrecht von Vl.Szykarski zu beweisen. Wenn man die Argumentation Zanders zusammenfaßt, so läßt sich folgendes sagen: 1) Szykarskis Ausgangspunkt sei die Überzeugung, daß der Katholizismus die „Ganzheit“ sei. Zander dagegen ist der Meinung, daß die „Theologie der lateinischen Väter“ von der ökumenischen Tradition abgekommen sei, und „einseitig juristisch-satisfaktionistisch“ (odnostoronne juridičeski-satisfakcionnym) geworden sei. 2) Szykarski sei überzeugt, daß Rom - Petrus und ein Fels Petri sei. Petrus aber, meint Zander, gehöre dem ganzen Christentum. 3) Der „ganze“ Solov'ev habe keinesfalls der katholischen Kirche angehört. Szykarski habe vergessen, daß es außer dem „dnevnoj“ Solov'ev, einem „Dialektiker“ und einem „Mann der Kirche“

#### 4.4.4 *Der späte Schelling und Solov'ev in der Interpretation von L.Müller*

Es gibt noch ein Thema, das zweifellos eine zentrale Rolle sowohl für Müller als Forscher Solov'evs als auch für Müller als Philosoph und Theologen spielt. Dieses Thema ist die Philosophie des späten Schelling. Müller, der dem Thema „Schelling und Solov'ev“ das zweite Kapitel des Buches „Solovjev und der Protestantismus“ gewidmet hat, meint, daß der Einfluß Schellings auf Solov'ev das ganze Werk des russischen Denkers umspannt.<sup>841</sup> Interessant ist, daß die Interpretation Müllers nach 45 Jahren aktualisiert wurde, und zwar in einem Buch von Leonid und Tat'jana Sytenko, das Solov'ev gewidmet ist. Ich beziehe mich nur auf eine Bemerkung von Sytenko: „Insbesondere ziehen wir einige Passagen in den Ausführungen von Prof.Dr.Dr.Ludolf Müller in Betracht, der den Ruf eines der besten Kenner Solowjows genießt. Schon in seiner Habilitationsschrift <...> wurde diese These hervorgehoben: Wl.Solowjow mangle es an Selbständigkeit; er wiederhole eifrig das von Schelling Gesagte.“<sup>842</sup> Das klingt um so überraschender, als man in Werken von einem ganz anderen Niveau und einer ganz anderen Tonart, nämlich in Werken von A.F.Losev über Vladimir Solov'ev, wenn nicht den Versuch finden kann, die

---

(cerkovnik), noch ein „nočnoj“ Solov'ev existiere, ein „Gnostiker und Mystiker“, der auf keinen Fall als ein katholischer Philosoph dargestellt werden könne. Solov'ev erinnert Zander eher an Origenes. Vgl.: Zander, Lev: Brief an Ludolf Müller vom 28.3.1951. (Unveröffentlicht). Die These von der Existenz eines „dnevojn“ und eines „nočnoj“ Solov'ev gehört bekanntlich Nikolaj Berdjaev, der sie in seinem wohl berühmtesten Buch, „Russkaja ideja“ (1946), formulierte. Berdjaev ging es dabei darum, mit Hilfe dieses Gedankens die Einsamkeit Solov'evs zu zeigen, und die Unmöglichkeit, ihn einem bestimmten Lager zuzuschreiben. S.: Berdjaev, Nikolaj: Russkaja ideja. - In: Maslin, M. (sostavitel'), Beljaev, M. (redaktor): O Rossii i russkoj filosofskoj kul'ture. Filosofija russkogo posleoktjabr'skogo zarubež'ja. - Moskva: Nauka 1990, S. 190.

In seinem Brief an Müller vom 1.10.1951. schrieb Setschkareff: „Sie haben mit Ihren Ausführungen natürlich recht - nur eins möchte ich Ihnen sagen: Sz. (Szykarski - D.B.) hat ganz bestimmt mit seiner Kritik nicht bezweckt, Ihnen zu schaden oder Sie zu verletzen. Der „milyj junoša“ kam ihm aus dem Herzen, und ich habe aus seinem Munde immer nur die positivsten Äusserungen über Sie gehört. Ich weiß, daß er auch sonst wo es ging und stand - und es geht und steht an sehr mannigfaltigen Orten - immer Ihres Lobes voll war. Seine Kritik war sicher als väterliche Belehrung gedacht - dass sie aber deplaciert ist, darüber besteht gar kein Zweifel und Ihre Reaktion ist sehr verständlich.“ Vgl.: Setschkareff, V.: Brief an L.Müller vom 1.10.1951.

(Unveröffentlicht).

<sup>841</sup> Müller, Solovjev und der Protestantismus, S. 93. Zum Thema „Schelling und das russische Denken“ existiert eine umfangreiche Literatur. Außer dem neuesten, von V.Pustarnakov herausgegebenen Buch „Filosofija Šellinga v Rossii“ (St.Peterburg, 1998), sind folgende Titel zu nennen: Kovalevskij, M.: Rannie revniteli filosofii Šellinga v Rossii - Čaadaev i Ivan Kireevskij. - In: Russkaja mysl' (1916) 12, S. 115 - 135.; Setschkareff, Vs.: Schellings Einfluß in der russischen Literatur der 20-er und 30-er Jahre des XIX. Jahrhunderts. - Leipzig 1939.; Lehmann, J.: Der Einfluß der Philosophie des deutschen Idealismus in der russischen Literaturkritik des 19. Jahrhunderts. Die „organische Kritik“ Apollon A.Grigor'evs. - Heidelberg 1975.; Potthoff, Wilfried: Schelling in der russischen Religionsphilosophie der Jahrhundertwende. - In: Die Welt der Slaven XXXVIII (1993) 2, S. 320 - 330.

Selbständigkeit der Ideen Solov'evs zu retten, wie das die Sytenkos tun, dann mindestens den Wunsch, das Offensichtliche festzustellen: Solov'ev sei frei von Schellingschen Einflüssen. Die möglichen Anklänge an die Lehre Schellings seien nur ein „Zusammenfallen“ gewesen, das bei Solov'ev „organisch und naturgemäß heranwuchs“, und vielleicht nur die Lehre vom „positiven Nichts“ sei von Schelling eingeflossen - aber nur eingeflossen. Außerdem schreibt Losev „ Vladimir Solov'ev orientierte sich von Anfang an und bis zum Ende an der christlichen Theologie und besonders an der Orthodoxie, während Schelling in seinen philosophischen Bestrebungen für immer ein antikirchlicher Protestant blieb.“<sup>843</sup> Und Solov'ev war Schelling schon deswegen überlegen, meint Szykarski in seinem Nachwort zu Müllers Buch, weil er unmittelbar aus der mystischen Quelle schöpfen konnte und außerdem eine „anima candida“ war, was man vom deutschen Denker kaum behaupten könne.<sup>844</sup>

Was hatte nun Müller im Auge, wenn er sich dem Thema „Schelling und Solov'ev“ zuwandte? In der „Nichterwähnung“ Schellings von Solov'ev sieht er ein Zeichen dafür, daß Schelling mit seinem Antirationalismus und metaphysischen Empirismus nicht in die „generelle Linie“ der deutschen Philosophie paßte; so können ihn die Russen als einen der „Ihren“ betrachten, und der Mangel an Aufmerksamkeit für Schelling in Deutschland gibt ihnen ein gewisses Recht dazu. Müller ist es wichtig zu zeigen, daß das „neue Wort“, das nach der Meinung Solov'evs Rußland der Welt zu sagen habe, schon in vieler Hinsicht von Schelling gesagt worden sei.<sup>845</sup> Den Einfluß Schellings auf Solov'ev illustriert Müller durch eine feine parallele Darstellung der Systeme beider Philosophen, denen ein und dasselbe Prinzip zugrunde liegt: Die Existenz Gottes wird a posteriori erkannt, ist eine Tatsache der Erfahrung. Sein Wesen ist aber der „Geist-Schau“, dem „umo-zrenie“ zugänglich, und ausgehend von der Betrachtung dieses Wesens wird die Welt der Natur und der Geschichte in einer „zwingenden Deduktion“ dargestellt.<sup>846</sup> Offensichtliche Parallelen findet Müller auch in der Lehre beider Denker von der Religionsgeschichte, vom vollkommenen Geist, von der Sophia, der Schöpfung, von Gut und Böse, in ihrem

---

<sup>842</sup> Sytenko, Leonid und Tatjana: Wladimir Solowjow in der Kontinuität philosophischen Denkens. - Schaffhausen: Novalis Verlag 1997, S. 355.

<sup>843</sup> Losev, A.F.: Vladimir Solov'ev i ego vremja. - Moskva: Progress 1990, S.192 - 194.

<sup>844</sup> Szykarski, Solovjev und die una sancta, S. 179 - 180.

<sup>845</sup> Müller, Solovjev und der Protestantismus, S. 95.

<sup>846</sup> Ebenda, S. 102.

Verständnis des Christentums überhaupt. Müller beweist, indem er umfangreiche Zitate anführt, daß die Berührungen der Ideen Schellings und Solov'evs so eng waren, daß man nicht ausschließen kann, daß Solov'ev seinen „Sonntagsbrief“ „Christ ist erstanden“ schrieb, indem er die 32. Vorlesung der „Philosophie der Offenbarung“ neben sich aufgeschlagen hatte, wo es sich um die Auferstehung Christi handelt. Wobei der russische Philosoph (was in seinen Jugendbriefen besonders spürbar ist) nicht nur die rein theoretischen Gedanken Schellings wahrgenommen hat, sondern sein moralisches Pathos, das sich bei Solov'ev mit dem Feuer des russischen Messianismus vereinigte.<sup>847</sup>

Dann taucht aber bei einem Deutschen eine Frage auf, die sich auch Müller stellt: Lohnt es sich überhaupt, sich mit dem Werk Solov'evs zu beschäftigen, wäre es nicht sinnvoller und leichter, sich unmittelbar an die Arbeiten Schellings zu wenden, als sich mit dem auseinanderzusetzen, wie sie ein russischer Denker referiert? Nein, es wäre nicht leichter, meint Müller, denn die Ideen Solov'evs sind für uns in vieler Hinsicht moderner und aktueller als die von Schelling. Und der chronologische Faktor spielt hier eine wichtige Rolle: Solov'ev nahm die wissenschaftliche Entwicklung der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf und steht uns so näher als der philosophisch vielleicht tiefere Schelling.<sup>848</sup> Die Linie „der spätere Schelling - Solov'ev - Müller“ ist ein Beispiel für ein interessantes Phänomen: Die Ideen von Schelling kommen nach Deutschland zurück, jedenfalls was die Forscher des russischen Denkens betrifft, von den Russen und durch die Russen. Ludolf Müller bemerkte im Interview, daß er zu Schelling nicht zuletzt dank Solov'ev gekommen sei und daß es für die deutschen Interpreten Schellings von Nutzen wäre, sich mit den Werken des russischen Philosophen bekanntzumachen.

#### *4.4.5 Solov'ev und Deutschland*

Auf meine Frage, was er von der modernen deutschen Forschung erwarte, antwortete Müller: Eine neue Ausgabe der Werke Solov'evs, die mehr Arbeiten enthalten und ausführlicher kommentiert sein sollte. Solov'ev, der zweifellos in der Reihe der großen Persönlichkeiten nicht nur in der Geschichte der Philosophie,

---

<sup>847</sup> Müller, Solovjev und der Protestantismus, S. 112, 118.

<sup>848</sup> Ebenda, S. 120 - 122.

sondern auch überhaupt in der Geschichte des menschlichen Geistes stehe, sollte dem Leser nicht in Fragmenten, sondern vollständig zugänglich sein.

Als dieses Kapitel schon geschrieben war, bekam ich von Müller seinen nächsten Solov'ev-Text, nämlich den Artikel „Solov'ev und Deutschland“, der in der auch nach dem Tod ihres Gründers und Herausgebers Lev Kopelev fortdauernden Reihe „Deutschland und Deutsche aus russischer Sicht“ (Wuppertaler Projekt) demnächst veröffentlicht werden soll. Müller skizziert noch einmal den schöpferischen Weg Solov'evs, diesmal aber im Blick auf das Deutsche bei dem Denker: Das „geistige Deutschland“ mit seiner Philosophie, Theologie und Literatur habe Solov'ev „gefesselt“. Es wird aber von Müller betont, daß das Bild, das Solov'ev sich von Deutschland gemacht hat, nicht einheitlich sei: „Einerseits gilt Deutschland ihm, wie auch Dostoevskij, als das Land des ungezähmten Freiheitsdranges, des Individualismus, das sich in der Reformation von der universalen Kirche trennt und über den Rationalismus und Idealismus zum Materialismus und Atheismus und schließlich zum kämpferischen Antichristentum eines Nietzsche kommt und damit dem Antichrist den Weg bereitet; andererseits aber ist es das Land einer tiefen Theosophie, einer hohen, religiös inspirierten Naturpoesie, einer christlichen Philosophie <...>“<sup>849</sup>

In seinem Vortrag „Vladimir Solov'ev nach hundert Jahren“ zitiert Müller Solov'ev, der in seinem Vorwort zur „Rechtfertigung des Guten“ festhielt: „Während ich dieses Buch niederschrieb, habe ich manchmal sittlichen Nutzen von ihm erfahren.“ Müller bekennt dasselbe, indem er von seiner vieljährigen Arbeit an der deutschen Ausgabe der Solov'evschen Ethik erzählt - diese Arbeit bereicherte ihn nicht nur intellektuell und bereitete ihm ästhetische Befriedigung, sondern er habe „ in reichem Maß auch sittlichen Nutzen und tiefe geistige Freude aus ihm geschöpft.“<sup>850</sup> Ohne den Anspruch zu erheben, mich in diese erhabene Reihe einordnen zu wollen, möchte ich bemerken, daß die Beschäftigung mit den Werken Müllers über Solov'ev und vor allem die Möglichkeit, die Solov'evsche Problematik mit ihm besprechen zu können, für mich viel mehr als einfach ein Kapitel in der Arbeit „Die Rezeption Vladimir Solov'evs in Deutschland“ bedeuten.

---

<sup>849</sup> Müller, L.: Solov'ev und Deutschland. (Im Druck).

<sup>850</sup> Müller, L.: Vladimir Solov'ev nach hundert Jahren, S. 45.

## 4.5 Die Deutsche Gesamtausgabe Solov'evs: Geschichte und Bedeutung

Der Leser, der mit der Geschichte der Gesamtausgabe der Werke Solov'evs in Deutschland nicht vertraut ist, würde sich wundern, wenn er die Reihenfolge des Erscheinens einzelner Bände dieser Ausgabe verfolgen würde. Der Band 1 der Ausgabe, die 1953 zu erscheinen begann, erschien erst 1978, d.h. zwei Jahre vor dem letzten, Band 8, und die Ausgabe wurde mit dem Band 7 eröffnet. Das alles wie auch andere Peripetien der Geschichte der Deutschen Gesamtausgabe Solov'evs (DGA) hat seine Gründe.

In seiner hier schon erwähnten Arbeit „Das philosophische Werk von Wladimir Solowjew“, die zum 50. Todestag des Philosophen verfaßt wurde, schrieb Vladimir Szylkarski: „Das philosophische System Solowjews in seiner Gesamtheit kennt <...> das Abendland meist leider nur aus schlechten Übersetzungen und unzulänglichen Darstellungen.“ Das gewaltige Werk Solov'evs verdient, „daß man es in einer inneren Einheit und Geschlossenheit betrachtet und in sich aufnimmt.“<sup>851</sup> Schon am Anhang der Broschüre, die als „Sonderdruck der Einleitung“ zur DGA galt, findet sich das Programm der geplanten Solov'ev-Sammlung. Die Ausgabe soll „im Herbst 1950“ zu erscheinen beginnen und „alle Hauptwerke des großen russischen Philosophen“ bringen. Jeder Band sollte „etwa 300 Seiten stark“ sein. Jährlich sollten zwei Bände erscheinen, „so daß 1953 die Ausgabe abgeschlossen sein dürfte.“ Jeder Band sollte „für sich käuflich sein“.<sup>852</sup> Heute kann man nur feststellen, daß sowohl an den Plänen des ersten Herausgebers als auch an den anfänglichen Vorstellungen des Verlegers etwas Utopisches war.

Die Deutsche Gesamtausgabe der Werke Solov'evs ist im Erich Wewel Verlag erschienen. 1936 gründete Dr.Erich Wewel, bis 1934 Schriftleiter an den Tageszeitungen der Manz AG, den Verlag „Das Wort in der Zeit“. 1939 wurde er in „Erich Wewel Verlag“ umbenannt, 1965 durch den Manz Verlag übernommen und als philosophisch-theologischer Verlag weitergeführt, wobei sich der Manz Verlag als Bestandteil der Manz AG als pädagogischer Fachverlag entwickelt hat. Im Zuge seiner Geschichte hat der Wewel Verlag die Herausgabe mehrerer theologischen Zeitschriften, wie „Der Prediger und Katechet“, „Das Wort in der Zeit“, „Mutter der

---

<sup>851</sup> Szylkarski, Das philosophische Werk, S. 4.

Gnaden“, „Theologische Quartalsschrift“ übernommen. Seit 1951 hatte der Verlag seinen Sitz in Freiburg i.Br., der heutige Sitz des Erich Wewel Verlags ist München.<sup>853</sup> Auch nach Abschluß der DGA widmete sich der Verlag der russischen Geistesgeschichte, indem er die von Ludolf Müller herausgegebene Reihe „Quellen und Studien zur russischen Geistesgeschichte“ veröffentlichte.<sup>854</sup>

Als erstes erschien, der Band 7 der DGA,<sup>855</sup> der das späte Werk Solov'evs zu seiner Erkenntnislehre, die „Theoretische Philosophie“ („Teoretičeskaja filosofija“) (1897 - 99) in der Übersetzung von VI.Szylkarski, die von ihm unter dem Titel „Schönheit als Offenbarung der All-Einheit“ zusammengefaßte Werke „Die Schönheit in der Natur“ („Krasota v prirode“) (1889) und „Der allgemeine Sinn der Kunst“ („Obščij smysl iskusstva“) (1890), die Arbeiten „Der Sinn der Geschlechtsliebe“ („Smysl ljubvi“) (1892 - 94), „Das Lebensdrama Platons“ („Žiznennaja drama Platona“) (1896) und ausgewählte Abschnitte aus den kleinen Schriften Solov'evs zur Ästhetik und zur Philosophie der Liebe, alles in der Übersetzung Szylkarskis, enthält. Jeder Block ist entweder mit einem Nachwort oder mit „Einleitenden Bemerkungen“ des Übersetzers versehen. Zum Schluß bietet VI.Szylkarski ein „Schlußwort des Übersetzers“ und kurze Anmerkungen. Der Band enthält ein Personen- und Sachregister und einen Übersetzungsspiegel, in dem auf die Bände der zwei russischen Ausgaben verwiesen wird, in denen die entsprechenden Texte veröffentlicht worden sind.

---

<sup>852</sup> Szylkarski, Das philosophische Werk, Annotation der Gesamtausgabe.

<sup>853</sup> Vgl.: G.J.MANZ AG 1830 - 1980. Festschrift zum 150-jährigen Bestehen. Herausgegeben von der G.J.MANZ Aktiengesellschaft, München-Dillingen/Do. Verfasser Wilhelm Eggerer. - München-Dillingen: MANZ AG 1980, S. 10, 91.

<sup>854</sup> In dieser Reihe sind u.a. folgende Bücher erschienen: Müller, L.: Dostojewskij: sein Leben, sein Werk, sein Vermächtnis. - München: Wewel 1982. (= Quellen und Studien... 2); Müller, L.: Helden und Heilige aus russischer Frühzeit: dreißig Erzählungen aus der altrussischen Nestorchronik. - München: Wewel 1984. (= Quellen und Studien... 3); Müller, L.: Wege zum Studium der russischen Literatur. - München: Wewel 1985. (= Quellen und Studien ... 5).; Müller, L.: Die Taufe Russlands: die Frühgeschichte des russischen Christentums bis zum Jahre 988. - München: Wewel 1987. (= Quellen und Studien ...6); Busch, Ulrich: Puschkin: Leben und Werk. - München: Wewel 1989. (= Quellen und Studien... 7).; Kluge, Rolf-Dieter: Ivan S.Turgenev: Dichtung zwischen Hoffnung und Entsaugung. - München: Wewel 1992. (= Quellen und Studien... 11).; Solowjew, Wladimir: Reden über Dostojewskij. Übersetzt von Ute Konovalenko und Ludolf Müller. Mit einem Nachwort „Dostojewskij und Solowjew“ und Erläuterungen herausgegeben von Ludolf Müller. - München: Wewel 1992. (= Quellen und Studien... 12).; Knigge, Armin: Maksim Gor'kij: das literarische Werk. - München: Wewel 1994. (= Quellen und Studien... 13).

<sup>855</sup> Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew. Herausgegeben von Wladimir Szylkarski. Unter Mitwirkung von Reinhard Lauth, Nikolai Lossky, Ludolf Müller, Wsewolod Setschkareff und Johannes Strauch. Siebenter Band. Herausgegeben von Wladimir Szylkarski: Erkenntnislehre, Ästhetik, Philosophie der Liebe. - Freiburg im Breisgau: Erich Wewel Verlag 1953.



Im „Schlußwort des Übersetzers“ schreibt Szylkarski, daß die „Bestandteile des stolzen Ideenbaus“ von Solov'ev, die in diesem Band behandelt werden, zu den „höchsten Schöpfungen seines Genius“ gehören.<sup>856</sup> Szylkarski versucht, die Ideenentwicklung Solov'evs in der „Theoretischen Philosophie“ (der Weg von der „augustinisch-leibnizischen spiritualistischen Metaphysik“ zur „platonisch-hegelschen idealistischen Philosophie“) mit derjenigen der deutschen Denker Hermann Lotze (1817 - 1881) und Gustav Teichmüller (1832 - 1888)<sup>857</sup> zu vergleichen. Außerdem findet Szylkarski in der „Theoretischen Philosophie“ die Gedanken, in denen Solov'ev die „Grundideen der deutschen Phänomenologie im wesentlichen vorwegnimmt“, und das zwei Jahre vor dem Erscheinen der „Logischen Untersuchungen“ von Husserl.<sup>858</sup> Der Herausgeber betont weiter die Wichtigkeit der ästhetischen Abhandlungen von Solov'ev, die bisher kaum in eine der anderen Weltsprachen übersetzt worden seien. Demgegenüber wurden schon „Der Sinn der Liebe“ und „Das Lebensdrama Platons“ ins Deutsche übersetzt: „Der Sinn...“ von Ernst Keuchel (Riga 1930) und Alexej Krassowsky und Alfred Sellner (Wien 1946), „Das Lebensdrama...“ - von Bertram Schmitt (Mainz 1926), was allerdings die Bedeutung der neuen Übersetzung kaum relativiert.<sup>859</sup> Szylkarski bedankt sich für Hilfe bei den Übersetzungen, die ihm von W.Setschkareff, vor allem aber von L.Müller geleistet wurde, der seine „Verdeutschung Wort für Wort mit dem russischen Originaltext verglichen“ und ihm „zahlreiche Verbesserungsvorschläge gemacht“ hat, denen er folgte. Ebenso hat der Verleger, Erich Wewel sich an der Redaktion des Manuskriptes beteiligt.<sup>860</sup> In dem „Schlußwort“ vergleicht Szylkarski den Denker mit den „Klassikern der philosophischen Prosa“, diesmal mit Malebranche und Pascal, Schopenhauer und Bergson.

Der Band 7 der DGA zog kritische Aufmerksamkeit auf sich. „Es hat sehr lange gedauert,- schrieb der Rezensent H.M.Biedermann,- bis der Westen auf die gewaltigen Kräfte und Bewegungen aufmerksam wurde, die seit mehr als einem

---

<sup>856</sup> Szylkarski, Wl.: Schlußwort des Übersetzers. - In: DGA, Siebenter Band, S. 433.

<sup>857</sup> Die Ideen des deutschen Philosophen Gustav Teichmüller, der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts unter dem Einfluß von Leibniz den christlichen Personalismus als eine Alternative zu den damals herrschenden Positivismus und Evolutionismus zu begründen versuchte, beschäftigten Szylkarski schon in seinen Litauen-Jahren. 1938 ist in Kaunas die Monographie Wladimir Szylkarskis „Teichmüllers philosophischer Entwicklungsgang“ erschienen. Die wichtigsten Werke von Teichmüller: „Studien zur Geschichte der Begriffe“ (1874), „Religionsphilosophie“ (1881), „Philosophie des Christentums“ (1931 von E.Tennemann herausgegeben).

<sup>858</sup> Szylkarski, Schlußwort des Übersetzers, S. 433.

<sup>859</sup> Ebenda, S. 434.

Jahrhundert das ganze Geistesleben Rußlands aufbrechen ließen.“ Diese Aufmerksamkeit bedeutete aber zunächst einmal das „parteiische“ Interesse an Solov’ev, das in den früheren (anthroposophischen und katholischen) deutschen Ausgaben verwirklicht wurde. Die Zeit für eine solidere Ausgabe Solov’evs ist reif, nicht zuletzt insofern als Solov’ev „beispielhaft für die Begegnung der beiden Welten (des Ostens und des Westens - D.B.) selbst“ ist.<sup>861</sup> Praktisch dasselbe sagt H.Falk in seiner Rezension. Er ist mit der Tatsache zufrieden, daß man jetzt mit einer Ausgabe eines „gewiß bedeutenderen Vorgängers“ Berdjajevs begonnen hat, während der letzte „längst ins Deutsche übertragen ist.“ Falk hofft, daß die Ausgabe die westliche Geistesgeschichte „befruchten kann“ und Solov’ev dadurch irgendwann in einer Reihe mit Schelling, Kierkegaard und Newman genannt werden wird.<sup>862</sup> Die Rezensenten betonen, jeder auf seine Art, die Wichtigkeit der kommenden Ausgabe gerade für die Nachkriegszeit. So meint B.Schultze, daß der Grund, warum gerade Band 7 als erster erscheint, darin liegen mag, daß die Schriften des „reifen Denkers“ (1889 - 99), die in diesem Band gesammelt sind, „uns heute nach Meinung der Herausgeber aktueller zu sein scheinen als Solovjev’s Jugendschriften.“<sup>863</sup>

Die Rezensenten äußern ihr Bedauern über die Tatsache, daß die angekündigte „Gesamtausgabe“ leider nicht als solche gesehen werden kann, weil die kleinen Schriften zur Ästhetik und zur Philosophie der Liebe nur in „ausgewählten Abschnitten“ geboten werden.<sup>864</sup> H.Biedermann macht den Übersetzern des Bandes ein Kompliment, denn die Sprache der Übersetzungen sei „flüssig“ und die „Wiedergabe des Textes“ „durchaus gewandt“.<sup>865</sup> B.Schultze „zollt“ zum Schluß der Rezension dem Verleger Erich Wewel für die „buchtechnisch so gut gelungene Ausstattung des Bandes“ seine „volle Anerkennung“.<sup>866</sup>

---

<sup>860</sup> Szyllkarski, Schlußwort des Übersetzers, S. 435 - 436.

<sup>861</sup> Biedermann, H.M.: Wladimir Solowjew. Zur ersten deutschen Gesamtausgabe seiner Werke. - In: Ostkirchliche Studien. Würzburg. Band 3 (1954), S. 204 - 205.

<sup>862</sup> Falk, H.: Rezension. (DGA, Siebenter Band). - In: Scholastik, 29 (1954), S. 291.

<sup>863</sup> Schultze, B. S.J.: Rezension (DGA, Siebenter Band). - In: Orientalia Christiana Periodica. 19 (1953), S. 431.

<sup>864</sup> S. z.B.: Schultze, Rezension, S. 432.; Falk, Rezension, S. 292.

<sup>865</sup> Biedermann, Zur ersten deutschen, S. 205.

<sup>866</sup> Schultze, Rezension, S. 434.

Ein Jahr später, 1954, erschien der Band 3 der DGA.<sup>867</sup> Der Band enthält den französisch geschriebenen Brief Solov'evs an Stroßmayer (1896) in der Übersetzung von F.Bergenthal, die ebenso ursprünglich auf französisch geschriebenen Artikel „Der heilige Vladimir und der christliche Staat“ („Saint Vladimir et l'Etat Chretien“) (1888) und „Antwort auf die Korrespondenz aus Krakau“ („Correspondance de Cracovie“) (1888), von VI.Szylkarski übersetzt, und das ebenfalls französische Werk „Rußland und die Universale Kirche“ („La Russie et l'Eglise universelle“) (1889), die Einleitung, das erste und das zweite Buch von W.Setschkareff und das dritte Buch von L.Müller übersetzt. Am Ende des Bandes findet sich das von Szylkarski verfaßte „Schlußwort des Herausgebers“, die sehr kurzen Anmerkungen, die Darstellung der von Solov'ev zitierten Texte aus Predigten und Briefen Leos des Großen nach der Ausgabe von „Migne, Patrologiae Cursus completus, SL (=Series Latina) 54: Sancti Leonis Magni Romani Pontificis Opera Omnia, Tomus I. Parisiae 1846“ und Quellenauszüge aus den Konzilsakten, nach denen Solov'ev zitiert, nach der Ausgabe von „Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, Tomus V. et VI., Florenz 1761“ (alle Auszüge sind entweder auf Lateinisch oder auf Griechisch), Sachregister, Namenregister, Register der Bibelstellen, Übersetzungsspiegel.

Im „Schlußwort“ beschreibt Szylkarski die Rolle der französischen Schriften Solov'evs, die noch größer werde, nachdem die von Bischof Michael d'Herbigny, dem Präsidenten der päpstlichen Kommission Pro Russia, geplante Gesamtausgabe der französischen Schriften Solov'evs nicht zustandegekommen ist.<sup>868</sup>

Szylkarski wiederholt hier seine alte These: „Die französischen Schriften Solowjews enthalten eine der glänzendsten Apologien der römisch-katholischen Kirche, die es gibt“ und zwar ohne „die positiven Werte der orthodoxen und der evangelischen Kirche im ökumenischen Christentum“ zu negieren.<sup>869</sup> Seine These, daß Solov'ev der „ganzen Christenheit“ gehört, illustriert Szylkarski, indem er berichtet, daß das wichtigste katholische Werk Solov'evs, nämlich „La Russie...“ von einem orthodoxen (Setschkareff) und einem evangelischen (Müller) Kollegen übersetzt wurde.

---

<sup>867</sup> Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew. Herausgegeben von Wladimir Szylkarski. Unter Mitwirkung von N.Lossky, L.Müller, W.Setschkareff und J.Strauch. Dritter Band. Herausgegeben von Wladimir Szylkarski: Una Sancta. Schriften zur Vereinigung der Kirchen und zur Grundlegung der universalen Theokratie. Zweiter Band. - Freiburg im Breisgau: Erichewel Verlag 1954.

<sup>868</sup> Szylkarski, Wl.: Schlußwort des Herausgebers. - In: DGA, Dritter Band, S. 423.

<sup>869</sup> Ebenda, S. 424.

Szylkarski gibt sich erfreut, daß L.Müller, der Gelehrte, „der in sich ein gediegenes Wissen auf dem Gebiete des russischen geistigen Lebens mit einer gründlichen theologischen Bildung vereinigt“, sich bereit erklärt hat, die Übersetzung auch weiterer wichtiger Werke Solov'evs zu übernehmen.<sup>870</sup> Bei der bibliographischen Bestimmung mancher von Solov'ev zitierten Autoren wurde Szylkarski unter anderen auch von Martin Buber unterstützt.

B.Schultze, der auch diesen Band rezensierte, erscheint es immer noch erstaunlich, daß das Werk des Denkers, „dem man nach dem ersten Weltkrieg in Deutschland und überhaupt im deutschen Raum ein so weitgehendes Interesse entgegenbrachte, erst jetzt in vollständiger deutschen Übersetzung erscheint.“<sup>871</sup> H.M.Biedermann bedauert es sehr, daß vielleicht wohl aus finanziellen Gründen bei einem so wichtigen Werk wie „Rußland und die universelle Kirche“ auf die Beigabe des französischen Originaltextes verzichtet werden mußte, obwohl bei den kleineren Schriften der französische und der deutsche Text einander gegenübergestellt wurden. Das sei um so bedauerlicher, „zumal der Zugang zu den Originalausgaben der Werke Solowjews wenigstens im deutschen Raum nicht leicht ist.“<sup>872</sup> Diese Anmerkung ist insofern zutreffend, als der französische Originaltext für den deutschen Leser, dem meistens die Russischkenntnisse fehlten, sozusagen die letzte Hoffnung bedeutete, den russischen Denker in seiner „authentischen Form“ kennenzulernen.

Sowohl Schultze als auch Biedermann analysieren (oft kritisch) die historischen Ansichten Solov'evs oder genauer - seinen Umgang mit der Geschichte. Stimmt aber Biedermann der These Szylkarskis zu, daß Solov'ev, der „kein Historiker im eigentlichen Sinn des Wortes gewesen“ sei, doch mit erstaunlicher Kraft der Kombination die einzelnen Tatsachen der Geschichte erfaßt und „in einer überaus lebendigen Zusammenschau miteinander in Verbindung bringt“<sup>873</sup>, so ist Schultze der Meinung, daß die Überlegungen Solov'evs über das Schisma „nicht in ihrer ganzen geschichtlichen wie dogmatisch-theologischen Tiefe anzuerkennen“ sind. Diese Überlegungen halten vor der Dogmatik der katholischen Kirche und auch der „diesbezüglichen Lehre des Lehramtes (siehe z.B. die Enzyklika *Mystici Corporis*“

---

<sup>870</sup> Szylkarski, Wl.: Schlußwort des Herausgebers, S. 428.

<sup>871</sup> Schultze, B. S.J.: Rezension. (DGA, Band III). - In: *Orientalia Christiana Periodica*. 20 (1954), S. 424.

<sup>872</sup> Biedermann, H.M.: Rezension. (DGA, Band III). - In: *Ostkirchliche Studien*. 4 (1955), S. 76.

<sup>873</sup> Ebenda.

Pius XII. aus dem Jahre 1943) nicht gänzlich stand.“<sup>874</sup> Schultze kritisiert auch VI.Szylkarski, der in seinem Nachwort anstatt das Entstehen und die Problematik der französischen Schriften Solov’evs zu besprechen, T.Steinbüchel „paraphrasiert“, dessen Formulierungen „vom Standpunkt der katholischen Glaubenslehre... ziemlich anfechtbar“ sind.<sup>875</sup> Ist Schultze mit der Betrachtung des Christentums Solov’evs als „ökumenisch“ überhaupt nicht einverstanden, so nennt es Biedermann „universalistisch“, was heißen soll, daß es mit „lateinisch“ nicht zusammenfalle, und die positiven Werte der orthodoxen und der evangelischen Kirche beibehalte.<sup>876</sup>

Der Artikel von Karl Pflieger „Russland und die eine Kirche“ ist keine „reine“ Rezension des Band 3 der DGA, enthält aber interessante Bemerkungen, die gerade diesen Band und die Gesamtausgabe als solche betreffen.<sup>877</sup> Die DGA ist für Pflieger das Ergebnis eines richtig verstandenen Zeitbedürfnisses: „Die zu Lebzeiten Solowjews durchaus utopisch erscheinende Unionsmystik drängt heute in die Wirklichkeit hinein. Als „Ökumenische Bewegung“ hat sie sich einen Platz im öffentlichen Bewußtsein erobert. Die neue, eines Klassikers würdige deutsche Gesamtausgabe der Werke Wladimir Solowjews unterstreicht diese Tatsache.“<sup>878</sup> Nach der Lektüre des Vorwortes Szylkarskis zum Band 3 könne sich der katholische Leser nicht mehr „auf den objektiv richtigen, aber psychologisch unrichtigen Standpunkt stellen“, die ökumenische Bewegung gehe „die von der ontologischen Wahrheit der Kirche getrennten, aber nicht die in ihr befindlichen Christen“ an. Pflieger stellt ein fast zu harmonisches Bild der interkonfessionellen Beziehungen zwischen den Mitarbeitern der DGA dar: „Diese katholischen, evangelischen, orthodoxen Jünger Solowjews erwidern: Hier ist ein durch und durch östlicher, aus ganzer Seele orthodoxer und zugleich katholischer, weil den Primat Petri anerkennender Mensch, der in seiner Vision der universalen Kirche dem Ökumenismus auch einen an den Katholiken appellierenden Sinn gegeben hat.“<sup>879</sup>

---

<sup>874</sup> Schultze, Rezension (Band III.), S. 425.

<sup>875</sup> Schultze, Rezension (Band III.), S. 426.

<sup>876</sup> Biedermann, Rezension (Band III.), S. 77 - 78.

<sup>877</sup> Pflieger, Karl: Russland und die eine Kirche. Wladimir Solowjews Traum der Einheit und sein Vermächtnis. - In: Wort und Wahrheit. Monatsschrift für Religion und Kultur. Freiburg im Br. Zehnter Jahrgang, erstes Halbjahr (1955), S. 487 - 492.

<sup>878</sup> Ebenda, S. 488.

<sup>879</sup> Ebenda.

1957 erschien der Band 2 der DGA, der gleichzeitig der erste Band der Abteilung „Una Sancta“ war.<sup>880</sup> Darin sind „Die geistigen Grundlagen des Lebens“ („Duchovnye osnovy žizni“) (1882 - 84) in der Übersetzung von L.Müller, der Artikel Szylkarskis „Solowjews Weg zur Una Sancta“, „Der Große Streit und die christliche Politik“ („Velikij spor i christianskaja politika“) (1883) übersetzt von dem Herausgeber der DGA, kleine Artikel und „Geschichte und Zukunft der Theokratie“ („Istorija i buduščnost' teokratii“) (1885 - 87) ebenso in der Übersetzung von Szylkarski, veröffentlicht. Außerdem enthält der Band kurze Anmerkungen L.Müllers, den Briefwechsel Strossmayers mit Kardinal Rampolla (1889), in dem es sich um Solov'evs theokratische Pläne handelt, lateinische und griechische Texte aus Migne und Mansi, Sach- und Namensregister, Register der Bibelstellen, Übersetzungsspiegel. Der Herausgeber wiederholt in seinem Artikel im Prinzip seine Gedanken aus den früheren Arbeiten über Solov'ev, die den Weg des Denkers nach Rom zeigen.

Dieser Band der DGA ist von den Rezensenten H.M.Biedermann und B.Schultze etwas schärfer als die vorherigen kritisiert. Biedermann vermißt hier noch mehr als bei den bereits erschienenen Bänden eine Einleitung in die einzelnen Schriften des Denkers: Denn die Jahresangaben der Veröffentlichung geben zwar eine kleine Orientierung, aber nur für den Leser, „der mit der Materie schon einigermaßen vertraut“ ist.<sup>881</sup> Biedermann kritisiert auch die von Szylkarski geschriebenen Zusammenfassungen mancher Texte Solov'evs, bei denen es kaum klar ist, wo der Text des Denkers und wo das Kommentar des Übersetzers ist.

Schultze bleibt seinen Prinzipien treu und rezensiert nicht nur die Qualität und die Prinzipien der Ausgabe, sondern auch die entsprechenden Ansichten Solov'evs. Wie in seinen früheren Rezensionen warnt er auch jetzt vor der zu weit führenden Anerkennung der theokratischen Vorstellungen Solov'evs seitens der katholischen Kirche und überhaupt seiner Auffassung „von der Einheit von christlichem Osten und christlichem Westen.“<sup>882</sup> Schultze ruft Szylkarski zu einem vorsichtigeren Umgang mit den Begriffen auf (so wird z.B. Solov'ev von dem Herausgeber „ein Mystiker

---

<sup>880</sup> Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew. Herausgegeben von Wladimir Szylkarski. Unter Mitwirkung von N.Lossky, W.Setschkareff, L.Müller, J.Strauch und M.Woltner. Zweiter Band. Herausgegeben von Wl.Szylkarski: Una Sancta. Schriften zur Vereinigung der Kirchen und zur Grundlegung der universalen Theokratie. Erster Band. - Freiburg im Br.: Erich Wewel Verlag 1957.

<sup>881</sup> Biedermann, H.M.: Rezension. (DGA, Band II). - In: Ostkirchliche Studien. 9 (1960), S. 193 - 194.

<sup>882</sup> Schultze, B. S.J.: Rezension. (DGA, Band II). - In: Orientalia Christiana Periodica. 25 (1959), S. 183.

höchsten Grades“ genannt, was, so Schultze, ausführlicher erklärt werden müßte).<sup>883</sup> Wichtig aber ist, nach der Meinung des Rezensenten, daß sich im vorliegenden Band eine Problematik „dargelegt findet, die im gegenwärtigen Augenblick, da von katholischer höchster Stelle ein ökumenisches Konzil geplant wird, besondere Aktualität gewonnen hat: die Problematik der von Rom getrennten Ostkirchen in ihrer Stellung zum ökumenischen Konzil“<sup>884</sup> (gemeint ist das Zweite Vatikanische Konzil (1962 - 1965)).

In seiner zehnsseitigen Rezension, die in der von Hans-Georg Gadamer und Helmut Kuhn herausgegebenen Zeitschrift „Philosophische Rundschau“ erschienen ist, zieht Jurij Striedter die Bilanz der ersten Phase des Erscheinens der DGA.<sup>885</sup> Striedter zitiert V.Zen'kovskij, der in seiner 1950 in Paris erschienenen „Geschichte der russischen Philosophie“ das Fehlen einer Übersetzung des Gesamtwerkes Solov'evs in eine allgemeinzugängliche europäische Sprache als Grund dafür nannte, daß der Denker bisher von westlichen Philosophen nicht gebührend gewürdigt worden sei.<sup>886</sup> Als besonderes Verdienst Szykarskis betrachtet der Rezensent die Tatsache, daß es dem Herausgebern der DGA gelungen sei, „ein sehr sachkundiges und vielseitiges Redaktionskollegium zu gewinnen“.<sup>887</sup> Der Vergleich mancher Übersetzungen mit dem russischen Originalen läßt den Rezensenten schließen, daß die Übersetzung sich in meisten Fällen als „sehr sorgfältig“ erwies. Bedauerlich findet Striedter, daß mit Anmerkungen in den bisher erschienenen Bänden gespart wurde: Dadurch hätte man dem mit russischen Verhältnissen wenig Vertrauten Leser den Zugang zu den Texten erleichtern können.<sup>888</sup> Der Rezensent vermißt bei den begleitenden Vor- und Nachworten Vladimir Szykarskis etwas die Systematik. Der Aufbau der Bände (vor allem die längere Einführung Szykarskis „Solowjews Weg zur Una Sancta“ könnte, nach der Meinung von Striedter, zu einer Gefahr führen, das gesamte Werk Solowjews „zu stark nur von der Idee der „Una Sancta“ her zu deuten, wodurch man dem Eigengewicht der frühen und späten Periode sicher nicht gerecht würde“.<sup>889</sup> Die

---

<sup>883</sup> Schultze, Rezension (Band II.), S. 184.

<sup>884</sup> Ebenda, S. 184.

<sup>885</sup> Striedter, Jurij: Rezension. (DGA). - In: Philosophische Rundschau. Eine Vierteljahresschrift für philosophische Kritik. Tübingen. 7. Jahrgang (1959), S. 30 - 40.

<sup>886</sup> Ebenda, S. 31.

<sup>887</sup> Ebenda, S. 32.

<sup>888</sup> Ebenda, S. 32 - 33.

<sup>889</sup> Ebenda, S. 36.

Freude, daß überhaupt eine solide Gesamtausgabe Solov'evs auf Deutsch erscheint, überwiegt bei Jurij Striedter jede Kritik. Nur so ist seine letzte Bemerkung in dieser Rezension zu verstehen, daß nämlich diese bedeutende Ausgabe möglichst bald abgeschlossen sein möge.<sup>890</sup>

Der Band 2 war der letzte, der unter der Leitung von Wladimir Szykarski vorbereitet wurde. Im Jahr des Erscheinens des Bandes, 1957, wurde in den „Ostkirchlichen Studien“ ein wichtiger Text Szykarskis veröffentlicht, nämlich sein Vortrag, gehalten am 8. Oktober 1956 in der Frankfurter Tagung der Görres-Gesellschaft, in dem Szykarski noch einmal die Bedeutung der DGA und überhaupt der Solov'evproblematik ansprach.<sup>891</sup> Hier sind die Passagen von großer Wichtigkeit, in denen Szykarski (wenn auch ziemlich einseitig) die Rezeption Solov'evs in seiner Heimat und im Westen zusammenfaßt: Zur Zeit des Erscheinens der DGA kennt und schätzt man im „katholischen Abendland“ die katholisch-apologetischen Schriften Solov'evs, aber die Basis dieser Schriften, „den Bau selber“, kennt man im Westen nur ganz unvollständig. Die Russen dagegen befinden sich „in der Lage eines Wanderers, der an einem nebligen Morgen etwa vor dem St-Peters-Dom in Rom steht, und dem die niedrig liegenden Wolken den Blick auf die unvergleichliche, von Michelangelo erbaute Kuppel verdecken.“ Die ganze Bedeutung Solov'evs kann man nur dann erfassen, wenn man sein Werk als Ganzes betrachtet. „Dies zu ermöglichen bildet die Hauptaufgabe der Gesamtausgabe seiner Werke.“<sup>892</sup> Als ein guter Orientierungspunkt für die Wahrnehmung Solov'evs im Westen kann, so Szykarski, die These von Johannes Hirschberger betrachtet werden, der in seiner „Geschichte der abendländischen Philosophie“ die Auffassung ablehnt, Solov'ev sei „ein verspäteter Nachfahre des deutschen Idealismus“. Szykarski denkt zusammen mit Hirschberger, daß der deutsche Idealismus keinesfalls die geistige Heimat Solov'evs sei. Solov'ev sei ein typisch christlicher Denker gewesen. Hirschberger schreibt: „Das große neuplatonisch-christliche Erbe <...> lebt bei ihm weiter, aber nicht verschüttet wie bei Schelling und verunstaltet wie bei Hegel, sondern rein und ursprünglich, so daß man, statt Solov'ev von Schelling her zu deuten, noch viel besser versuchen kann, den deutschen Idealismus von Solov'ev her zu erhellen.“<sup>893</sup>

---

<sup>890</sup> Striedter, Rezension. (DGA), S. 39.

<sup>891</sup> Szykarski, Wl.: Die Bedeutung der Deutschen Gesamtausgabe Solowjews. (Vortrag, gehalten am 8. Oktober 1956 in der Frankfurter Tagung der Görres-Gesellschaft). - In: Ostkirchliche Studien. 6 (1957), S. 1 - 13.

<sup>892</sup> Ebenda, S. 2.

<sup>893</sup> Ebenda, S. 12 - 13.



Dieses Motiv der „Aufbewahrung“ der europäischen metaphysischen Tradition bei Solov'ev und überhaupt Solov'ev als einer „Quelle“, aus der man noch das Christliche schöpfen kann, stimmt paradoxerweise mit den slawophilen und neuslawophilen Interpretationen der Geschichte des russischen Denkens (von V.Zen'kovskij bis A.Losev) überein, die auch versuchen, die Rolle der „westlichen“ rationalistischen Philosophie bei der Entstehung der russischen intellektuellen Tradition zu reduzieren, bzw. zu negieren.<sup>894</sup>

1960 ist Vladimir Szylkarski gestorben. Seine Nachfolger bei der Herausgabe der DGA waren Ludolf Müller und Wilhelm Lettenbauer (1907 - 1984), Professor für Slawische Philologie an der Universität Freiburg im Breisgau. Die Herausgabe des Bandes 6, der 1965 erschien, besorgte L.Müller.<sup>895</sup> Der Band enthält das Vorwort des Verlegers (Erich Wewel), Solov'evs Artikel aus dem Lexikon Brockhaus-Jefron (1891 - 1900) übersetzt von J.Strauch, F.von Lilienfeld, E.Krull, P.Rossbacher, G.v.der Ropp, L.Müller, Abkürzungsverzeichnis, ausführliche Anmerkungen, Systematische Übersicht über die Artikel, die Solov'ev für das Lexikon geschrieben hat, von L.Müller verfaßt, Alphabetisches Sach-und Namenregister, das Lothar Michael Müller erarbeitete, Register der Bibelstellen.

Erich Wewel berichtet in seinem Vorwort über die Vorgeschichte des Bandes und erklärt, warum zwischen dem zweiten Band, der 1957 erschien, und dem sechsten so viele Jahre vergangen sind. Aus dem Vorwort Wewels ergibt sich, daß der Band 6 schon 1960 erscheinen sollte. Während Vl.Szylkarski, der schon sehr krank war, die Schlußredaktion des Bandes kaum leisten konnte, wurden noch über hundert Texte im „russischen Brockhaus“ gefunden, die als Arbeiten von Solov'ev galten. Sie mußten entsprechend übersetzt und zum Druck vorbereitet werden. Aber auch in diesem Band sollte keine Übersetzung veröffentlicht werden, „für die der Herausgeber nicht sein Imprimatur erteilt hatte. Da dem Kranken jedoch nicht die Hoffnung genommen werden durfte, daß er wieder gesunde“, mußte Erich Wewel „das Erscheinen immer wieder hinausschieben.“<sup>896</sup> Und so kam es dazu, daß nach

---

<sup>894</sup> L.Müller, der sich auch mit diesem Problem befaßt, ist allerdings anderer Meinung: Ihm ist eine gewisse Kontinuität in der Geschichte des Denkens wichtig. Das Denken Solov'evs bedeutet für ihn die Fortsetzung und die Weiterentwicklung Schellingscher Gedanken. (s. das Kapitel „Ludolf Müller über Vladimir Solov'ev“).

<sup>895</sup> Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew. Herausgegeben von Wladimir Szylkarski, Wilhelm Lettenbauer, Ludolf Müller. Unter Mitwirkung von N.Lossky, W.Setschkareff, J.Strauch und E.Wedel. Sechster Band. Herausgegeben von W.Szylkarski und L.Müller: Philosophie, Theologie, Mystik. Grundprobleme und Hauptgestalten. - Freiburg im Br.: Erich Wewel Verlag 1965.

<sup>896</sup> Wewel, Erich: Vorwort des Verlegers. - In: DGA, Sechster Band, S. 7.

dem Tod Vladimir Szykarskis L.Müller gemeinsam mit W.Lettenbauer die Herausgabe übernahm.

In seinem Nachwort bedauert Müller es einerseits, daß Solov'ev für seine Mitarbeit an dem Lexikon so viel Zeit und Arbeitskraft verwandt hat, die vielleicht gereicht hätten, um seine „Theoretische Philosophie“ und „Ästhetik“ zu vollenden. Andererseits hat die Gesamtheit der Lexikon-Artikel auch „geistig ihr eigenes Gesicht und ihr bedeutendes Gewicht.“<sup>897</sup> Müller berichtet über die Geschichte des Wörterbuches und über die Mitarbeit Solov'evs daran, der nur als Redaktor für das Gebiet der Philosophie offiziell erschien, in Wirklichkeit aber auch weitgehend die Theologie redigierte. „Offenbar wurde dies aus Rücksicht auf die Zensur verschwiegen. Es war Solov'ev ja seit Ende der achtziger Jahre verboten, über religiöse Fragen zu schreiben.“<sup>898</sup> Müller führt Zeugnisse aus Solowjews Briefen über seine Mitarbeit am „Enzyklopädischen Wörterbuch“ an. Er informiert den Leser über die bisherigen Nachdrucke der Lexikon-Artikel Solowjews und schreibt, daß in der vorliegenden Ausgabe „zum erstenmal der Versuch gemacht wird, die Gesamtheit der von Solowjew stammenden Artikel aus dem Enzyklopädischen Wörterbuch Brockhaus-Jefron wenigstens zu erfassen.“<sup>899</sup> Auf Initiative von Erich Wewel hat man die achtundvierzig Halbbände, die vom Beginn der Mitarbeit Solov'evs bis zu seinem Tod erschienen sind, Seite für Seite durchgeschaut. Diese „entsagungsvolle“ Arbeit hat das Ehepaar Wedel gemacht und so etwa neunzig bisher nicht bekannte Artikel gefunden. Ein paar Artikel fand Joachim Sternkopf, einen Artikel Ludolf Müller, wobei interessant ist, daß Müller versuchte, vor allem durch die Korrespondenz Solov'evs die Herkunft entsprechender Artikel zu beweisen.<sup>900</sup> Außerdem stellt Müller fest, welche Artikel Solov'ev oft „ziemlich wörtlich“ aus anderen Nachschlagewerken übernommen hat. In den Anmerkungen ist der Inhalt mancher nicht übersetzter Artikel stichwortartig angegeben. Man kann sagen, daß mit diesem Band eine Pionierarbeit auch in Bezug auf die Wahrnehmung Solov'evs in der Originalsprache geleistet wurde: Denn wie Müller schreibt, „waren zahlreiche der hier in Übersetzung mitgeteilten Aufsätze Solowjews

---

<sup>897</sup> Müller, Ludolf: Nachwort. - In: DGA, Sechster Band, S. 565.

<sup>898</sup> Ebenda, S. 568.

<sup>899</sup> Ebenda, S. 619.

<sup>900</sup> Ebenda, S. 620.

bisher auch in ihrem Originaltext kaum beachtet worden oder überhaupt unbekannt“<sup>901</sup>.

Dies alles veranlaßte B.Schultze in einer Rezension zu schreiben, daß dieses solide gemachte Buch „eine ausgezeichnete Hilfe für ein vertieftes Solov’evstudium“ ist, „ja, daß unter dieser Rücksicht die Wörterbuch-Artikel Solov’evs erstmalig durch die vorliegende Ausgabe in ihrer Gesamtheit erschlossen werden.“<sup>902</sup>

1970 wurde eine wichtige russische Neuauflage der Werke Solov’evs abgeschlossen.<sup>903</sup> Man hat zehn Bände der zweiten Solov’ev-Ausgabe (1911 - 1914) neu gedruckt und dazu drei weitere Bände, von denen Band 11 und 12 Werke Solov’evs enthalten, die in den zehn Bänden nicht gesammelt worden waren und der letzte Band die früher veröffentlichten vier Brief-Bände (unvollständig), „denen noch ein weiterer Anhang zuvor nicht veröffentlichter Schriften beigegeben ist.“<sup>904</sup>

In seiner Rezension schrieb B.Schultze: „Der vorliegende Neudruck kann mehr als jede vorhergehende Ausgabe den Anspruch erheben, wirklich eine „Gesamtausgabe der Werke Solov’evs“ zu sein. Eingeschränkt wird diese Tatsache allein dadurch, daß so wichtige Schriften wie L’idée russe und La Russie... nur in russischer Übersetzung geboten werden. Selbstverständlich haben, wie die russischen Übersetzungen, auch die Ausgabe in anderen Sprachen weiter ihre große Bedeutung, weil diese oftmals mit Anmerkungen, Registern und Übersichtstafeln versehen sind, wie z.B. die „Deutsche Gesamtausgabe“. Tatsächlich sind in keine andere Sprache so viele Werke Solov’evs übertragen worden wie in die deutsche.“<sup>905</sup>

Wilhelm Lettenbauer gab 1972 den Band 4 der DGA heraus.<sup>906</sup> In diesen Band wurden folgende Werke Solov’evs aufgenommen: „Die nationale Frage in Rußland“

---

<sup>901</sup> Müller, Ludolf: Nachwort. - In: DGA, Sechster Band, S. 623.

<sup>902</sup> Schultze, B. S.J.: Rezension. (DGA, Sechster Band). - In: *Orientalia christiana Periodica*. 34 (1968), S. 421.

<sup>903</sup> *Sobranie sočinenij V.S.Solov’eva* (Gesammelte Werke V.S.Solov’evs). Fototipičeskoe izdanie (Foto-Neudruck). T. 1 - 12, Pis’ma i priloženie. - Brüssel: Izdatel’stvo Žizn’ s Bogom 1966 - 1970.

<sup>904</sup> Schultze, B. S.J.: Rezension. (*Sobranie sočinenij V.S.Solov’eva*. 1966 - 1970). - In: *Orientalia christiana Periodica*. 37 (1971), S. 285 - 288.

<sup>905</sup> Ebenda, S. 286 - 287.

<sup>906</sup> Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew. Herausgegeben von Wladimir Szykarski †, Wilhelm Lettenbauer und Ludolf Müller. Unter Mitwirkung von N.Lossky, W.Setschkareff, J.Strauch und E.Wedel. Vierter Band. Herausgegeben von Wilhelm Lettenbauer: Die nationale Frage in Rußland. Eine Bemerkung über E.P.Blavackaja, Der Talmud und die neueste polemische Literatur über ihn in Österreich und

(„Nacional'nyj vopros v Rossii“) (1883 -88, 1888 - 91), „Eine Bemerkung über E.P.Blavackaja“ („Zametka o E.P.Blavackoj“) (1892), übersetzt von E.Krull, „Der Talmud und die neueste polemische Literatur über ihn in Österreich und Deutschland“ („Talmud i novejšaja polemičeskaja literatura o nem v Avstrii i Germanii“) (1886) übersetzt von F.von Lilienfeld, „Das Judentum und die christliche Frage“ („Evrejstvo i christianskij vopros“) (1884) in der Übersetzung von VI.Szylkarski. W.Lettenbauer hat das Nachwort geschrieben, es gibt im Band Personen- und Sachregister, Register der Bibelstellen, kurze Bemerkungen zur Umschrift, sehr kurze Anmerkungen und den Übersetzungsspiegel. In seinem Nachwort betont Lettenbauer die Rolle Solov'evs als Publizisten und die Rolle des Polemischen in seinem Werk. Lettenbauer ist besonders wichtig, daß die publizistische Tätigkeit Solov'evs von „berufenen russischen Interpreten“ (V.Zen'kovskij und K.Močul'skij) hoch geschätzt wird: „Der Publizist Solov'ev wird neben Alexander Herzen gestellt, und es wird ihm hinsichtlich der Ausdruckskraft seiner Formulierungen, der Stärke seiner Dialektik und der logischen Klarheit seiner Gedanken sogar der Vorrang vor Herzen bezeugt.“<sup>907</sup> Außerdem berichtet Lettenbauer über die Beschäftigung Solov'evs mit dem Judentum und über seine Freundschaft mit dem Rabbiner Fajwel Götz.

Leider muß man feststellen, daß dieser und die folgenden Bände der DGA nur selten rezensiert wurden. Dies ist um so bedauerlicher, wenn man bedenkt, wie wichtig die erste deutsche wissenschaftliche Ausgabe Solov'evs ist. Dieses „Nichterwähnen“ der Ausgabe in der wissenschaftlichen Literatur kann, meiner Meinung nach, an folgenden Gründen liegen: 1) Der Generationswechsel sowohl bei den Herausgebern der DGA als auch bei den Rezensenten. Bernhard Schultze, der auf die Ausgabe immer aufmerksam machte, starb. Nach ihm fand sich kaum jemand, der diese mühsame Arbeit auf sich nehmen konnte - die einzelnen Bände der DGA zu rezensieren, und zwar sowohl in Bezug auf die Qualität der Übersetzungen und Kommentare als auch in Bezug auf den Inhalt der Werke Solov'evs selbst. 2) Die Änderung der thematischen Orientierung bei den nächsten Bänden - es wurde Zeit für die anderen Werke Solov'evs, während Schultze und Biedermann ihre Aufmerksamkeit vor allem den „katholischen“ Werken des Denkers

---

Deutschland, Das Judentum und die christliche Frage. - München und Freiburg im Br.: Erichewel Verlag 1972.

<sup>907</sup> Lettenbauer, W.: Nachwort. - In: DGA, Vierter Band, S. 622.

gewidmet hatten. 3) Das literarische „Schicksal“ Solov’evs in Deutschland, das hier später ausführlicher angesprochen wird: Weder Philosophen noch Historiker noch Theologen noch Slawisten konnten ihn als einen der „ihrigen“ ansehen. Und so geriet Solov’ev in ein „Vakuum“ zwischen diesen Disziplinen.

Die DGA wurde dennoch fortgesetzt. 1976 erschien einer der wichtigsten Bände der DGA, der Band 5, herausgegeben von Ludolf Müller.<sup>908</sup> Der Band enthält das vielleicht am besten durchdachte und strukturierte Werk Solov’evs, „Die Rechtfertigung des Guten“ („Opravdanie dobra“) (1894 - 1899) in der Übersetzung von P.Rossbacher und L.Müller, eine vergleichende Übersicht über den Textbestand und die Seitenzahlen der russischen Ausgaben und der deutschen Übersetzungen der „Rechtfertigung...“, über 120 Seiten Anmerkungen von L.Müller, Nachwort des Herausgebers, Abkürzungsverzeichnis, Alphabetisches Namen-, Sach- und Begriffsregister, Register der Bibelstellen und der russischen Wörter. Der große Umfang des Bandes (fast 900 Seiten) gestattete es Müller nicht, ausführlich über die Entstehungsgeschichte des Werkes, über seine Aufnahme, Nachwirkungen zu berichten.

In seinem Nachwort betont Müller noch einmal die Bedeutung der Moralphilosophie Solov’evs für das Gesamtwerk des Denkers. Müller schreibt über den Charakter der Ethik Solov’evs, die in eine „universelle religiöse Weltanschauung eingebettet“ ist und gleichzeitig „völlig selbständig <...> autonom“ ist.<sup>909</sup> Müller ist es wichtig zu zeigen, inwiefern die Ethik Solov’evs heute aktuell sein könnte: „So sehr manche Einzelaussage Solov’evs über die Geschichte, die Gegenwart und die Zukunft der Menschheit zeitgebunden und überholt sein mag - dieses Schwanken zwischen Hoffen und Bangen in bezug auf die Zukunft der Menschheit ist uns vertraut und nahe.“ Müller ist der Meinung, daß Solov’ev, der kurz vor seinem Tod ein synthetisches Werk plante, das aus Ethik, theoretischer Philosophie und Ästhetik bestehen sollte, nicht umsonst mit der Ethik begonnen habe: Die Menschheit erschien ihm „der ethischen Impulse am meisten zu bedürfen.“<sup>910</sup> Die Vorbereitung

---

<sup>908</sup> Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew. Herausgegeben von Wladimir Szykarski †, Wilhelm Lettenbauer, Ludolf Müller. Unter Mitwirkung von N.Losky, W.Setschkareff, J.Strauch und E.Wedel. Fünfter Band. Herausgegeben von Ludolf Müller: Die Rechtfertigung des Guten. Eine Moralphilosophie. - München: Erich Wewel Verlag 1976.

<sup>909</sup> Müller, L.: Nachwort. - In: DGA, Fünfter Band, S. 849.

<sup>910</sup> Ebenda, S. 850 - 851.

des Bandes war eine lange, oft dramatische Geschichte. Die Übersetzung erfolgte noch zu Lebzeiten VI.Szylkarskis, in den fünfziger Jahren durch P.Roßbacher. Er hatte seiner Übersetzung den Text aus der ersten russischen Gesamtausgabe zugrundegelegt (im Band 7 dieser Ausgabe 1903 erschienen, in der DGA bezeichnet als RG1). Die Mängel des Textes der russischen Ausgabe bestätigten sich durch die von Müller angeregte Dissertation von Bruno Wembris „Der russische Text der „Rechtfertigung des Guten“ („Opravdanie dobra“) von Vladimir Solov’ev“, Tübingen 1973). Deshalb hat Müller noch einmal die gesamte Übersetzung mit dem in der Dissertation von Wembris vorliegenden authentischen Text der „Rechtfertigung...“ Wort für Wort verglichen. Und so konnte er sagen, daß die Übersetzung im Band 5 der DGA, „die erste Übersetzung dieses Werkes in eine fremde Sprache“ ist, die „auf einer sicheren Textgrundlage ruht.“<sup>911</sup> Die Arbeit von Wembris enthält auch die Textgeschichte, die die Änderungen in der Weltanschauung Solov’evs von der ersten bis zur dritten Auflage des Werkes demonstriert, z.B. seine Evolution „vom Fortschrittsglauben zur Apokalyptik, von der Vervollkommnungs- zur Entscheidungseschatologie.“<sup>912</sup>

Zum Schluß gedenkt Müller des Verlagbegründers, bei dem die Ausgabe erschien, Dr.Erich Wewel, der am 11.Oktober 1974 im Alter von achtzig Jahren starb: „Die Solov’ev-Ausgabe, von ihm zusammen mit Professor Szylkarski vor nun bald 30 Jahren geplant, war sein verlegerisches Lieblings- und Sorgenkind gleichzeitig. Sie war für ihn nicht ein gewinnversprechendes Geschäftsunternehmen, sondern eine Sache des Herzens und des Glaubens.“ Wewel hat sich nicht nur mit der äußeren Form der Ausgabe beschäftigt, sondern auch an der Anordnung und Kommentierung der Texte teilgenommen. „Es war ihm und ist mir ein tiefer Schmerz, daß er die Vollendung der Ausgabe nicht erlebt hat. Aber wie sehr er sich diese Vollendung auch gewünscht hat - nie hat er den schnellen Abschluß auf Kosten der Qualität erzwingen wollen.“<sup>913</sup>

Seine letzte Rezension schrieb B.Schultze, der den vierten und den fünften Band zusammen rezensierte, indem er seine Aufmerksamkeit vor allem dem fünften Band schenkte.<sup>914</sup> In der These Müllers vom Werk Solov’evs als einem geschlossenen,

---

<sup>911</sup> Müller, Nachwort, DGA, Fünfter Band, S. 852.

<sup>912</sup> Ebenda, S. 853.

<sup>913</sup> Ebenda, S. 856.

<sup>914</sup> Schultze, B. S.J.: Rezension (DGA, Bände IV., V.). - In: *Orientalia Christiana Periodica*. 43 (1977), S. 270 - 272.

ausgereiften System, findet Schultze den Schlüssel zur DGA. Er betont das hohe wissenschaftliche Niveau des Bandes. Wichtig ist, daß Schultze eine gewisse Dynamik, einen Fortschritt der DGA betont: „Besonders der vorliegende Band 5 zeigt mit Deutlichkeit, welche beachtlichen Fortschritte die „Deutsche Gesamtausgabe“ im Verlauf der Jahre gemacht hat.“ Und besonders schade findet der Rezensent, daß das wichtigste katholische Werk Solov’evs („Geschichte und Zukunft der Theokratie“ im Band II (1959)) nur gekürzt und ohne Berücksichtigung des Autographs, das sich in der Vatikanischen Bibliothek befindet, veröffentlicht wurde.<sup>915</sup>

1977 erschien unter der Redaktion von L.Müller und I.Wille der Ergänzungsband zu der DGA.<sup>916</sup> In seinem Vorwort zu diesem Band, das am 13.August, dem Todestag Solov’evs entstand, schreibt Müller, wie wichtig es ist, wenn man „hinter dem interessanten Werk die ungewöhnliche Erscheinung des Menschen Solov’ev sieht.“<sup>917</sup> Von Anfang an die Gesamtpersönlichkeit Solov’evs im Blickpunkt zu haben - das war, so Müller, die Prärogative der russischen Rezeption - Evgenij Trubeckoj, Stremoukhoff, Močul’skij. Im Westen aber (vor allem in Deutschland) interessierte man sich immer für diese oder jene Seite seiner Weltanschauung, hob man Teilaspekte am Werk Solov’evs hervor. So betrachtet Müller dies als eine der Aufgaben der DGA, „nun auch dem westlichen Leser über die schon gründlich dargebotenen Teilaspekte hinaus das Gesamtwerk und die Gesamtpersönlichkeit Solov’evs <...> nahezubringen.“<sup>918</sup> Durch die Demonstration mancher Ideen- und Lebensperipetien Solov’evs weckt Müller das Interesse für das Schicksal des Denkers. Die Bedeutung der Briefe als einer Quelle für das Leben Solov’evs ist sehr hoch, meint Müller. „Fast könnte man sagen, es ist seine beste Biographie.“ So ist dem Herausgeber sehr wichtig, daß ein erheblicher Teil davon im Ergänzungsband der DGA erscheint. Man hat die wichtigsten Briefe Solov’evs in chronologischer Reihenfolge dargeboten. „So wichtig die Briefe Solov’evs für das Verständnis seiner Persönlichkeit auch sind, es gibt eine Quelle, die noch tiefer in deren Mittelpunkt hineinführt, und das sind seine Gedichte.“<sup>919</sup> In seiner Übersetzung der Gedichte hat

---

<sup>915</sup> Schultze, Rezension (DGA, Bände IV., V.), S. 272.

<sup>916</sup> Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew. Ergänzungsband. Herausgegeben von Ludolf Müller und Irmgard Wille: Solowjews Leben in Briefen und Gedichten. - München: Erich Wewel Verlag 1977.

<sup>917</sup> Müller, L.: Vorwort. - In: DGA, Ergänzungsband, S. 11.

<sup>918</sup> Ebenda.

<sup>919</sup> Ebenda, S. 15.

Müller die Versart und das Versmaß, die Reimfolge und den Strophenbau „weitgehend beibehalten“: „Das ist deswegen möglich und geboten, weil der deutsche und der russische Vers einander sehr nahe verwandt sind.“ Die Übersetzungen Müllers waren keine Kabinettarbeit, sondern entstanden meistens auf Spaziergängen in der Umgebung Tübingens.<sup>920</sup> Die Gedichte sind von Müller ausführlich kommentiert. Der Band enthält eine kurze Biographie Solov'evs, ein Abkürzungs- und Literaturverzeichnis, Alphabetisches Register der Namen und Begriffe, Register der Bibelstellen, Abteilung „Das Leben und Schaffen Solov'evs in Daten und Stichworten“ mit Verweisungen auf die Bände entsprechender Solov'ev-Ausgaben (meistens der DGA).

In seiner Besprechung des Bandes beschreibt Jürgen Boeckh objektiv die Situation der Rezeption Solov'evs in Deutschland zu Ende der siebziger Jahre: „Zur Zeit ist das Interesse an diesem großen russischen Denker <...> bei uns anscheinend nicht so groß - im Unterschied zu den 20iger und 30iger Jahren und zur ersten Zeit nach dem 2. Weltkrieg.“ Boeckh ist der Meinung, daß der Band auch für Nichtspezialisten, die Solov'ev nicht gelesen haben, durchaus „empfehlenswert“ sei.<sup>921</sup>

Bereits ein Jahr später, 1978, erschien der nächste, von W.Lettenbauer herausgegebene Band 1 der DGA.<sup>922</sup> Gerade zu dieser Zeit wollte man die DGA für die Leser präsent machen. Man hat leider keine neue Rezension oder keinen neuen Werbetext geschrieben, sondern den Text von VI.Szylkarski aus dem Jahr 1957 neu gedruckt.<sup>923</sup>

Der Band enthält Fragmente aus den Frühschriften Solov'evs, seine Doktordissertation „Kritik der abstrakten Prinzipien“ („Kritika abstraknych principov“) (1877 - 1880), übersetzt von H.Jaspers, „Vorlesungen über das Gottmenschentum“ („Čtenija o bogočelovečestve“) (1877 - 1881), übersetzt von M.Deppermann, Nachwort des Herausgebers, Alphabetisches Namen-, Sach- und Begriffsregister, Register der Bibelstellen, Übersetzungsspiegel. Lettenbauer versucht, eine Art dialektische Einheit und Kontinuität in der Ideenentwicklung Solov'evs darzustellen.

---

<sup>920</sup> Müller, Vorwort. - In: DGA, Ergänzungsband, S. 16 - 17.

<sup>921</sup> Boeckh, Jürgen: Solowjew im Gespräch. - In: Quatember (1978) 10, S. 245.

<sup>922</sup> Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solov'ev. Erster Band. Herausgegeben von Wilhelm Lettenbauer: Kritik der abstrakten Prinzipien, Vorlesungen über das Gottmenschentum. - München: Erich Wewel Verlag 1978.



Dabei bezieht er sich auf die Biographie Solov'evs von Močul'skij, der von der Betrachtung des inneren Lebens des Philosophen ausgeht. Lettenbauer ist es wichtig, daß die „vorbereitende Phase“ (E.Trubeckoj) Solov'evs, nämlich die Zeit bis 1881, in ihrer Gesamtheit erforscht und in den Kontext des Lebens und des Werkes eingegliedert wird. Er führt eine fast verdeckte Polemik mit L.Müller und seinem Buch „Solovjev und der Protestantismus“: „Wenn statt dessen in der Untersuchung eines Teilbereichs die Periodisierung mit „Anti-römische Periode“ beginnt, so wird damit speziell auf das Verhältnis Solov'evs zum Konfessionsproblem Bezug genommen, so daß dabei die aus dem Gesamtwerk sich ergebenden weiteren Probleme zurücktreten.“<sup>924</sup> Im weiteren faßt Lettenbauer die Problematik der beiden großen Werke Solov'evs zusammen. Für Hinweise zur Terminologie und für die Klärung der Gedankengänge Solov'evs dankt der Herausgeber Ludolf Müller, Ludwig Wenzler, damals Religionsphilosoph an der theologischen Fakultät der Universität Augsburg, und dem russischen Geisteswissenschaftler, Sergej Averincev.

Den achten und letzten Band der DGA gab Ludolf Müller 1980 heraus.<sup>925</sup> Der Band wird mit den „Sonntags- und Osterbriefen“ („Voskresnye pis'ma“) (1897 - 1898) eröffnet, die von I.Wille und L.Müller übersetzt wurden, dann folgen die „Drei Gespräche“ („Tri razgovora“) (1899 - 1900) in der Übersetzung von Szylkarski und Müller und wichtige kleine Schriften der letzten Jahre, deren Übersetzung ebenso Müller und Wille besorgt haben. Dieser folgt die vergleichende Übersicht über die Seitenzahlen der wichtigsten Druckausgaben der im achten Band enthaltenen Werke Solov'evs, die Anmerkungen zu diesen Werken (etwa 230 Seiten), das Nachwort von Ludolf Müller, die wertvolle Übersicht über sämtliche Werke Solov'evs, die in den drei russischen Gesamtausgaben und in der DGA enthalten sind, Abkürzungs- und Literaturverzeichnis, Namen- Sach- und Begriffsregister, Register der russischen Wörter, Chronologisches Register zur russischen

---

<sup>923</sup> Szylkarski, Wl.: Die Bedeutung der Deutschen Gesamtausgabe Solowjews. - In: Ostkirchliche Studien (1978) 6, S. 1 - 14. Nachdruck von 1957.

<sup>924</sup> Lettenbauer, W.: Nachwort des Herausgebers. - In: DGA, Erster Band, S. 751 - 752.

<sup>925</sup> Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew. Achter Band. Herausgegeben von Ludolf Müller: Sonntags- und Osterbriefe. Drei Gespräche über Krieg, Fortschritt und das Ende der Weltgeschichte mit Einschluß einer kurzen Erzählung vom Antichrist. Kleine Schriften der letzten Jahre. - München: Erichewel Verlag 1980.

Geschichte und zu den Rußland berührenden Ereignissen der Weltgeschichte, Register der Bibelstellen.

Im Nachwort Müllers spürt man Aufregung und Freude, daß dieser Band die DGA krönen kann.<sup>926</sup> Müller kommt zu seiner alten These, die Periodisierung des Werkes von Solov'ev betreffend, zurück, diesmal aber tut er das mit Blick auf die DGA: „Manche Biographen Solov'evs <...> haben diese Wandlung (der letzten Jahre des Lebens von Solov'ev - D.B.) so verstanden, als habe Solov'ev in der letzten Epoche seines Lebens und Schaffens verbrannt, was er vorher anbetete, und angebetet, was er verbrannt hatte. Wenn es so wäre, dann hätte eine Gesamtausgabe seiner Werke keine innere Berechtigung; oder mindestens wäre eine solche nicht im Sinne des späten Solov'ev.“<sup>927</sup> So will Müller sagen, daß gerade jetzt die DGA nur eines einzigen Denkers abgeschlossen wurde, daß keinesfalls zwei Solov'evs existierten. Müller geht davon aus, daß es absolut notwendig sei, dem heutigen und „zumal dem deutschsprachigen Leser“ den zeitgeschichtlichen Hintergrund der Werke Solov'evs nahezubringen. Diesem Ziel dienen die Anmerkungen zum Band 8. Zu den Ereignissen, die die geschichtliche Situation der letzten Jahre des Solov'evschen Lebens ausmachten, gehören, so Müller, nicht nur der griechisch-türkische Krieg von 1897, der spanisch-amerikanische von 1898, die Haager Friedenskonferenz, die Dreyfuß-Affäre und der Burenkrieg von 1899, die chinesischen Ereignisse des Jahres 1900, sondern auch das russische Nietzscheanertum und die soziale und religiöse Lehre Tolstojs.<sup>928</sup> Der Abschluß der Arbeit an diesem Band der DGA bedeutete für Müller gleichzeitig den Abschluß seiner mehr als dreißigjährigen Arbeit an der Herausgabe Solov'evs. Müller schildert noch einmal die Situation, bei der ja klar ist, daß die drei Herausgeber (Szylkarski, Lettenbauer und er) die verschiedenen Bände in eigener Verantwortung bearbeitet haben, und das auch nach verschiedenen editorischen Prinzipien. So liegen „die Schwerpunkte der herausgeberischen Arbeit bei den verschiedenen Bänden manchmal auf verschiedenem Gebiet.“ Noch einmal wird darauf hingewiesen, was Szylkarski und Wewel unter „Gesamtausgabe“ verstanden haben, nämlich eine Ausgabe, „die alle Hauptwerke und eine repräsentative Auswahl der weniger wichtigen Werke“

---

<sup>926</sup> Müller, L.: Nachwort. - In: DGA, Achter Band, S. 611 - 621.

<sup>927</sup> Ebenda, S. 616.

<sup>928</sup> Ebenda, S. 617.

bietet.<sup>929</sup> Mit „weniger wichtigen Werken“ ist es aber nicht so leicht umzugehen. Denn Szykarski war der Meinung, daß die Literaturkritik Solov'evs für den westeuropäischen Leser, der mit der russischen Literatur nicht so gut vertraut ist, von geringerem Interesse sei als die anderen Schriften. Müller aber, wie Lettenbauer waren anderer Meinung, konnten aber den von Szykarski stammenden Gesamtplan der Ausgabe „nicht mehr wesentlich ändern.“ Und so schreibt Müller jetzt, daß noch ein weiterer Ergänzungsband zu der DGA, in dem diese Schriften und vor allem „Drei Reden zum Andenken Dostoevskijs“ in ihrem vollen Wortlaut veröffentlicht würden, wünschenswert sei.<sup>930</sup> Müller betont die Rolle der Verleger der DGA: des verstorbenen Erich Wewel, Robert Bauers und Eduard Niedernhubers. „Sie, aber auch die Subskribenten und alle Käufer und Leser, mußten bei dem langsamen Fortschreiten dieser Ausgabe manchmal die Hoffnung verlieren, sie überhaupt vollendet zu sehen.“ Die Herausgeber hoffen, daß die „Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solov'ev“ dazu beiträgt, die Wichtigkeit und Tiefe der Gedankenwelt des russischen „Philosophen und Theologen, des Publizisten und Kritikers, des Dichters und des Propheten Solov'ev, der im gesamten russischen Sprachraum so tief gewirkt hat und auch unter veränderten politischen, religiösen und kulturellen Verhältnissen noch immer tief wirkt, auch dem deutschsprachigen Leser zu vermitteln und Solov'evs Gedanken für unsere Gegenwart und Zukunft fruchtbar zu machen.“<sup>931</sup>

Mir bleibt nur zu sagen, daß die Peripetien der Vorbereitung und des Erscheinens der DGA, vor allem aber ihr hohes, solides wissenschaftliches Niveau, ihre Rolle bei der sich immer mehr verbreitenden Rezeption Solov'evs in Rußland und der Welt, noch nicht hoch genug geschätzt sind, und zu hoffen, daß diese Zusammenfassung der Geschichte der DGA vielleicht dazu beiträgt, das Interesse an dieser zweifellos wichtigen Erscheinung im intellektuellen Leben Deutschlands wieder zu wecken. Allerdings steht außer Zweifel, daß die deutsche Rezeption Solov'evs vor allem dieser Ausgabe zu verdanken hat, daß V.Solov'ev wissenschaftlich jetzt auf Deutsch zugänglich ist. Auch für die russischen Ausgaben der Perestrojka-Zeit ist die DGA (vor allem was die Anmerkungen betrifft) kaum zu überschätzen. Sie kann natürlich

---

<sup>929</sup> Müller, Nachwort. - In: DGA, Achter Band, S. 619.

<sup>930</sup> Ebenda, S. 620.

<sup>931</sup> Ebenda, S. 621.

auch für die sich jetzt in Vorbereitung befindende russische Gesamtausgabe Solov'evs benutzt werden.

1988 wollte Gerhard Adler dem Leser zu verstehen geben, daß die Situation der Wahrnehmung der Geistesgeschichte Rußlands in Deutschland doch nicht hoffnungslos ist. Die Bücher von W.Goerdts „Russische Philosophie“ und H.Dahms „Grundzüge des russischen Denkens“ „sollten eigentlich schon in den Schulbibliotheken stehen <...>. Schließlich ist daran zu erinnern, daß wir schon seit geraumer Zeit eine achtbändige Ausgabe der Werke von Wladimir Solowjew <...> in deutscher Sprache vorliegen haben.“ Diese Ausgabe wird hoffentlich auch weiter der „Kenntnisnahme“ der russischen Geisteswelt dienen, die sicherlich „so viel wert wie politische Absichtserklärungen“ ist.<sup>932</sup> Noch früher, 1982, machte der Publizist Gerd-Klaus Kaltenbrunner die DGA einem breiteren Leserkreis bekannt, indem er in der „Frankfurter Allgemeine Zeitung“ einen Artikel über Solov'ev und die Ausgabe seiner Werke in Deutschland veröffentlichte.<sup>933</sup> Kaltenbrunner hatte eine sehr schwere Aufgabe vor sich: den dem breiten Publikum praktisch unbekanntem Denker präsent und aktuell zu machen. Deshalb ist es ihm sehr wichtig, „einige Punkte hervorzuheben, welche das Interesse des heutigen Lesers - und vor allem des deutschen - im besonderen Maße zu erregen geeignet sind“, auch wenn nicht alle dieser „Punkte“ der Wirklichkeit entsprechen. Dazu zählt Kaltenbrunner die Tatsache, daß der „bedeutendste slawische Denker“ von der Philosophie des deutschen Idealismus und insbesondere Schellings beeinflusst wurde, daß Solov'ev „bedeutsam als Mystiker“ war, daß er mit seinen Sophia-Spekulationen zu den „frühesten Vorläufern der sich heute in Westeuropa wie Nordamerika regenden „feministischen Theologie““ gehört und sich „mit Nachdruck gegen ein einseitig männlich-herrisches, ein rein patriarchalisches Gottesbild gewandt“ hat. Ein neues Licht fällt, so Kaltenbrunner, auf Solov'evs ökumenische Bestrebungen angesichts des Umstandes, daß seit 1978 an der Spitze der katholischen Kirche ein Papst steht, „der sowohl Slawe als auch Philosoph ist.“ „Hervorragend übersetzt und kommentiert, versehen mit sorgfältigen Namen- und Begriffsregistern, Einleitungen

---

<sup>932</sup> Adler, Gerhard: Die erste Gabe, die vornehmste und kostbare Gabe der russischen Christenheit. - In: Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel, 23, 22 März 1988, S. 1048.

<sup>933</sup> Kaltenbrunner, Gerd-Klaus: Mystiker, Ketzler, Philosoph und Prophet. Wladimir Solowjews Werke in einer deutschen Gesamtausgabe. - In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 93, 22.4.1982.

und Erläuterungen“, bietet die DGA dem „interessierten deutschen Leser“ die Gelegenheit, „Solowjew zu enträtseln.“<sup>934</sup>

---

<sup>934</sup> Kaltenbrunner: Mystiker, Ketzer, Philosoph und Prophet.

## 4.6 Solov'ev und europäische Philosophen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts

Zwischen 1966 und 1973 wurden in Deutschland drei Solov'ev-Werke von sehr verschiedener Qualität, Einstellung, Stimmung veröffentlicht, die aber mindestens eines gemeinsam haben: Jedes von ihnen ist dem Vergleich Solov'evs mit verschiedenen Denkern, bzw. intellektuellen Richtungen Rußlands und des Westens gewidmet.<sup>935</sup>

### 4.6.1 K. Truhlar: *Solov'ev und Teilhard de Chardin*

Eines dieser Bücher, nämlich das von K.V. Truhlar, steht etwas abseits. Das ist ein interessantes Phänomen, das sich in der deutschen Rezeption Solov'evs noch ein paar Mal wiederholt, wenn die Bücher sozusagen nicht zum „richtigen Zeitpunkt“ erscheinen. So ist es durchaus vorstellbar, daß das Buch von Truhlar irgendwann in der Mitte der zwanziger Jahre erschienen wäre, so ähnlich ist die Tonart und die Sprache den Werken dieser Zeit. Andererseits könnte dann einer der „Helden“ dieses Buches, Teilhard de Chardin (1881 - 1955) noch nicht richtig „einbezogen“ werden.<sup>936</sup>

---

<sup>935</sup> Truhlar, Karl: Teilhard und Solowjew. Dichtung und religiöse Erfahrung. - München, Freiburg: Karl Alber 1966. Dasselbe. span: Madrid 1966. Rez.: Castex, M.N., in: Stromata 22 (1966) S. 200 - 201.; Matos, M., in: Pensamiento 24 (1968) S. 404 - 405.; Marinez Ruiz, B., in: Verdad y vida 29 (1971) S. 511 - 513.; Dahm, Helmut: Vladimir Solov'ev und Max Scheler. Ein Vergleich der Phänomenologie im Versuch einer vergleichender Interpretation. - München und Salzburg: Anton Pustet 1971. Rez: Una, O., in: Ciudad de Dios 185 (1972), S. 400 - 401.; Mc Nally, P., in: Studies in Soviet Thought 13 (1973) S. 129 - 130.; Navikkas, J.L., in: Studies in Soviet Thought 17 (1977) S. 253 - 257.; Sternkopf, Joachim: Sergej und Vladimir Solov'ev. Eine Analyse ihrer geschichtstheoretischen und geschichtsphilosophischen Anschauungen. Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität zu Tübingen. - München: Sagner 1973. (= Slavistische Beiträge herausgegeben von H. Birnbaum und J. Holthusen. Redaktion: P. Rehder. Band 71.).

<sup>936</sup> Der bei Clermont-Ferrand in Frankreich geborene und im New York gestorbene französische Philosoph, Anthropologe und Paläontologe Marie-Joseph Pierre Teilhard de Chardin war als Jesuit und Naturforscher darum bemüht, die Ergebnisse der Evolutionstheorie seit Darwin mit dem Christentum in Einklang zu bringen. Die Grundlage seines Versuchs war die Überzeugung, daß die Materie, um Geist in Gestalt des Selbstbewußtseins hervorbringen zu können, „nicht bloß die tote Materie sein kann, für die sie aufgrund einer mechanistischen Naturauffassung gehalten wird“. Die Materie müsse „beseelt“ sein und im Bewußtsein des Menschen ihrer selbst bewußt zu werden. Auf dieser Etappe der Evolution, des qualitativen Sprungs von der Biosphäre zur Noosphäre, werde der Mensch zum Träger einer weiteren Entwicklung, einer teleologischen Entwicklung aller menschlichen Kulturen zu einer Weltkultur. Die Lehre Teilhards wurde von der katholischen Kirche abgelehnt, hat aber in der „New-Age“ Bewegung eine Rezeption gefunden. Vgl.: Gabriel, Gottfried: Teilhard de Chardin. - In: Mittelstraß, Jürgen u.a. (Hrsg.): Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Band 4. - Stuttgart, Weimar: Verlag J.B. Metzler 1997, S. 224 - 225. Es liegt eine

Die Untersuchung Truhlers geht von der Tatsache aus, daß „Teilhard Dichter und ein religiös Erfahrender“ war. Der Autor versucht zu zeigen, wie diese beiden Faktoren „das Sprechen Teilhards mitbestimmten“, im „stetigen Hinblick auf einen anderen Denker, der ebenso Dichter und ein religiös Erfahrender war und ursprünglich wie Teilhard ein Paläontologe“, im Hinblick auf Vladimir Solov'ev.<sup>937</sup> Im Zentrum der Untersuchung sollte der Begriff der „religiösen Erfahrung“ stehen, wobei der Autor zeigen wollte, wie ähnlich die Erfahrung des Absoluten bei Solov'ev und Teilhard strukturiert ist und wie „dieses Absolute in beiden Christus ist.“ Weiter wurde das „Zentralproblem“ beider, das Thema des Weltprozesses unter der Beeinflussung der religiösen Erfahrung angesprochen. Truhler bezog sich auf die „Erfahrungssprache“ der Philosophen, die das „Geöffnet-Sein auf das Absolute“ kennzeichne. Dem Autor war es wichtig zu zeigen, „wie weitgehend Solowjew eine Vorwegnahme Teilhards ist.“<sup>938</sup> Das Buch enthält keinen wissenschaftlichen Apparat und ist eher ein oft nicht unsympathisches Zeugnis der Liebe seines Autors zu dem russischen und dem französischen Denker.

#### 4.6.2 H.Dahm: *Solov'ev und Max Scheler*

Einen ganz anderen, nämlich streng wissenschaftlichen Ausgangspunkt haben die Werke von Helmut Dahm und Joachim Sternkopf. Beide Bücher signalisieren das Auftreten einer neuen Generation der Solov'ev-Forscher; sie präsentierten, jeder nach seiner Art, die Tendenzen, die in der „westlichen“ Rezeption Solov'evs bis heute dominieren. Es handelt sich vor allem um die rein philosophische, bzw. die ideologisch-philosophische Seite des Interesses an russischen Philosophen, und um Versuche, Solov'ev im Kontext des modernen philosophischen Denkens zu betrachten - die Tendenz, die im letzten Kapitel dieser Arbeit ausführlicher besprochen wird. Die Arbeiten von Dahm und Sternkopf sind auch thematisch eng miteinander verbunden. Der Dialog zwischen der Philosophie Solov'evs und der Phänomenologie Max Schelers (1874 - 1928), in der Arbeit von Dahm „energisch

---

deutsche Ausgabe der Werke Teilhards vor: Teilhard de Chardin, Pierre: Werke. Bd. I - X. - Olten, Freiburg 1962 - 1972. Zum Leben und Werk von Teilhard s. auch: Schiwy, G.: Teilhard de Chardin. Sein Leben und seine Zeit. Bd. I, II. - München 1981.; Schmitz-Moormann, K.: Teilhard de Chardin in der Diskussion. - Darmstadt 1986.

<sup>937</sup> Truhler, Teilhard und Solov'ev, S. 7.

<sup>938</sup> Ebenda, S. 9 - 10.

aufgenommen“, wird von Sternkopf, der die philosophischen Konstruktionen des Vaters und Sohnes Solov'ev mit denen von Nicolai Hartmann (1882 - 1950) vergleicht, „konsequent weitergeführt“.<sup>939</sup> Nun gibt es auch wesentliche Unterschiede, die nicht zuletzt die Grundlagen der Wahrnehmung Solov'evs von beiden Forschern betreffen.

H.Dahm (geb.1925) setzt sich mit der Habilitationsschrift Ludolf Müllers auseinander. Er ist der Meinung, daß dem Autor des Buches „Solovjev und der Protestantismus“ ein „entscheidender Gesichtspunkt im Ansatz des Denkers entgangen“ sei, da Müller „die Evidenz, daß überhaupt etwas ist und nicht lieber nichts, von Schelling her schauend auch Solov'evs Erkenntnistheorie fundieren läßt.“ Dahm bezieht sich auf den Hinweis Kurt Leeses, der der Meinung war, daß „Scheler <...> als Theologe ein Schelling revidivus“ sei, und meint, daß der Inhalt des Schellingschen Ansatzes, was die Frage „warum überhaupt etwas ist, warum nicht nichts ist“ betrifft, eher auf Scheler als auf Solov'ev „ausstrahlt“: „Zwar macht Müller für die Erkenntnistheorie, die negative Theologie und die Schöpfungslehre bei Solov'ev und Schelling überraschende Kongruenzen sichtbar. Aber damit ist noch nicht viel gesagt. Denn die Anzeige einer völligen Deckung des Solov'evschen Außenweltproblems mit Schellings „metaphysischen Empirismus“ hat zur Folge, daß sowohl die „Phänomenologie“ der „Theoretischen Philosophie“ als auch das fundamentale Axiom der Aktmetaphysik <...> für einen denkmethologischen Vergleich mit anderen philosophischen Weltmodellen nicht mehr in Frage kommen. Unter diesen beiden Aspekten treten jedoch, wie wir in der Erkenntnistheorie nachweisen werden, Solov'ev und Scheler in ein enges Verwandtschaftsverhältnis miteinander.“<sup>940</sup> Dahm war der erste, der darauf hingewiesen hat, daß in Deutschland eine Analyse „der Phänomenologie Solov'evs“ fehlte, und sich auf die angelsächsische Tradition der Wahrnehmung Solov'evs bezog, was ein Novum der Nachkriegszeit war (Dahm bezieht sich z.B. auf den Artikel von J.Louis Shein „V.S.Solov'evs Epistemology: A Re-examination“).<sup>941</sup> Helmut Dahm möchte mit seiner Arbeitsweise eine „streng philosophische Erklärung“, die Solov'ev dem Problem der „Existenz Gottes“, als dem „wahrhaft Seienden“ gab, ans Licht

---

<sup>939</sup> Müller, Ludolf: Geleitwort. - In: Sternkopf, Sergej und Vladimir Solov'ev, S. X.

<sup>940</sup> Dahm, Vladimir Solov'ev und Max Scheler, S. 26 - 27.

<sup>941</sup> Shein, Louis J.: V.S.Solov'ev's Epistemology. A Re-examination. - In: Canadian Slavic Studies. 4 (1970), S. 1 - 16.



bringen.<sup>942</sup> Das tut er im ständigen Vergleich der Ideen Solov'evs mit denen von Scheler. Dabei ist Dahm die spätere Arbeit Solov'evs, seine „Theoretische Philosophie“ (1897 - 1899), die „das terminologische Versäumnis der Frühschriften mit einer klaren begrifflichen Differenzierung nachholt“, besonders wichtig. In den Worten Schelers: „Wir müssen also einsehen, daß der adäquateste Gottesbesitz, die maximalste Teilnahme unseres Seins an seinem Sein, erst durch die widerstreitlose und widerspruchslose Zusammenschau des religiösen Gottes und des metaphysischen „Weltgrundes“ erzielt werden kann“, - sieht Dahm den „vollen und ganzen, universalistischen Sinn der philosophischen Idee, insofern sie als „ganzheitliches System des Wissens“ (Solov'ev) oder als spannungskonforme Einheit von Religion und Metaphysik (Scheler) dargestellt wird.“<sup>943</sup> Unter diesem Blickwinkel wird die systematische Philosophie, Ethik, Geschichtsphilosophie beider Denker betrachtet.

Bei Dahm finden sich Verweisungen sowohl auf die „fiktiven“ als auch auf die „tatsächlichen“ „Solov'ev-Berührungen“ im Werk Schelers. Es gilt hier vorerst, die wichtigsten Stationen des Lebens und Schaffens von Max Scheler zu skizzieren. Der 1874 in München geborene Sohn eines fränkischen Protestanten und einer Jüdin wandte sich in seinem Studium der Philosophie und Soziologie zu, die er unter anderem bei Wilhelm Dilthey und Georg Simmel betrieb. Der Promotion und Habilitation folgten Jahre Jenaer, Münchener und Göttinger Dozenturen. Nach einer Zeit der Abkehr fand Scheler 1916 zur katholischen Kirche zurück und hat in der Folgezeit einen „Neuaufbruch katholischen Denkens, vor allem in der Religionsphilosophie, entscheidend mitgeprägt“.<sup>944</sup> Nach 1922 hat Scheler seine christlichen Positionen aufgegeben. Nach einer kurzfristigen Arbeit im Auftrag des Deutschen Außenministeriums in Genf und im Haag war Scheler in Köln als Direktor des Instituts für Sozialwissenschaften und als Professor für Philosophie an der Universität tätig. 1928 ist er in Frankfurt am Main gestorben. In seinem Hauptwerk „Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik“ (Halle 1913/1916) legt Scheler seine Lehre, die Wertethik, vor. Scheler sucht eine objektive Wertrangordnung aufzuweisen, indem er ihre Schichtung skizziert: vom

---

<sup>942</sup> Dahm, Vladimir Solov'ev und Max Scheler, S. 63 - 64.

<sup>943</sup> Ebenda, S. 84, 111.

<sup>944</sup> Scherer, Georg: Max Scheler. - In: Müller, Gerhard u.a. (Hrsg.): Theologische Realenzyklopädie. Band XXX. - Berlin, New York: Walter de Gruyter 1999, S. 87.

Angenehmen und Unangenehmen über die Nützlichkeitswerte bis hin zu den personal-geistigen und heiligen Werten. Das Individuum, die Person sei der Wertträger. An oberster Stelle stehe das Gefühl der Liebe. Dieses Gefühl lasse die Person zu Gott streben.<sup>945</sup> Scheler erweiterte die Wirksamkeit der phänomenologischen Methode der Wesensschau auf außerphilosophische Bereiche: „Sie besteht in einer geistigen Abhebung des Phänomens von den voluntativen Strebungen und begründet ein „Wesenswissen“, das zwischen dem alltagsverhafteten „Herrschaftswissen“ und dem metaphysischen „Erlösungswissen“ steht.“<sup>946</sup> Seine Untersuchungen der Frage nach dem Wesen des Menschen machten Scheler zu einem der Begründer der philosophischen Anthropologie (am meisten bekannt und gelesen ist hier das Spätwerk Schelers „Die Stellung des Menschen im Kosmos“(1928)).<sup>947</sup> In den zwanziger Jahren fand Scheler Kontakte zur russischen philosophischen Emigration: So konnte er, wie Stefan Reichelt berichtet, zu einer Gastvorlesung in der 1922 in Berlin eröffneten Religiös-Philosophischen Akademie gewonnen werden, bei der auch sein damaliger Assistent, Paul Tillich, anwesend war.<sup>948</sup>

Helmut Dahm stellt in seinem Buch eine Liste der „knapp skizzierten Gedanken“ Schelers dar, die von Solov’ev inspiriert wurden. Es werden vor allem folgende Werke Schelers erwähnt: „Vom Umsturz der Werte“, „Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg“, „Der Mensch im Zeitalter des Ausgleichs“. <sup>949</sup> Die Arbeit über Solov’ev und Scheler ist voll von Hypothesen und Rekonstruktionen. Helmut Dahm muß gestehen, daß Scheler den „eigentlichen Begründer der russischen Philosophie im systematischen Verständnis praktisch nicht gekannt hat. Die bescheidene Zahl von ganzen sechs Sätzen, in denen Solov’ev ausdrücklich erwähnt wird, bietet dafür

---

<sup>945</sup> Vgl.: Blasche, Siegfried: Max Scheler. - In: Mittelstraß, Jürgen u.a. (Hrsg.): Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Band 3. - Stuttgart, Weimar: Verlag J.B.Metzler 1995, S. 690.; Zum Thema „Wertethik Schelers“ s. auch: Drexler, Hans: Begegnungen mit der Wertethik. - Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1978, S. 4 - 27.

<sup>946</sup> Blasche, Scheler, S. 690.

<sup>947</sup> Zur Anthropologie Schelers s.: Alemann, Heine von: Helmut Plessner, Max Scheler und die Entstehung der Philosophischen Anthropologie in Köln: Eine Skizze. - In: Orth, Ernst Wolfgang., Pfäfferott, Gerhard (Hrsg.): Studien zur Philosophie von Max Scheler. Internationales Max-Scheler-Colloquium „Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs“. Universität zu Köln 1993, S. 10 - 34. (= Phänomenologische Forschungen. Band 28/29.). In den 90-er Jahren wurde Scheler im postsowjetischen Rußland wieder „erfunden“. 1994 ist ein Sammelband seiner Werke in russischer Übersetzung erschienen, ihm werden immer öfter Artikel gewidmet. Vgl.: Šeler, Maks: Izbrannye proizvedenija. - Moskva 1994.; Černaja, L.A.: „Novaja filosofskaja antropologija“ Maksa Šelera i istorija kul’tury. - In: Voprosy filosofii (1999) 7, S. 127 - 139.

<sup>948</sup> Reichelt, Nikolaj A.Berdjaev in Deutschland, S. 28, 128.

<sup>949</sup> Dahm, Vladimir Solov’ev und Max Scheler, S. 308.

eine hinreichende Gewähr <...>“ Die Situation ist für Dahm sozusagen zwischen zwei Briefen „gespalten“. Die Witwe Schelers schrieb ihm 1952, indem sie auf seine Frage „nach den Daten realer Beeinflussung Schelers durch Solov’ev“ antwortete, sie vermöge dem Autor „keine verbindliche Antwort zu geben“. „Die Beschäftigung mit Solowjews Werk ist wahrscheinlich in den letzten Jahren des ersten Weltkrieges erfolgt - ich erinnere mich nur, daß kurz nach dem Kriege mein Mann ein Referat über Solowjew in einem philosophischen bzw. soziologischen Seminar anregte. Von Solowjews Schriften befindet sich nichts mehr in meiner durch die Kriegereignisse sehr reduzierten Bibliothek <...>“ Andererseits schrieb an Dahm der „hochgeachtete und verehrte Solov’ev-Interpret Bernhard Schultze“ 1951: „Zwar habe ich mich nicht mit Max Scheler beschäftigt; doch ist mir seit Jahren die Tatsache bekannt, daß er von Solov’ev her beeinflusst ist.“<sup>950</sup>

Man kann sagen, daß Dahm das Problem der Einflußnahme Solov’evs auf Scheler in dem Kontext des historischen Beitrages beider Denker zur Phänomenologie betrachtet.<sup>951</sup> Diesem Ziel dient auch die Fülle der „Parallelaussagen und Berührungspunkte“, die der Bestätigung des Verständnisses der Philosophie von Solov’ev und Scheler als einer „Aufgabe“, als „Lebensphilosophie“ dienen sollen.

Wie später auch Joachim Sternkopf, hat Helmut Dahm ein Kapitel der russischen und sowjetischen Philosophie gewidmet, dem, was er die „Revision eines sowjetischen Tabus“ nannte. Diesem Tabu lag, so Dahm, ein „schwerwiegender Irrtum“ von Friedrich Engels zugrunde, der mit seinem Gedanken, daß „die Frage nach dem Verhältnis des Denkens zum Sein, des Geistes zur Natur“ die „höchste Frage der gesamten Philosophie“ sei, in der marxistischen Philosophiegeschichte das Suchen nach dem Gegensatz zwischen „Idealismus“ und „Materialismus“ inspirierte. Engels kennzeichnete jedes philosophische System, das von der Ursprünglichkeit des Geistes gegenüber der Natur ausging, als idealistisch, und jedes System, das das Gegenteil behauptete, als materialistisch. „Da es innerhalb

---

<sup>950</sup> Dahm, Vladimir Solov’ev und Max Scheler, S. 311, 313 - 314.

<sup>951</sup> Diese Linie, nämlich die Anerkennung der Bedeutung beider Denker für die Geschichte der Phänomenologie, bildet meiner Ansicht nach den Kern der Untersuchung von Dahm. Das Problem der Rezeption der Gedanken Solov’evs von Max Scheler rekonstruiert Dahm als ein Historiker der Philosophie, ohne den Grad der Einflußnahme zu messen. Deshalb bin ich sowohl mit der These von N.Utkina nicht ganz einverstanden, daß das Werk von Dahm in erster Linie einen Beitrag Solov’evs zu der westlichen Phänomenologie preise, als auch mit der von V.Belenčikov, daß Dahm zu der Feststellung der Unabhängigkeit

des russischen Denkens - von wenigen Ausnahmen abgesehen - keine Ansätze zu einem kritischen Realismus gegeben hat, so ist die Alternative „Idealismus-Materialismus“ <...> hier weitgehend berechtigt. Genügt dies aber, um von einer eigenständigen russischen Philosophie zu sprechen, sei sie nun idealistisch oder materialistisch begründet und orientiert?<sup>952</sup> Dahm verneint diese Frage und stützt sich auf die Reflexionen der russischen Philosophiehistoriker. Andererseits sieht er in der Philosophie Vladimir Solov'evs, besonders des späten Solov'ev, die Vorwegnahme des „denkmethodischen Instrumentariums“ der deutschen Phänomenologie. Besonders wichtig ist für Dahm die Tatsache, daß die „Theoretische Philosophie“ Solov'evs zwei Jahre früher vorlag als Edmund Husserls „Logische Untersuchungen“ (1900 - 1901), auf die man traditionell den Ursprung der Phänomenologie zurückführt.<sup>953</sup> Dahm selbst stellt die Neuheit dieser Interpretation dar. Im Blickfeld dieser phänomenologischen Solov'ev-Interpretation erweist sich für Dahm auch das Urteil Ludolf Müllers als „unzutreffend“, daß es besonders für den deutschen Philosophen „die Frage /sei/, ob er nicht einfacher die Werke Schellings zur Hand nimmt, als sich von einem Russen dessen Gedanken referieren zu lassen.“ Allerdings scheint mir hier Dahm den Kontext der Aussage von Müller nicht zu berücksichtigen (s. das Kapitel über L.Müller, Abschnitt „Der späte Schelling und Solov'ev“).

Dahm polemisiert gegen die Thesen des „bürgerlichen“ Historikers des russischen Denkens, V.Zen'kovskij, der dem späten Solov'ev Pantheismus und anthropologischen Impersonalismus vorgeworfen hat. Er stimmt aber der Position des sowjetischen Philosophiehistorikers E.Ryškov zu, der wie K.Močul'skij meinte, die neue Lehre Solov'evs widerspreche seinem ganzen früheren philosophischen System.<sup>954</sup> So fand die alte hier schon angesprochene Diskussion über das Spätwerk Solov'evs bei Dahm ihre Fortsetzung, allerdings spielen jetzt die „Drei Gespräche“ keine Rolle mehr, das Akzent wird ganz bewußt auf die Rolle der „Theoretischen Philosophie“ verschoben. H.Dahm ist es wichtig, daß die spätere russische Philosophie diese prinzipielle Änderung im System Solov'evs außer Acht ließ und sich „alsbald wiederum eben jener slawophil-theosophischen

---

Schelers von Solov'ev neige. Vgl.: Utkina, Nina: Tema vseedinstva v filosofii Vl.Solov'eva. - In: Voprosy filosofii (1989) 6, S. 74.; Belenčikov, V.: V.S.Solov'ev i nemeckie ekspressionisty, S. 862.

<sup>952</sup> Dahm, Vladimir Solov'ev und Max Scheler, S. 331 - 333.

<sup>953</sup> Ebenda, S. 346.

<sup>954</sup> Ebenda, S. 348 - 349.

Alleinheitskonzeption“ zuwendete, „die Solov’ev in der phänomenologischen Schlußphase seines Denkens als gescheitert betrachtet hatte.“ Somit blieb die von Solov’ev gebotene Chance „zu einer kritisch-realistischen russischen Philosophie, die ihren Kriterien nach in der Lage gewesen wäre, sich von der Theologie unabhängig zu machen und ihren Anspruch auf Selbständigkeit methodisch überzeugend zu begründen, auch weiterhin ungenutzt, weil man sie nicht erkannte.“<sup>955</sup>

#### 4.6.3 *J.Sternkopf: Solov’ev und Nicolai Hartmann*

Meinte Helmut Dahm, daß über dem das russische Denken beherrschenden Gegensatz von Idealismus und Materialismus „der Schlagschatten des Giganten Vladimir Solov’ev“ unverkennbar gelegen habe, so machte Joachim Sternkopf (geb.1940) Solov’ev für manche Risse der negativen Entwicklung des russischen und sowjetischen Philosophie verantwortlich.

Seine Arbeit, die als Doktordissertation der Philosophischen Fakultät der Tübinger Universität 1970 vorgelegt wurde, besteht aus drei Ebenen: 1) Vergleich der geschichtsphilosophischen Ansichten des Vaters und Sohnes Solov’ev. 2) Vladimir Solov’ev durch die Brille Nicolai Hartmanns<sup>956</sup> gesehen. 3) Kritik der sowjetischen Philosophie. Im Zentrum stehen allerdings zwei Männer, „die beide in der Entwicklung der russischen Wissenschaft im 19.Jahrhundert <...> einen Höhepunkt

---

<sup>955</sup> Dahm, Vladimir Solov’ev und Max Scheler, S. 350.

<sup>956</sup> Nicolai Hartmann wurde 1882 in Riga geboren und ist 1950 in Göttingen gestorben. Er studierte zuerst Medizin in Dorpat, dann Philosophie und klassische Philologie in St.Petersburg und Marburg. Nach der Promotion und Habilitation hatte Hartmann Privatdozenturen und Professuren in Marburg, Köln, Berlin und Göttingen. Entstanden seine Frühschriften innerhalb der Marburger Schule des Neukantianismus, so geriet er etwa seit Mitte der 30-er Jahre zu einer „realistischen Ontologie“. Dabei ging es ihm um die Wiedergewinnung der Erkenntnis als dem Erfassen von Seiendem. Er untersuchte die Seinsschichten, und so wurde seine Lehre zu einer Kategorienlehre, wobei ihr ethischer Teil der phänomenologischen Wertethik von Scheler ähnlich war. Die Gottesfrage blieb für Hartmann „gnoseologisch unbeantwortbar, da phänomenologisch unzugänglich“. Zu seinen wichtigsten Werken gehören die „Ethik“ (1926), „Zur Grundlegung der Ontologie“ (1935), „Der Aufbau der realen Welt“ (1940). Vgl.: Buch, Alois J.: Nicolai Hartmann. - In: Kasper, Walter u.a. (Hrsg.): Lexikon für Theologie und Kirche. Vierter Band. - Freiburg, Basel, Rom, Wien: Herder 1995, S. 1201.; Wolters, Gereon: Nicolai Hartmann. - In: Mittelstraß, J. (Hrsg.): Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Band 2. - Mannheim, Wien, Zürich: B.I.-Wissenschaftsverlag 1991, S. 43 - 44. Zum Schaffen Hartmanns s. auch: Morgenstern, Martin: Nicolai Hartmann. Grundlinien einer wissenschaftlich orientierten Philosophie. - Tübingen und Basel: Francke Verlag 1992. (= Basler Studien zur Philosophie 2.); Renggli, Guido: Die Philosophie des objektiven Geistes bei Nicolai Hartmann mit Berücksichtigung Hegels.- Zürich: Juris Druck + Verlag Zürich 1973. (= Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde an der Philosophischen Fakultät der Universität Freiburg in der Schweiz.); Stallmach, Josef: Ansichten und Seinsverstehen. Neue Wege der Ontologie bei Nicolai Hartmann und Martin Heidegger. - Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann 1987. (= Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, Band 205).

darstellen und die noch dazu durch engste persönliche und geistige Bande miteinander verbunden waren<sup>957</sup>, der Historiker Sergej Michajlovič Solov'ev und sein Sohn, Vladimir Sergeevič Solov'ev.

Die Arbeit von Sternkopf beruht auf einer zentralen These: Das Werk des Vaters hatte ein mächtiges philosophisches Fundament und wenn der Philosoph Solov'ev ein „grandioses historiosophisches System schafft“, so sind doch „Impuls und Richtung <...> vom Verfasser der „Geschichte Rußlands“ ausgegangen.“ Sternkopf konzentriert sich fast ausschließlich auf die philosophische Seite des Problems, vor allem, weil bei dem Sohn die „größere begriffliche Allgemeinheit“ vorliegt. Das ist um so wichtiger, als einer der wichtigsten Vorgänger Sternkopfs in der Untersuchung Solov'evscher Geschichtsphilosophie, G.Sacke, sich vor allem auf die „Besonderheiten des persönlichen Ethos“ des Historikers und Philosophen bezog.<sup>958</sup>

Sternkopf betont immer wieder die Dominanz des „sittlichen Elementes“ in der Weltanschauung von Vladimir Solov'ev, was einerseits die Charakteristik Sackes „<...> ein leidenschaftlicher Kämpfer für die ihm heilige Sache“ zutreffend macht, andererseits den Autor zwingt, die Schärfe der Kritik, die N.Hartmann „gegen den Solov'ev gerade hier sehr kongenialen Novalis richtete“, als „naheliegend“ anzuerkennen: „Sein Wissenswollen hat etwas Wollüstiges; <...> Es fehlt ihm ganz die Bescheidenheit des philosophischen Wissens um das Nichtwissen. Er, der sittlich Reine und künstlerisch Zartfühlende, ist gedanklich ausschweifend bis zum Grotesken.“<sup>959</sup> Bei dem Vater findet Sternkopf hingegen die streng wissenschaftliche Hinwendung an die Individualität des „geschichtlichen Geschehens“ und das Streben, das göttliche Absolute an der geschichtlichen Wirklichkeit verifizieren zu lassen. Beim Sohn gehe die Individualität verloren, man könne sie nur als „unvollkommene Ausprägung des Absoluten“ anerkennen.<sup>960</sup> Andererseits, meint Sternkopf, verfälscht die sowjetische Kritik an S.M.Solov'ev das Bild des Historikers, indem sie zu Ergebnissen kommt, bei denen es „fast zweifelhaft erscheint, ob auf dem Boden der Geschichtswissenschaft neben dem praktischen Interesse noch ein theoretisches <...> aufkommen kann.“ In der Betrachtung N.Rubinštejns, nach der hinter dem „formalen Objektivismus“ der „Theorie der reinen Wissenschaft“

---

<sup>957</sup> Müller, L.: Geleitwort. - In: Sternkopf, Sergej und Vladimir Solov'ev, S. IX.

<sup>958</sup> Sternkopf, Sergej und Vladimir Solov'ev, S. XIX - XXI.

<sup>959</sup> Ebenda, S. 16 - 17.

<sup>960</sup> Ebenda, S. 27, 33.

S.M.Solov'evs nur „allzugern ihre praktischen Interessen“ verborgen bleiben, sieht Sternkopf den „alten Belinskijschen Unsinn“ stecken, „wonach die Objektivität des wissenschaftlichen Gedankens angeblich nur der Verschleierung einer ungerechten Wirklichkeit“ diene.<sup>961</sup> Sternkopf ist aber wichtig, daß Rubinštejn doch zu dem Schluß kam, der „bürgerliche Historiker“ sei zu einer Position gelangt, die es erlaube, das „schöpferische Prinzip in enger Verbindung <...> von Wissenschaft und Leben“ zu sehen. Leider muß man zugeben, daß man in dem Kapitel über die sowjetische Historiographie mehr Zitate aus den Werken Hartmanns als aus denen der sowjetischen Wissenschaftler finden kann: Das ist ein Zeichen dafür, daß J.Sternkopf in seiner Arbeit viel zu viel rekonstruieren und konstruieren mußte, um seinen lebensphilosophischen Ausgangspunkt durchsetzen zu können. Es entstand eine Art unklare Paradoxie - Sternkopf läßt die sowjetische Historiographie die Rolle eines Lackmuspapiers spielen, das für die Kritiker des Vaters mit Hilfe vom Sohn einen Ausweg frei läßt: „Ist die Kritik am Vater Solov'ev auch vornehmlich vom Materialismus her bestimmt, so wäre es dennoch falsch, daraus den Schluß zu ziehen, die Kategorien des Körperlich-Materiellen spielten ganz allgemein eine dominierende Rolle. In dieser Hinsicht ist das Beispiel des Sohnes sehr lehrreich, der in seiner Kritik des Sozialismus und Materialismus wiederholt auf den wenig erhebenden Aspekt verweist, der sich mit der Übertragung von Kategorien des dinglich-materiellen Seins auf die Sphäre menschlichen Wollens und Handelns ergibt, und damit prompt bei sowjetischen Beurteilern eine Distanzierung vom bloß „ökonomischen Materialismus“ erreicht.“<sup>962</sup>

Als nächsten „Stein des Anstoßes“ für Vladimir Solov'ev betrachtet Sternkopf den Teleologismus seiner Geschichtsanschauung. Dieser Teleologismus sei eine natürliche Folge der von ihm „stillschweigend vorgenommenen Objektivierung des höchsten Prinzips.“ Die Weltanschauung des Vaters sei hingegen pluralistisch: „Die Absage an jede teleologische Geschichtsperspektive gibt ihm die Möglichkeit, sich dem geschichtlichen Geschehen in seiner ganzen Breite zuzuwenden.“<sup>963</sup> Und dann noch schärfer: „Ist das Vorgehen des Sohnes durch ein spekulatives Interesse gekennzeichnet, das mit einer eindeutigen Überwertung des Generellen einhergeht, so ist es für den Vater bezeichnend, an den empirischen Gegebenheiten

---

<sup>961</sup> Sternkopf, Sergej und Vladimir Solov'ev, S. 123 - 124.

<sup>962</sup> Ebenda, S. 132 - 133.

<sup>963</sup> Ebenda, S. 183 - 184.

festzuhalten und allein auf der Grundlage der Relation von Individuum und Ganzem eine Lösung zu suchen.<sup>964</sup> Was Sternkopf dabei praktisch nicht berücksichtigt, ist die Zugehörigkeit des Vaters und des Sohnes zu den verschiedenen „Zünften“. Ein Leser der Monographie Sternkopfs, der mit der Materie nicht ganz vertraut ist, könnte leicht den Eindruck gewinnen, beide Männer, die denselben philosophischen „Beruf“ hatten, würden an verschiedenen Teilen ihrer Weltanschauung gemessen, wobei einer von ihnen, nämlich der jüngere, eine „offenkundige Disproportion in der Geschichtsbetrachtung“ präsentiert und somit auch die Schwäche seiner Ausgangsposition, in der „die ethische Notwendigkeit zum Totalaspekt erhoben, die Frage der ontologischen Möglichkeit aber schlechterdings übergegangen war.“<sup>965</sup> Ludolf Müller, der der Hauptberichterstatter bei der Dissertation Stellkopfs war, schrieb in seinem Vorwort über den „postumen“ Charakter des Streits zwischen Vater und Sohn, „der zu Lebzeiten der beiden und auch nach dem Tode des Vaters weder von der einen noch von der anderen Seite je geführt worden ist“.<sup>966</sup> Das ist unbedingt zu berücksichtigen, wichtig ist aber noch eines: Das Thema „Vater und Sohn“ ist ein klassisches Beispiel für die hochinteressante intellektuelle Situation im Rußland der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Es handelt sich um die gegenseitige Wahrnehmung der russischen Historiographie und Philosophie, ein Thema, das in der Arbeit von Boldyr' und Belkin „Russkaja istoriosofija ot Čaadaeva do VI.Solov'eva“<sup>967</sup> angesprochen wurde. In der Diplomarbeit haben wir gezeigt, daß schon die frühen Slawophilen ein hierarchisches System aufgebaut hatten, dessen Spitze die „philosophische Geschichte“ war, während die „pragmatische“ Geschichte sich nur am Fuße dieses Berges befand. Etwas verallgemeinernd könnte man sagen, daß Vladimir Solov'ev auch Anhänger dieser Position war. Auf der anderen Seite war ihm wie eigentlich auch seinem Vater die für die christliche Weltanschauung charakteristische Idee von der Verbindung des Historischen und des Sittlichen eigen. Ziemlich kritisch gegenüber den geschichtsphilosophischen Ansichten der russischen Denker standen die Berufshistoriker, die, wie V.O.Ključevskij (1841 - 1911), den Eklektizismus und die Antiwissenschaftlichkeit der Philosophen kritisierten. Am wichtigsten aber war für uns, daß die

---

<sup>964</sup> Sternkopf, Sergej und Vladimir Solov'ev, S. 241.

<sup>965</sup> Ebenda, S. 398.

<sup>966</sup> Müller, Geleitwort, S. X.

<sup>967</sup> Belkin, D., Boldyr', S.: Russkaja istoriosofija ot Čaadaeva do VI.Solov'eva. - Dnepropetrovsk 1993. (Diplomarbeit, Maschinenschrift.)



Historiographie und Historiosophie zwei autonome, im Verhältnis zueinander hermetische Systeme waren, die jedes auf seine Art über einen ähnlichen Themenkomplex reflektierten. Deshalb finde ich die These Sternkopfs, daß „alle Versuche, /Vladimir - D.B./ Solov'evs philosophisches Anliegen als Ausdruck bestimmter zeitgeschichtlicher Verhältnisse abzustempeln <...> verfehlt sind“, nicht ganz korrekt, obwohl der zweite Teil dieses Satzes: „<...> denn der Philosophie geht es immer um das Prinzipielle, um Voraussetzungen und Grundlagen, die niemals nur von epochaler Relevanz sind“, für mich weniger fraglich ist.<sup>968</sup>

Für Sternkopf fällt V. Solov'ev oft aus seiner philosophischen „Rolle“. So kann man die kurze Passage über das Thema „Schelling und Solov'ev“ verstehen. Der Dualismus von Gut und Böse, den Schelling in seiner „Philosophie der Freiheit“ behandelt, spielt auch für Solov'ev eine entscheidende Rolle. Schelling aber war überzeugt, „daß sich ein dunkler Grund im Licht verklären läßt, der nachträgliche Sieg des Guten über ein gleich ursprüngliches Böses aber ein geradezu unmögliches Unternehmen darstellt. Solov'ev glaubt allerdings, diese wichtige Nuance übergehen zu können, und erweist sich damit selbst den schlechtesten Dienst. Die religiöse Tradition, insbesondere die Gnosis und die Kirchenväter, haben für ihn eine größere Verbindlichkeit als ein philosophisches System, das wohl aus religiöser Spekulationen hervorstübe, aber nicht durchweg in deren Grenzen verbleibt.“<sup>969</sup> So können die von L.Müller mit „entscheidender Vertiefung“ analysierten Wandlungen der eschatologischen Geschichtsanschauungen Solov'evs nur eines anzeigen: die „Vernachlässigung der Seinsfrage“ des russischen Denkers und den „Absolutheitsanspruch des ethisch-praktischen Prinzips“ von ihm.<sup>970</sup>

Joachim Sternkopf stellt in seinem Buch eine neue Fassung des alten Themas der „Enttäuschung“ des späten Solov'ev und seiner „apokalyptischen Visionen“ dar. Indem Solov'ev „auf ziemlich monströse Weise mit dem Gesetz dieser Welt bricht“, zeigt er, so Sternkopf, „daß sein Versuch, die praktische Vernunft mit der theoretischen zu identifizieren, gescheitert ist, daß das sittliche Gute - in seiner Fassung - die Welt nicht durchdrungen hat <...>“<sup>971</sup> Und hier taucht bei Sternkopf das alte „Masaryksche Motiv“ des „Nihilismus“ Solov'evs auf. Der Autor referiert das

---

<sup>968</sup> Sternkopf, Sergej und Vladimir Solov'ev, S. 580.

<sup>969</sup> Ebenda, S. 487 - 488.

<sup>970</sup> Ebenda, S. 503, 506.

<sup>971</sup> Ebenda, S. 506 - 507.

Verständnis des Nihilismus von D.Čiževskij, N.Berdjaev und S.Frank und schreibt, daß keiner von ihnen Solov'ev dieser Richtung zuordnen wollte. Auch für Sternkopf entwickelte sich Solov'ev nicht zum Nihilismus, sondern eher zum Skeptizismus. „Die erkenntnistheoretische Skepsis, ja der Agnostizismus, in den er am Ende seines Lebens verfällt, ist an sich nichts Exzeptionelles, sondern nur die auffallendste Seite ein und desselben Phänomens - des Nihilismus nach der theoretischen Seite hin.“ Deshalb war für Solov'ev in den letzten Jahren seines Lebens die Frage „Was sollen wir tun?“ gar nicht so wichtig wie die Frage „Was dürfen wir hoffen?“<sup>972</sup>

Es ist am Ende ziemlich schwer zu sagen, was den eigentlichen Gegenstand der Arbeit von Sternkopf ausmacht. Schließlich verschwindet der Vater ganz aus der Arbeit und es bleibt nur das, was für mich das Leitmotiv der umfangreichen (fast 700 Seiten starken) Monographie ist: Die scharfe Kritik, ja die Ablehnung V.Solov'evs „mit Hilfe“ N.Hartmanns. Und es ist nicht verwunderlich, daß J.Sternkopf zum Schluß das Buch von T.Gornštejn über N.Hartmann analysiert<sup>973</sup> und schreibt, daß hier ein „perspektivischer Sinn“ zu erkennen sei und daß man am Beispiel dieses Buches erkennen könne, „daß die Sowjetphilosophie gar nicht so weit von dem Tychismus entfernt ist, wie er bei Solov'ev zum Ausdruck kommt.“<sup>974</sup>

---

<sup>972</sup> Sternkopf, Sergej und Vladimir Solov'ev, S. 516 - 518.

<sup>973</sup> Vgl.: Gornštejn, Tat'jana: Filosofija Nikolaja Gartmana. (Kritičeskij analiz osnovnych problem ontologii). - Leningrad: Nauka 1969.

<sup>974</sup> Sternkopf, Sergej und Vladimir Solov'ev, S. 644.

## 4.7 Armin Knigge: Solov'ev in der Geschichte des russischen Symbolismus

Am Anfang der 1970-er Jahre, einer Zeit der intensiven deutschen Beschäftigung mit Leben und Werk Solov'evs, wurde eine solide slawistische Stimme laut. Sie gehörte dem damals 33-jährigen Armin Knigge (geb. 1939), der mit einer Arbeit „Die Lyrik Vl.Solov'evs und ihre Nachwirkung bei A.Belyj und A.Blok“ in Kiel promovierte.<sup>975</sup>

Zunächst einmal skizziert Knigge das Untersuchungsfeld seiner Arbeit. Er stellt das Offensichtliche fest, nämlich die Tatsache, daß das dichterische Werk Solov'evs in der Geschichte des russischen Symbolismus eine bedeutende Rolle gespielt habe. Interessanterweise folgte aber der heftigen Polemik Solov'evs gegen die ersten Symbolisten um V.Brjusov in den 90-er Jahren die Wahrnehmung der Dichtung Solov'evs von A.Belyj und A.Blok als einer „Heilsbotschaft“. Eine Gesamtdarstellung der Dichtung Solov'evs, die bisher in der Solov'ev-Forschung fehlte, meint Knigge, könnte auch die Reaktion der Symbolisten auf diese Dichtung klarer machen. Das ist um so wichtiger, als die wenigen über dieses Thema bisher geschriebenen Aufsätze nur „historischen Wert“ haben.<sup>976</sup> Eines der wichtigsten Ziele Knigges war zu zeigen, daß Solov'evs Gedichte nur zu einem kleinen Teil als „versifizierte Philosophie“ zu betrachten seien: „Das Ideal der „Einheit“ oder der „Synthese“, das im philosophischen Werk vor allem in der Sophia-Lehre zu einem weitverzweigten System ausgearbeitet ist, bestimmt auch die Dichtung, aber doch in einer besonderen, von der Philosophie unabhängigen Weise. Die philosophische Konzeption wird daher hier nicht vorangestellt, sondern nach der Darstellung des Ideals in der Dichtung zum Vergleich herangezogen.“<sup>977</sup>

---

<sup>975</sup> Knigge, Armin: Die Lyrik Vl.Solov'evs und ihre Nachwirkung bei A.Belyj und A.Blok. Die Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. - Kiel 1972. Die Dissertation von Knigge erschien 1973 in Amsterdam (Bibliotheca Slavonica, 12). Sie wird hier nach dieser Amsterdamer Ausgabe zitiert. Armin Knigge hat nach der Promotion mehrere Jahre, neben seiner Beschäftigung am Slavischen Seminar Kiel, in der akademischen Selbstverwaltung als Vertreter des Mittelbaus mitgearbeitet. Sein Forschungsgebiet ist die Rezeptionsästhetik. Er hat sich 1984 habilitiert. Vgl.: Gerhard, D. u.a. (Hrsg.): Materialien zur Geschichte der Slavistik in Deutschland. Teil 2. - Wiesbaden: Harrassowitz 1987, S. 107. (= Veröffentlichungen der Abteilung für slavische Sprachen und Literaturen des Osteuropa-Instituts (Slavisches Seminar) an der Freien Universität Berlin. Band 50, 2).

<sup>976</sup> Knigge, Die Lyrik, S. 1.

<sup>977</sup> Ebenda, S. 2.

Solov'ev spielte in der Interpretation Knigges die Rolle eines Vermittlers zwischen der „älteren“ und „modernen“ russischen Lyrik, was in der Dissertation in Verbindung mit seinem Konzept einer auf ein Ideal bezogenen, „positiven“ Ästhetik behandelt wird. Wobei Knigge besonders den rezeptiven Charakter der ästhetischen und literarkritischen Aufsätze Solov'evs betont: Diese Aufsätze haben z.B. die „Neubewertung bzw. Entdeckung F.Tjutčevs“ durch die Symbolisten eingeleitet. Armin Knigge hat auch ein großes historisches Programm zu bearbeiten: Im dritten und vierten Teil seiner Untersuchung erläutert er die Bedingungen, unter denen „Belyj und Blok in den Jahren 1900/01 unabhängig voneinander in sehr ähnlicher Weise von der Dichtung Solov'evs fasziniert wurden“. Vor allem werden die „Verse von der Schönen Dame“ Bloks und die „Symphonien“ Belyjs ausführlich dargestellt, wobei die Gedichte Bloks im Hinblick auf die sehr unterschiedlichen Positionen von zwei sowjetischen Forscher, P.Gromov und Z.Minc, interpretiert werden. Im letzten Teil der Dissertation wird die Frage untersucht, wieweit die einzelnen Konzepte des Symbolismus mit dem ästhetischen Programm Solov'evs übereinstimmen oder ihm widersprechen. Knigge führt die Linie der Nachwirkung des Denkers bis zum Solov'ev-Vortrag Bloks aus dem Jahr 1920 („Vladimir Solov'ev i naši dni“), in dem Solov'ev als ein Symbol der „dritten Kraft“ erscheint, die nach der Revolution die „neue Welt“ schaffen soll.<sup>978</sup>

Die letzte von Solov'ev redigierte Sammlung seiner Gedichte (1900) nennt Knigge eine „heterogene Sammlung“, die doch zu einer Einheit verbunden wird. Aber wodurch?, fragt sich der Autor. Seine Antwort lautet: Durch die Vorstellung dessen, „was „sein soll“, einer Vollkommenheit, die in den Grenzen der unvollkommenen Wirklichkeit nicht existiert“, durch das „Ideal“, auf das sich alle einzelnen Themen der Gedichte Solov'evs beziehen. Wobei dieses „dichterische“ Ideal, von Knigge in das Ideal als „visionäre Erscheinung“ und das „Ideal in der Natur“ eingeteilt wird.<sup>979</sup> Das „Ideal“ ist ein zentraler Teil eines Systems von „symbolisch-allegorischen“ Beziehungen, das nach der Meinung von Knigge das Hauptkennzeichen der künstlerischen Methode Solov'evs ausmacht. Die Analyse des „Ideals“ und seines Verhältnisses zu Solov'evs philosophischer Lehre erfolgt am Beispiel des 1898 entstandenen Gedichtes „Tri svidanija“ („Drei Begegnungen“). Überhaupt findet

---

<sup>978</sup> Vgl.: Blok, A.: Vladimir Solov'ev i naši dni. - In: Blok, A.: Sobranie sočinenij v vos'mi tomach. Tom 6. - Moskva, Leningrad: Chud. lit. 1962, S. 154 - 159.

<sup>979</sup> Knigge, Die Lyrik, S. 7 - 8.

Knigge entscheidend für sein Thema, daß Solov'ev es „bewußt vermieden“ hat, dem Idealwesen in den Gedichten einen Namen zu geben und dadurch das Ideal in ein bestimmtes System einzuordnen. Als eine Ausnahme betrachtet Knigge das Gedicht „Das Ewig-Weibliche“, wo das Ideal, die „večnaja ženstvennost“, „als ein Prinzip oder als eine Idee gekennzeichnet“ wird.<sup>980</sup> Bei der Analyse dieses Gedichtes bezieht sich Knigge wahrscheinlich unbewußt auf die alte Diskussion über das Spätwerk Solov'evs. Er bemerkt, daß die Beunruhigung, die z.B. aus den Anspielungen auf die Apokalypse spricht, für Solov'evs Dichtung im ganzen nicht charakteristisch ist. Man kann sagen, daß Knigge derselben Meinung ist wie die „Apokalyptiker“ unter den Interpreten Solov'evs: „Eine ganz andere Grundtendenz zeichnet sich dagegen im philosophischen Werk ab. Dort ist in den letzten Jahren ein deutlicher Wandel der grundlegenden Anschauungen Solov'evs festzustellen. Der unerschütterliche Optimismus der frühen und mittleren Periode schwindet <...> In seinem letzten Werk, „Die drei Gespräche“, hat S. sein eigenes frühes Denken indirekt nicht nur revidiert, sondern verurteilt.“<sup>981</sup> Von hier aus bekommt die Frage nach dem Verhältnis zwischen Philosophie und Dichtung im Werk Solov'evs eine besondere Bedeutung. Und hier betont Knigge noch einmal die vielleicht wichtigste These seines Buches: Solov'evs Gedichte seien keine „versifizierte Philosophie“. Besonders deutlich wird dies, so Knigge, bei dem Vergleich der philosophischen und dichterischen Anwendung des Begriffes der „Sophia“: „In der philosophischen Lehre stehen die kosmogonischen und historiosophischen Bestimmungen des Idealwesens ganz im Vordergrund (die Sophia als Weltseele, als Triebkraft der Geschichte, als Prinzip des Gottmenschentums usw.). An die Sophia knüpft sich deshalb vor allem die Hoffnung auf die praktische Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden, die theokratische Utopie. In der Dichtung fehlen diese Bestimmungen entweder völlig oder sind nur in vagen Andeutungen enthalten. Das Ideal ist hier nichts als ein „Bild weiblicher Schönheit“ <...>, das zugleich die „Synthese“ und damit die Erlösung der Welt symbolisiert.“<sup>982</sup> Deshalb konnte also die Dichtung „unberührt“ von den radikalen Veränderungen bleiben, die die philosophischen Konzeptionen des späten Solov'ev geprägt haben. Denn diese Veränderungen betrafen, nach Knigges Meinung, nicht das Ideal der Schönheit und Vollkommenheit, sondern eher die

---

<sup>980</sup> Knigge, Die Lyrik, S. 41 - 42.

<sup>981</sup> Ebenda, S. 47, 48, 61.

<sup>982</sup> Ebenda, S. 65 - 66.

Frage seiner Realisierung auf dem gesellschaftspolitischen Niveau. Deshalb solidarisiert sich Armin Knigge mit E.Trubeckoj, der festgestellt hat, daß der „Dichter der „Sophia“ den Denker auf Schritt und Tritt widerlegt.“<sup>983</sup>

Dem Autor des Buches über die Lyrik Solov'evs erscheint es zurecht nicht so leicht, die Stellung Solov'evs in der Tradition der russischen Lyrik des 19. Jahrhunderts zu begreifen. Einerseits wollte Solov'ev wie die russischen „šestidesjatkiki“ die Grenzen der „reinen Kunst“ radikal sprengen und verstand die Kunst als eine besondere Art geschichtlichen Handelns und Wirkens, andererseits steht die Dichtung Solov'evs zweifellos „in bewußtem Gegensatz“ zur Tradition der 60-er Jahre. Interessanterweise sind die Verbindungen der Dichtung Solov'evs zu derjenigen der ihm „weltanschaulich“ am nächsten stehenden A.Chomjakovs und E.Baratynskijs nicht so eng wie zu der Lyrik F.Tjutčevs, J.Polonskijs und A.Fets. Sie alle repräsentierten, nach der Auffassung von Knigge, die „reine“ Dichtung, den „ästhetischen Separatismus“, den Solov'ev ablehnte. Deshalb zeigt Knigge, daß es von der Ästhetik Solov'evs her betrachtet eine „Befreiung“ der Dichtung war, als er den übernommenen Themen und Methoden seinen „Inhalt“ gab und sie in seinem Zusammenhang betrachtete.<sup>984</sup> So erweist sich Solov'ev auch in seinem Verhältnis zur russischen dichterischen Tradition als ein Vorläufer der Richtung des russischen Symbolismus, die durch Belyj, Blok und Ivanov repräsentiert wurde. An dieser Stelle findet sich die positive Reaktion Knigges auf die Thesen eines sowjetischen Literaturhistorikers, P.Gromov, der in seinem 1966 in der ersten Auflage erschienenen Buch „A.Blok, Ego Predšestvenniki i sovremenniki“<sup>985</sup> in der „Assimilierung und Umgestaltung des künstlerischen Systems Fets“ in Solov'evs Lyrik einen Vorgang von „allgemeiner, literarhistorischer Bedeutung“ sieht, „wobei er die Rolle Solov'evs wesentlich positiver bewertet, als es in der sowjetischen Literatur gewöhnlich geschieht.“<sup>986</sup> Außerdem ist Gromov für Knigge ein Beispiel für die wissenschaftliche Einstellung zur Lyrik Solov'evs in der russisch-sowjetischen Tradition. Denn S.Luk'janov, E.Trubeckoj und S.Bulgakov, die Solov'ev für einen bedeutenden Dichter hielten, bezogen sich „fast ausschließlich auf die weltanschaulichen Grundlagen dieser Dichtung“. K.Močul'skij schätzte Solov'evs

---

<sup>983</sup> Knigge, Die Lyrik, S. 68.

<sup>984</sup> Ebenda, S. 94 - 97.

<sup>985</sup> Vgl.: Gromov, P.: A.Blok. Ego predšestvenniki i sovremenniki. - Moskva, Leningrad 1966. (Izdanie vtoroe, dopolnennoe: Leningrad: Sovetskij pisatel' 1986).

<sup>986</sup> Knigge, Die Lyrik, S. 115.

Bedeutung als Dichter sehr gering ein. „Mehr Anerkennung, zumindest eine differenziertere Beurteilung, haben S.s (Solov'evs - D.B.) Gedichte bei dem sowjetischen Forscher P.Gromov gefunden, der sich keineswegs wie Močul'skij mit S.s Lehre identifiziert.“<sup>987</sup> Das ist eine sehr wichtige Anmerkung, denn oft fanden die deutschen Forscher in den sowjetischen Solov'ev-Werken mehr „Wissenschaftlichkeit“ als bei den Zeitgenossen und Freunden des Denkers, die oft den „Geist“ Solov'evs verkörperten oder verkörpern wollten.

Die Analyse des dichterischen Werks von Solov'ev bedeutet für Knigge auch eine Gelegenheit, Differenzen innerhalb des russischen Symbolismus zu skizzieren. Setzten Blok, Belyj und Ivanov, seiner Meinung nach, das von Solov'ev begonnene Werk der „Befreiung“ der älteren Dichtung theoretisch und praktisch fort, so sah es mit der zweiten, von V.Brjusov repräsentierten Richtung anders aus. „Brjusov sah in der durch S. eingeleiteten Entwicklung von der „reinen Kunst“ zu einer metaphysisch bestimmten „Weltanschauung“ nicht einen Akt der „Befreiung“, sondern im Gegenteil einen neuerlichen Versuch zur Beschränkung der Autonomie der Kunst, diesmal <...> zugunsten der Philosophie und der Religion.“<sup>988</sup> Solov'ev reagierte sehr kritisch auf das Auftreten der ersten Symbolisten - bekannt sind seine glänzenden Parodien ihrer Werke. Aber der oben skizzierte Gegensatz bestimmte die spätere Entwicklung des Symbolismus: Knigge analysiert den „inneren Konflikt“ aus dem Jahr 1910 „bei den Solovjanern selbst“. Die Entwicklung könne auf die Worte Bloks zurückgeführt werden: „Wir waren „Propheten“, und wollten „Dichter“ werden.“<sup>989</sup>

Armin Knigge ruft in seinem Buch zu einem vorsichtigeren Umgang mit den Begriffen auf. Denn die von Solov'ev ausgehende Linie im russischen Symbolismus wird in der Literatur oft als „religiöse“ oder „mystische“ betrachtet, was ohne eine genauere Definition zu Mißverständnissen führen kann. „In den Werken Solov'evs, Belyjs und Bloks lassen sich zwei einander entgegengesetzte Tendenzen der Religiosität feststellen: die eine ist durch die ausschließliche Hinwendung zu der jenseitigen, göttlichen Welt <...> gekennzeichnet; die andere Tendenz besteht in dem aktiven Bemühen um eine Verwirklichung des Ideals in den Grenzen der irdischen Welt.“ Erst das Nebeneinander dieser Besonderheiten der Weltanschauung der Symbolisten erlaubt es, die von Solov'ev ausgehende Linie als

---

<sup>987</sup> Knigge, Die Lyrik, S. 160.

<sup>988</sup> Ebenda, S. 116.

<sup>989</sup> Ebenda, S. 174.

eine „mystische“ zu bezeichnen, meint Armin Knigge. Allerdings steht für ihn außer Zweifel, daß die pragmatische Argumentation Brjusovs, der „Verse-macher im engeren Sinne“ sein wollte, viel weniger überzeugend ist als der Kampf Bloks gegen einen „vom „Leben“ isolierten Ästhetizismus“ im Namen der „Ganzheit des Lebens“.<sup>990</sup> So kann man sagen, daß auch bei Armin Knigge das Thema der „Philosophie des Lebens“, diesmal in Bezug auf den russischen Symbolismus, seinen Ausdruck findet.

---

<sup>990</sup> Knigge, Die Lyrik, S. 291 - 293.



## 4.8 „Er ist Anwalt der Freiheit als Denker der Freiheit“: Das Bild Solov’evs bei Ludwig Wenzler

### 4.8.1 *Das Geschehen der Freiheit und die Problematik des Bösen bei Solov’ev*

Die im Verlag Karl Alber 1978 erschienene Arbeit von Ludwig Wenzler (geb.1938) wurde unter dem Titel „Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov’ev unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses von Freiheit und Denken“ im Jahre 1977 vom Katholisch-Theologischen Fachbereich der Universität Augsburg als Dissertation angenommen. Wenzler hat seine Arbeit unter der wissenschaftlichen Leitung von Bernhard Welte begonnen. Weiter betreut wurde die Dissertation von einem Spezialisten auf dem Gebiet der theologischen Hermeneutik und Religionsphilosophie Bernhard Casper, dessen Assistent Wenzler seit 1971 war. Auf Caspers Werke geht der methodische Ansatz des Autors des Buches „Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov’ev“ zurück, „die Differenz von denkerischem Anliegen und den dafür zur Verfügung stehenden Denkformen bei Solov’ev zu untersuchen“. Alois Halder, Augsburg, verdankt Wenzler „die Aufmerksamkeit für das Phänomen der Geschichte und das wache Bewußtsein für das Problem des Denkens in einer Situation, die gleichzeitig die Überwindung wie die Bewahrung von Metaphysik fordert“. Für „wiederholt und sehr entgegenkommend gewährte Auskünfte und Hinweise“ bedankt er sich bei den Professoren Ludolf Müller (Tübingen) und Bernhard Schultze (Rom).<sup>991</sup>

Die Untersuchung von Wenzler, die „herausarbeiten und aus dem Gesichtskreis gegenwärtigen Denkens erhellen“ will, was Solov’ev über die Freiheit und das Böse zu sagen hat, geht von folgenden Problemkomplexen aus: Von der Frage nach dem Geschehen der Freiheit und von dem Zusammenhang dieses Geschehens mit der Problematik des Bösen, und vom Interesse des Autors am Denken und an der Persönlichkeit Solov’evs. Wobei es Wenzler wichtig erscheint, von Anfang an zu betonen, daß das „Abenteuer der menschlichen Existenz“ sich als ein „Geschehen

---

<sup>991</sup> Wenzler, Ludwig: Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov’ev. - Freiburg, München: Verlag Karl Alber 1978, S. 5. (= Symposion 59. Philosophische Schriftenreihe. Herausgegeben von Robert Spaemann, Klaus Hemmerle, Alexander Hollerbach). Vgl. Besprechungen des Buches: Rupp, J., in: Erasmus 31 (1979) S.

der Freiheit“ vollzieht, und überhaupt, daß „im Horizont des gegenwärtigen Denkens“ der Mensch als das Wesen erscheint, das „durch Freiheit bestimmt ist“. <sup>992</sup> Wenzler betrachtet es als eine „Pflicht“ des Denkens, dessen ursprünglichstes Interesse der Freiheit gilt, sich zugleich mit der Negation und Bedrohung der Freiheit, mit dem Bösen, zu beschäftigen. Und noch schärfer: „Freiheit wird zum Gegenstand des Denkens, weil das Denken einzig aus diesem „Grunde“ lebt und bewegt wird; das Böse muß zum Gegenstand werden, weil es die Freiheit bedroht.“

<sup>993</sup> Die Hinwendung zu Solov'ev, der für Wenzler zu den „beeindruckendsten und faszinierendsten“ Persönlichkeiten des russischen Denkens gehört, dessen Werk aber noch „verhältnismäßig wenig bekannt und erforscht ist“, erscheint dem Autor als eine gute und lohnende Gelegenheit, diesen Problemkomplex zu erforschen.

Wenzler verschiebt die Akzente vom „Was“ auf das „Wie“: Nicht was Solov'ev „inhaltlich zur Bestimmung der Freiheit und zur Bewältigung des Problems des Bösen zu sagen hat“, sondern wie er „die Freiheit und das Böse denkt, <...> in welchen Denkformen und Kategorien er sein Verständnis der Freiheit und der Negativität entfaltet.“ Ludwig Wenzler sagt im voraus, daß er nicht das ganze Denken Solov'evs unter diesem Blickwinkel darstellen, sondern daß er sich auf die nicht zahlreichen wesentlichen Aspekte des Gesamtwerkes konzentrieren möchte, die für das gewählte Thema von besonderer Bedeutung sind. Wobei ein besonderes Gewicht auf die frühen Schriften Solov'evs gelegt wurde. Der Charakter des Themas bedingte außerdem die Verbindung theologischer und philosophischer Gesichtspunkte in der Arbeit. <sup>994</sup> Sehr wichtig scheint mir, daß Wenzler im Unterschied zu Sternkopf die Kontextualität des russischen Denkens und konkret des Denkens von Solov'ev betont: Er schreibt, daß sogar die offensichtlichen Züge des russischen Denkens, wie sein starkes ethisches Interesse, seine soziale Dimension, der eschatologische Einschlag, die Hoffnung auf eine grundlegende Verwandlung der Wirklichkeit, nur dann etwas besagen, „wenn man sie im konkreten Vollzug eines bestimmten Denkens entdeckt.“ <sup>995</sup> Wenn man die Gedanken Ludwig Wenzlers zusammenfaßt, so kann man sagen, daß er folgende Züge des Denkens

---

584 - 587.; Homann, U., in: Philosophischer Literaturanzeiger 33 (1980) S. 181 - 183.; Perego, A., in: Divus Thomas 83 (1980) S. 100 - 102.; Scharpe, J., in: Ephemerides theologicae Lovanienses 55 (1979) S. 417 - 421.

<sup>992</sup> Wenzler, Die Freiheit, S. 13.

<sup>993</sup> Ebenda, S. 14.

<sup>994</sup> Ebenda, S. 15 - 16.

<sup>995</sup> Ebenda, S. 17.

von Solov'ev hervorhebt und dieses Denken folgendermaßen charakterisiert: 1) Es sei die religiöse Philosophie; 2) Es sei immer philosophisches und theologisches Denken zugleich; 3) Es sei das Denken, das Solov'ev im Verhältnis zum Unbedingten, zum Göttlichen sehe; 4) Der Philosoph sehe die Erscheinungen der Wirklichkeit als die einer Einheit; 5) Das sei ein durchaus klares Denken; 6) Solov'ev verfolge mit seinem Denken die pädagogische Absicht, „das Gute als die Wahrheit zu erweisen“; 7) Dieses Denken präsentiere Offenheit und integrative Kraft gegenüber den Positionen anderer Denker.<sup>996</sup>

#### *4.8.2 Die methodische Einstellung Wenzlers*

Es besteht aber eine durchaus legitime Frage, die sich auch Wenzler stellt: Warum hat Solov'ev weder zu seinen Lebzeiten noch nach seinem Tod eine solche Anerkennung außerhalb von Rußland gefunden, daß „im philosophischen Leben seine Grundgedanken allgemein bekannt geworden wären“? Wenzler stellt fest: „Eine eigentliche Wirkungsgeschichte hat sein Werk nicht zur Folge gehabt“, und ein erstes Hindernis liegt seiner Meinung nach schon in der „Barriere der russischen Sprache“. Es gebe zwar die (damals noch nicht abgeschlossene) DGA Solov'evs, aber eine Gesamtausgabe „in einer anderen westlichen Sprache“ scheint „in absehbarer Zeit nicht geplant zu sein.“<sup>997</sup> Überhaupt ist die Solov'ev-Literatur, so Wenzler, von einer sehr unterschiedlichen Qualität. Ein Teil dieser Literatur ist „allein als Information im Sinne einer gehobenen Publizistik gedacht“. In solcher Literatur werden oft komplexe Sachverhalte auf eine einfache Formel gebracht. Die ungenügende Beherrschung der russischen Sprache geht oft mit mangelnder Vertrautheit im philosophischen Denken einher. Oft sind die Arbeiten eine bloße Darstellung mit einer zufälligen Auswahl von Zitaten. In solchen Arbeiten bleibt außer Betracht, daß auch die Klarheit der Werke Solov'evs „eine erarbeitete und errungene ist und daß es großer intuitiver und schöpferischer Kraft bedarf, um aus den vielschichtigen und komplizierten Zusammenhängen der Wirklichkeit die entscheidenden Verhältnisse „herauszusehen“. Daraus folgt die „vordringliche Aufgabe“ der Untersuchung von Wenzler, nämlich „diese „innere Geschichte“ des Solov'evschen Gedankens <...> wenigstens zu einem gewissen Maße sichtbar zu

---

<sup>996</sup> Wenzler, Die Freiheit, S. 19 - 22.

machen.“<sup>998</sup> Wenzler ist einer der wenigen unter den deutschen Rezipienten, der in seinem Buch über seine methodologische Einstellung ausführlich reflektierte. Ihm war wichtig, daß „Solov’ev selbst zu Wort kommen soll“. Das entscheidende Moment bei einer Interpretation ist aber, die Absicht eines Gedankens zu verstehen. So muß die Interpretation zu einer „Intentionalanalyse“ werden. Der Andere muß bei der Interpretation „in Richtung auf dasselbe“, zugleich aber anders denken. So ist für Wenzler die Interpretation auch die Differentialinterpretation. Wenzler möchte eine Art Gespräch „gewissermaßen mit alternierenden Beiträgen des interpretierten Autors und des Interpreten“ anbieten. „Der Gedanke Solov’evs erscheint also im Lichte eines gegenwärtigen Verständnisses der Wirklichkeit und seiner Fragen“.<sup>999</sup>

Wenzler beginnt seine Analyse mit den Briefen Solov’evs an seine Cousine Ekaterina Romanova, mit der der junge Philosoph vom Oktober 1871 bis ungefähr Ende des Jahres 1873 in einem sehr interessanten Briefwechsel stand. Es findet sich in diesen Briefen eine Frage, meint Wenzler, die den Anstoß für alle anderen Fragen bildet. Das ist die Frage nach dem Bösen und seiner Überwindung. Diese Aktivität, diese Entscheidung „zum Dienst an einer Umwandlung der Welt“, ist Beispiel für ein bemerkenswertes Phänomen, „daß in einer Glaubenswelt, in der Theologie fast ausschließlich Sache des Klerus ist, ein Laie sich bewußt als Laie mit theologischen Studien befaßt, um so auf die Gestaltung der Wirklichkeit <...> Einfluß nehmen zu können“. Als Beispiele für das Phänomen der „Laientheologie“ im deutschen katholischen Raum nennt Wenzler Franz von Baader, Joseph Görres und Friedrich Pilgram<sup>1000</sup>, in Rußland Alexej Chomjakov. „Im protestantischen Raum

---

<sup>997</sup> Wenzler, Die Freiheit, S. 23 - 24.

<sup>998</sup> Ebenda, S. 26 - 27.

<sup>999</sup> Ebenda, S. 28 - 33.

<sup>1000</sup> Johann Joseph Görres (1776 - 1848), ist eine der bedeutendsten Figuren des deutschen politischen Katholizismus. In seinen Werken reagierte er auf die in der zeitgenössischen Literatur und Philosophie verbreitete These, Christentum und Kirche seien gesellschaftlich überflüssig gewesen, und auf die Überzeugung, Wunder und damit das Handeln Gottes in der Welt seien unmöglich. Görres lehnte das die Reformation leitende „Subjektivitätsprinzip“ ab: Er war der Meinung, daß dieses Prinzip die Freiheit jedes einzelnen mit der Freiheit aller unmöglich werden lasse. Er plädierte für eine Rückkehr zur kirchlichen Tradition. Vgl.: Wacker, Bernd: Görres. - In: Walter Kaspar u.a. (Hrsg.): Lexikon für Theologie und Kirche. Dritte, völlig neu verarbeitete Auflage. Viertes Band. - Freiburg, Basel, Rom, Wien: Herder 1995, S. 841 - 842. Zu Görres s. auch: Wacker, B.: Revolution und Offenbarung. Das Spätwerk (1824 - 1848) von Josef Görres - eine politische Theologie. - Mainz 1990.

Friedrich Pilgram (1819 - 1890) gehörte zu den Schülern des späten Schelling. Er konvertierte 1846 zum Katholizismus und wandte sich seitdem der sozialen Frage zu. Er entwickelte die Lehre von der gegenseitigen Durchdringung vom Denken und Glauben, woraus dann seine Ekklesiologie entstand. Pilgram begriff Kirche „in ihrem zeichenhaften Wesen als „Gemeinschaft der Menschen mit Gott und untereinander“ <...> und zugleich in ihrer Bedeutung für die Gesellschaft im Kontext einer eschatologisch offenen Geschichte“. Er gehörte zu den Ökumenikern des 19. Jahrhunderts und nahm in seinem Denken „Formulierungen des

dagegen, in dem es den Unterschied von Klerus und Laien nicht gibt, ist dieses Phänomen bei weitem nicht so ungewöhnlich wie im Katholizismus und in der Orthodoxie.“<sup>1001</sup>

#### *4.8.3 Der Vergleich der „Wahrheitsanalyse“ bei Solov’ev mit der bei E.Husserl*

Die für das russische Denken kennzeichnende Suche Solov’evs nach der „Wahrheit“ und seine Definition der Wahrheit eröffnen Wenzler die Möglichkeit, das Denken Solov’evs mit dem von Edmund Husserl (1859 - 1938)<sup>1002</sup> zu vergleichen. Die beiden sind in der Interpretation von Wenzler nicht zuletzt „im Ethos ihres Denkens“ verbunden: Die Gewissenhaftigkeit und Verantwortung des Denkens liegt den Ideen beider Philosophen zugrunde. Die Verschiedenheit der Ansichten Solov’evs und Husserls wird, nach der Meinung von Wenzler, besonders deutlich an der Tatsache, daß die beiden die Aufforderung des delphischen Orakels „erkenne dich selbst“ sehr unterschiedlich verstehen und interpretieren. „Denn Husserl hält die Selbsterkenntnis <...> als Ausgangs- wie als Endpunkt des Erkennens fest. Solov’ev dagegen sieht das Selbstbewußtsein zwar als Ort des Aufgehens der Wahrheit, nicht aber als ihren Ursprung an; er deutet das Selbstbewußtsein nicht als Quelle der Wahrheit, sondern <...> als Frage nach der Wahrheit selbst.“<sup>1003</sup> Die Position Husserls eröffnet nicht nur die Möglichkeit von Erkennen, sondern stellt

---

Vatikanums II vorweg“. Vgl.: Casper, Bernhard: Pilgram. - In: Walter Kasper u.a. (Hrsg.): Lexikon für Theologie und Kirche. Dritte, neu bearbeitete Ausgabe. Achter Band. - Freiburg, Basel, Rom, Wien: Herder 1999, S. 302 - 303. Zu Pilgram s. auch: Casper, B.: Friedrich Pilgram. - In: Coreth, E. (Hrsg.): Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, Bd. 1. - Graz 1987, S. 319 - 328 (mit einer Bibliographie).

<sup>1001</sup> Wenzler, Die Freiheit, S. 64.

<sup>1002</sup> Edmund Husserl gilt als Begründer der Phänomenologie, deren Ziel unter anderem die Überwindung der allgemeinen Krise der Wissenschaften war. Die Leitmotive des Denkens von Husserl lassen sich, nach der Meinung von Walter Biemel, in seiner letzten, unvollendeten Arbeit „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie“ deutlich aufweisen. Zu diesen Leitmotiven zählt Biemel die Auseinandersetzung mit den Wissenschaften, den Versuch der Abhebung der Philosophie von den Wissenschaften, das Streben nach einer apodiktischen Wahrheit, die Epoche in Anlehnung und Fortführung der Cartesianischen Zweifelsbetrachtung. Husserl erhob die Forderung einer Ontologie der Lebenswelt, „die aber von ihm selbst nur ansatzhaft durchgeführt wurde“. Vgl.: Biemel, Walter: Husserl. - In: Gerhard Müller u.a. (Hrsg.): Theologische Realenzyklopädie. Band XV. - Berlin, New York: Walter de Gruyter 1986, S. 738. 1999 ist eine neue, von Steven Spielers zusammengestellte Bibliographie Husserls erschienen: Edmund Husserl bibliography. Comp. by Steven Spielers. - Dordrecht: Kluwer 1999. (= Husserliana/ Veröffentlichungen vom Husserl-Archiv (Leuven), Bd. 4). Alexander Haardt veröffentlichte 1993 eine Monographie über die Wahrnehmung Husserls in Werken zweier russischen Philosophen: Haardt, Alexander: Husserl in Rußland: Phänomenologie der Sprache und Kunst bei Gustav Špet und Alexej Losev. - München: Fink 1993.

<sup>1003</sup> Wenzler, Die Freiheit, S. 135 - 136.

zugleich eine Grenze des Erkennens dar, während Solov'ev „über die Grenzen des phänomenalen Subjekts hinauszukommen“ sucht. Wenzler setzt seinen Vergleich fort und bemerkt, daß Husserl nicht erklärt, wie Kommunikation zwischen den einzelnen Subjekten möglich sei, wenn „diese doch jeweils für sich selbst Ursprung der Phänomene sein können.“ Die „Metaphysik der Subjektivität“ muß also überwunden werden. Wie diese Überwindung möglich ist und daß sie nur möglich ist, „wenn die Bedeutung der Freiheit auch für das Geschehen der Wahrheit ausdrücklich ins Spiel kommt, dies wird am deutlichsten sichtbar im Neuansatz des „dialogischen Denkens“, dessen Grundeinsicht im Buch Wenzlers durch diese Gedanken Franz Rosenzweigs repräsentiert wird. „Erst in der Begegnung mit dem Du, die im Gespräch geschieht, wird sich das Ich selbst als Ich hell <...>“<sup>1004</sup> Weiterhin skizziert Wenzler den Ideenkontext, in dem er auch Solov'ev sieht. Man könnte diesen Kontext, diesen Rahmen den Weg von dem „reinen Phänomenologismus zur existentiellen Philosophie“ nennen: „Die im vorangehenden skizzierten Versuche einer Neugewinnung des Bezugs des philosophischen Denkens zur Wirklichkeit sind zugleich zu sehen im Zusammenhang mit jenem grundlegenden Wandel, der sich anbahnte mit dem Spätwerk Schellings und dem Schaffen Kierkegaards. Ihnen hatte sich das Problem des Bezugs zur Wirklichkeit, zur Existenz, auf eigene Weise gestellt, als Notwendigkeit der Überwindung des Idealismus.“ Die Rolle Schellings bestand hier darin, daß er festgestellt hatte, die Philosophie als reine Vernunftwissenschaft könne das Wirkliche nicht erreichen und sei insofern die „negative“ Philosophie. Kierkegaard hatte darauf bestanden, daß der erkennende Geist ein existierender Geist sei, und daß er als bloß „phänomenales Selbstbewußtsein“ nicht zur Wahrheit komme... „In Wirklichkeit existieren heißt dagegen, sich entscheiden. Wahrheit für das existierende Subjekt gibt es nur durch Entscheidung.“<sup>1005</sup> Dazu, zu dieser Linie der existentiellen Suche nach der Wahrheit, zählt Wenzler auch Vladimir Solov'ev, der davon ausging, daß „die Wahrheit selbst nicht unmittelbar gegeben ist, daß als unbedingt gewiß zunächst nur die Forderung nach Wahrheit gegeben ist <...> Wahrheit ist zunächst dadurch gegeben, daß sie gesucht werden muß <...>“ Dieses Streben nach der Wahrheit, das durch die Existenz des Menschen vollzogene Erkennen der Wahrheit, „ist aber als solches schon Geschichte.“ So zeigt Wenzler, wie bei Solov'ev Geschichte konstruiert wird,

---

<sup>1004</sup> Wenzler, Die Freiheit, S. 139.

indem ein Mensch „zu der ihm aufgehenden Wahrheit Stellung nimmt und aus der Wahrheit handelt.“ Die Wahrheit befreit, und das, wovon die „geschichtlich offenbar gewordene Wahrheit Gottes“ den Menschen befreit, ist das Böse als der „gegebene Zustand der Wirklichkeit.“ Die Geschichtsphilosophie Solov'evs verwandelt sich notwendig in eine „Theologie der Geschichte“ und das Modell der Entwicklung wird durch den Begriff der Freiheit ausgelegt.<sup>1006</sup>

#### *4.8.4 Die Evolution der ethischen Vorstellungen Solov'evs*

Wenzler demonstriert die Evolution des ethischen Denkens bei Solov'ev: „Über die Frage nach der Verwirklichung des Guten <...> wird der ethische Gedanke weitergeführt in den Bereich der Religionsphilosophie und der Theologie der Geschichte.“ Weiter werden Aspekte des negativen Zustandes der zu erlösenden Wirklichkeit in der Interpretation Solov'evs besprochen. Die Sicht des Bösen im Rahmen der Geschichte ergänzt Wenzler durch die Erörterungen, in denen Solov'ev das Böse unter dem Gesichtspunkt der individuellen menschlichen Existenz beschreibt. Als die wichtigste Frage der vorhergehenden Interpretation stellte sich das Problem heraus, „wie eine Überwindung des Bösen möglich sei.“ Diese Frage sucht Wenzler zu beantworten, indem er sich an die Christologie und Eschatologie Solov'evs wendet. Er zeigt, wie Solov'ev zur Idee der gottmenschlichen Tat kam, der Tat, die „selbst nicht mehr unter dem Bann des Bösen steht“ und die allein die Wirklichkeit verwandeln kann. „Insbesondere in den „Geistlichen Grundlagen des Lebens“ entwickelt Solov'ev einen Komplex von Überlegungen zu der Frage, wie die neue Möglichkeit des Existierens, die durch die Erlösungstat Christi geschaffen wurde, vom einzelnen Menschen ergriffen werden kann.“<sup>1007</sup>

Das von Ludwig Wenzler erörterte geschichtsphilosophische Konzept Solov'evs basierte auf der Überzeugung des russischen Philosophen, daß sich das „Gute“ als Ziel der Geschichte mit Notwendigkeit durchsetzen werde. Später, in der „Kurzen Erzählung vom Antichrist“, zeigte Solov'ev, daß ihm die Unvereinbarkeit dieser Konzeption „mit dem wirklichen Geschehen von Freiheit und mit dem Charakter des

---

<sup>1005</sup> Wenzler, Die Freiheit, S. 140 - 141.

<sup>1006</sup> Ebenda, S. 145 - 148.

<sup>1007</sup> Ebenda, S. 285, 300.

tatsächlichen Bösen“ klar wurde.<sup>1008</sup> Die Analyse der „Drei Gespräche“ führt Wenzler zu dem Schluß, daß Solov’ev hier zum „appellierenden Denken“ greift, das sich am ehesten als „prophetisch“ bezeichnen läßt. „Insofern dieses Bedenken der Geschichte das Ende der Geschichte als nahe und den Sieg Gottes als gewiß betrachtet, kann es zugleich als apokalyptisches Denken bezeichnet werden.“<sup>1009</sup>

Solov’ev gehört für Wenzler zu den wenigen Denkern, für die das Geschehen der Freiheit den eigentlichen Sinn der Wirklichkeit darstellt. Man könnte aber bei Solov’ev vergeblich nach einer Definition der Freiheit oder des Bösen suchen: Als Grundlage und strukturbildendes Element des Geschehens läßt sich Freiheit und ebenso auch das Böse „nicht auf eine knappe Formel bringen.“ Das Ganze der Verhältnisse, in denen Freiheit und das Böse geschehen und das ganze Leben und Schaffen desjenigen, der die Sache der Freiheit vertreten hat, lassen Wenzler am Ende seines Buches sagen, daß „von Freiheit letzten Endes nur auf prophetische Weise angemessen gesprochen werden kann, in der Weise der Aufforderung zur Entscheidung“, was ein Mann getan hat, den der Autor des Buches „Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov’ev“ einen „Anwalt der Freiheit als Denker der Freiheit“ genannt hat.<sup>1010</sup>

Es ist verständlich, daß Wenzler Lev Šestov kategorisch widerspricht, der Solov’ev vorgeworfen hat, die Freiheit des Menschen zur Gefangenen der Vernunft gemacht zu haben (s. das Kapitel über die frühe protestantische Rezeption Solov’evs, Abschnitt „Das Šestovsche Bild Solov’evs“). In seinem schon besprochenen Artikel behauptet Šestov einen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen menschlicher Vernunft und göttlicher Offenbarung. Wenzler gibt zu: Was Šestov kritisiert, „ist zumindest als Tendenz im Denken Solov’evs - wie in jedem theologischen Denken, das sich im Rahmen und auf der Grundlage der traditionellen Metaphysik bewegt - wirksam.“ Šestov übersieht jedoch, meint Wenzler, daß die beiden Größen, die göttliche Offenbarung und die Vernunft, „notwendigerweise jeweils in einer gegenseitigen Relation stehen“, was Solov’ev durchaus klar wurde, ebenso wie die Gefahr, die eine Seite auf die andere zu reduzieren. Šestov rechnet gar nicht mit der Möglichkeit, „daß die menschliche Vernunft als suchende und fragende Vernunft schon eine erste, anfängliche Gestalt des Von-Gott-angegangen-Seins darstellen

---

<sup>1008</sup> Wenzler, Die Freiheit, S. 198.

<sup>1009</sup> Ebenda, S. 315.

<sup>1010</sup> Ebenda, S. 361 - 362.



könnte <...><sup>1011</sup> Solov'ev bleibt, nach der Meinung von Wenzler, auch keineswegs „in der Gefangenschaft der monistischen Konzeption“, wie das V.Zen'kovskij behauptete, sondern bildet durch sein bewußtes Ringen mit den Grenzen und Aporien des Denkens im Umgang mit Freiheit eine neue Möglichkeit „des Denkens der Freiheit“ heraus, des Denkens, das sich „zu einem Moment des Geschehens der Freiheit selbst zu verwandeln weiß.“<sup>1012</sup>

Ein Forscher, der sich heute mit dem Werk Solov'evs beschäftigt, schuldet Ludwig Wenzler unbedingt Dank - für eine bisher umfassendste Solov'ev-Bibliographie, die im Buch „Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev“ veröffentlicht wurde und auch bei dieser Arbeit mir einen Teil der Mühen der bibliographischen Arbeit erspart hat.

---

<sup>1011</sup> Wenzler, Die Freiheit, S. 364.

<sup>1012</sup> Ebenda, S. 366.

## 4.9 Bilanz

Die Zeit zwischen 1953 und 1980, hier „die entscheidende Periode“ der Rezeption Solov'evs in Deutschland genannt, wird nicht zuletzt durch ihre „chronologische Lage“ charakterisiert. Die ältere Generation (V.Szylkarski, F.Lieb) ist noch beteiligt und verkörpert in vieler Hinsicht die Ideen und Einstellungen der Solov'ev-Forschung der Vorkriegszeit. Daneben tritt die mittlere Generation auf, vor allem L.Müller, der den Charakter und die Richtung der deutschen Rezeption bestimmt. Das Zusammentreffen der „älteren“ und „mittleren“ Generation ist besonders bei der Arbeit an der DGA Solov'evs offensichtlich geworden, die sich etwas schematisch gesprochen „von Szylkarski zu Müller“ entwickelte: d.h. von den enthusiastischen Vorbereitungsmaßnahmen und von dem etwas utopischen Zeitplan Vladimir Szylkarskis, der allerdings Solov'ev als den größten Gestalter der katholischen Weltanschauung „seit Thomas von Aquin“ darstellen wollte, zu der Konzeption Müllers, dessen Einstellung eine andere ist: Sowohl in bezug auf die verlegerischen Prinzipien der DGA als auch (und vor allem) in inhaltlichen Fragen. Müller suchte, u.a. durch die Hinzufügung des Ergänzungsbandes mit Biographie, Briefen und Gedichten Solov'evs, ein etwas anderes Bild des Philosophen zu zeigen, als das Szylkarski tat.

Setzte sich Ludolf Müller mit den Ideen der Forscher aus den 30-er Jahren auseinander, so reagierte die „jüngere“ Generation der Solov'ev-Forscher, die ungefähr seit Mitte der 1960-er Jahre auf der Bühne erscheint, vor allem auf die Ideen Müllers und z.T. Szylkarskis, obwohl gesagt werden muß, daß auch Masaryk, Sacke, Šestov, Kobylinskij-Ellis von Dahm, Sternkopf, Wenzler oft erwähnt und zitiert werden.

Die dritte Periode der Rezeption Solov'evs in Deutschland kann vor allem durch das Streben nach Wissenschaftlichkeit gekennzeichnet werden, und die erste und bis jetzt die einzige akademische Ausgabe Solov'evs in einer westlichen Sprache ist nur die Spitze dieses Eisbergs. Außer der Gesamtausgabe sind noch andere wichtige Solov'ev-Ausgaben erschienen, die gut übersetzt, kommentiert und wissenschaftlich eingeleitet wurden. Mit seinen Arbeiten bot L.Müller ein ganz anderes Niveau der Untersuchung, das für die Nachfolger zum Orientierungspunkt

wurde. Als Zeichen des zunehmenden Interesses an dem russischen Denker kann auch die ziemlich große Zahl der philosophischen, theologischen, philologischen Dissertationen über Solov'ev betrachtet werden, die später als Monographien veröffentlicht wurden. Ein Merkmal der Zeit, aber auch der „entscheidenden Periode“, ist die Tatsache, daß den konfessionellen Auseinandersetzungen um Solov'ev die Schärfe und die gewisse Einseitigkeit der 20-30-er Jahre fehlt. Man betrachtet Solov'ev von der katholischen Seite im Lichte des II. Vatikanums als einen Denker der „geistigen Ökumene“, man schätzt sein Pathos, sein „Verlangen nach Einheit“, man führt einen „kreativen Dialog“ (Balthasar) mit dem russischen Philosophen. Eher als eine Ausnahme kann das Nachwort Szykarskis zum Buch Müllers „Solovjev und der Protestantismus“ gesehen werden. Von evangelischer Seite (E.Benz) wird das Thema der Geschichtseschatologie in bezug auf das Spätwerk Solov'evs (vor allem auf die „Drei Gespräche“) fortgesetzt. Es wird versucht, dadurch Motive des sich nahenden Geschichtsendes, des Verständnisses und der Interpretation der Rolle eines „Übermenschen“ wissenschaftlich, aber in erster Linie existentiell zu aktualisieren.

Die Positionen von B.Schultze, L.Müller oder L.Wenzler, die zwar natürlich von ihren katholischen oder evangelischen Positionen ausgingen, bezeugen diese neue Einstellung, indem sie eher einzelne Aspekte des Werkes von Solov'ev behandeln, und nicht den Wunsch, den Opponenten aus dem anderen Lager zu widersprechen, zum Gegenstand hatten.

Man kann sagen, daß die betrachteten dreißig Jahre auch thematisch den Beginn der neuen „Ära“ der Solov'ev-Forschung in Deutschland bedeuten, der mit einem Wort als „Problematisierung“ bezeichnet werden kann. Hinter diesem Wort stehen aber verschiedene Erscheinungen, von denen meiner Meinung nach folgende am wichtigsten sind: 1) Die Zuspitzung und die neue Sicht des Problems der Periodisierung des Werkes von Solov'ev. Besonders wichtig scheint die Diskussion um die letzte Periode seines Lebens und Wirkens. 2) Die Änderung der thematischen Orientierungspunkte ungefähr seit Mitte der sechziger Jahre. Das Thema „Solov'ev und andere Denker“ wird eher in Bezug auf die zeitgenössische Philosophie bzw. Theologie betrachtet. 3) Die „Philologisierung“ des Diskurses: Eine große Zahl slawistischer Arbeiten ist erschienen, was früher überhaupt nicht der Fall war. 4) Die Auseinandersetzung nicht nur mit der früheren deutschen Solov'ev-

Rezeption, sondern auch mit der sowjetischen: Eine Situation, die auch verschiedene „ideologische“ Motive ins Spiel brachte.

Eigentlich sind die obengenannten Punkte eng miteinander verbunden, ich sehe sie als einen Teil des Ganzen, das die zentrale Etappe der Solov'ev-Rezeption charakterisiert. Hat Solov'ev am Ende seines Lebens das rationale Philosophieren aufgegeben? Diese Frage, die Ludolf Müller aus den dreißiger Jahren „geerbt“ hat, und seine Antwort „Nein“ darauf, bedeuten die wissenschaftlich überzeugende „neue alte“ Sicht auf Solov'evs Lebens- und Schaffensweg: Es gibt Grundkonstanten, zu denen in erster Linie Solov'evs christliche Überzeugungen gehören, die sich nie geändert haben trotz der zweifellosen Evolution seiner religionsphilosophischen Positionen. Die Müllerschen Analysen der Geschichts- und Religionsphilosophie Solov'evs gaben der späteren Generation eine gewisse Sicherheit und Zuversicht, daß es jetzt in der Forschung gewisse Dinge gibt, die fest stehen und an die man anknüpfen kann. Diese Analysen waren auch Grund für die manchmal ziemlich scharfen (H.Dahm) Auseinandersetzungen mit den Gedanken Müllers, aber vor allem ergaben sie den Anlaß für die Erarbeitung eigener Thematik in Bezug auf V.S.Solov'ev. Die Änderung der wissenschaftlichen Perspektive bei der „jüngeren“ Generation am Ende der 1960 - 1970-er Jahre könnte man bedingt den Weg „von Schelling zu Scheler“ nennen. Das liegt daran, daß sowohl für Helmut Dahm als auch für Joachim Sternkopf und Ludwig Wenzler die Epoche in der europäischen Denkgeschichte, die z.B. von Wenzler als die „Epoche des Übergangs vom Denken des Idealismus, insbesondere des deutschen Idealismus, zu den verschiedenartigen Denkansätzen, die sich am Anfang des 20.Jahrhundert ausgebildet haben“, von entscheidender Wichtigkeit war. Wenzler nennt folgende Merkmale dieser Epoche: Die „Dimension der Gesellschaft“ und der „betont individuell geschichtlichen Existenz“, die „Erfahrung der Geschichtlichkeit“, den „Aufbruch der Phänomenologie“, das „Verständnis des Seins als Ereignisses und als Geschichte“, das „Ende der Metaphysik“ (Heidegger), die vor allem in der Herrschaft der Technik zum Ausdruck kommt.<sup>1013</sup> Diese Epoche wurde von bedeutenden Denkern vertreten, unter denen Teilhard de Chardin, Edmund Husserl, Max Scheler, Nicolai Hartmann sind, die jetzt immer öfter mit Solov'ev verglichen werden, aber an denen auch die Position Solov'evs gemessen wird. Dasselbe gilt auch für die Untersuchung von

---

<sup>1013</sup> Wenzler, Die Freiheit, S. 17.

Bodo Zelinsky, der Solov'ev in dem Kontext des europäischen ästhetischen Denkens zeigt, und vor allem in der Philosophie, Literatur und der Kunsttheorie des 20. Jahrhunderts die Entsprechungen, Anknüpfungspunkte und Parallelen zu Solov'ev findet. Historisch gesehen kann man sagen, daß damit zweifellos eine neue Zeit in der westlichen Solov'ev-Rezeption eröffnet wurde, was bei der Analyse der letzten Periode der deutschen Solov'ev-Forschungen gezeigt wird. Aber schon bei den hier betrachteten Wissenschaftlern ist die Tendenz zu spüren, Solov'ev aus dem nur russischen Ideenkontext in den aktuellen europäischen philosophischen Diskurs zu „führen“.

Dieser Modernisierung entspricht auch die sehr zeitbedingte Reaktion auf die sowjetische Solov'ev-Literatur. Bei Dahm, Wenzler und Gleixner wird die Nobelpreisrede A.Solženizyns zitiert, der Solov'ev als einzigen Autor neben Dostoevskij erwähnt (s. die Einführung zu dieser Periode), und zwar um die Pflicht des Dichters zu kennzeichnen, auch in der Unfreiheit „der Idee der Freiheit zur Sprache zu verhelfen.“ Auch Anatolij Levitin-Krasnov als Mitglied der „Initiativgruppe zur Verteidigung der Menschenrechte in der UdSSR“, der sich in einem Brief an Papst Paul VI. 1967 auf Solov'ev beruft, wird von den deutschen Solov'ev-Erforschern erwähnt. Ebenso zitieren Dahm und Wenzler den jugoslawischen Philosophen Michailo Michailov, der „keinen Hehl daraus machte“, daß er Solov'ev, Berdjaev und Šestov für „tiefgründigere Denker hält als irgendeinen der heutigen marxistischen Philosophen“. Aber gerade diese marxistischen Philosophen werden „einbezogen“, so etwa bei Sternkopf, der an dem „teleologischen Denken“ der sowjetischen Philosophie die Fortsetzung der Ideen Solov'evs findet oder bei Dahm, der im Gegenteil die sowjetischen „Tabus“ analysiert und zu zeigen versucht, wie die russische und dann die sowjetische Philosophie den phänomenologischen Ansatz Solov'evs der „Theoretischen Philosophie“ nicht bemerkt und so die Chance verspielt haben, an der modernen philosophischen Entwicklung teilzunehmen. Auf jeden Fall wichtig ist, daß sowohl die „allgemeine“ als auch die speziell auf die Kritik Solov'evs orientierte sowjetische philosophische (bzw. philologische - bei Knigge) Literatur in Deutschland am Ende der 1960-er und Anfang 1970-er Jahre rezipiert wurde, obwohl das speziell „russische“, „landeskundliche“ Interesse dabei immer geringer wurde - die Tendenz, die in der folgenden Zeit ihren weiteren Ausdruck findet.

## 5. 1981 - 1999: Die neuesten Tendenzen

Dieses letzte Kapitel ist weder ein eigentlicher „bibliographischer“ noch ein „beschreibender“ Teil, es bietet eher eine Übersicht über die wichtigsten Tendenzen, Bücher, Gedanken, Ereignisse der deutschen Solov'ev-Rezeption in jüngster Zeit. Die Bibliographie der Solov'ev-Veröffentlichungen aus dieser Zeit ist im Anhang der Arbeit zu finden. Die Periode kann eindeutig in zwei Teile aufgeteilt werden, zwischen denen in der deutschen Rezeption keine Zäsur liegt, sondern vor allem die radikalen Veränderungen in der Heimat des Philosophen, dank denen 1988 „erstmalig einige Zeilen aus dem umfassenden Werk des russischen Religionsphilosophen Vladimir Solov'ev“ (M.George) gedruckt werden konnten. Darauf folgte eine Welle der Solov'ev-Veröffentlichungen in Rußland - das Thema, das schon in der Einführung angesprochen wurde. Für dieses Kapitel ist jedenfalls wichtig, daß man seit Anfang neunziger Jahre von einem Dialog der deutschen und russischen Erforscher der russischen Philosophie sprechen kann.

Die ersten Jahre dieser Periode waren mehr eine Fortsetzung der früheren Zeit, aber eine Fortsetzung, die wertvolle Solov'ev-Werke und Gesamtdarstellungen der russischen Philosophie mit sich brachte.

Die Tübinger slawistischen Untersuchungen Solov'evs, die von L.Müller inspiriert wurden, gingen weiter, und 1983 erschien die 1978 vorgelegte Dissertation von *Rudolf Pollach*, in der es darum ging, die „charakteristischen formalen Züge in Solov'evs lyrischem Schaffen“ zu erforschen und an einem konkreten Beispiel zu zeigen, „daß Metrum und Reim und mithin auch Versrhythmus und Strophik innerhalb des 150-jährigen Zeitraums von Lomonosov bis an die Schwelle des 20.Jahrhunderts ebenso einem stetigen Wandel unterworfen sind wie etwa die poetischen Gattungen <...>“ Die Arbeit versteht sich als „verstechnischer Kommentar zu den Gedichten Solov'evs.“<sup>1014</sup>

1985 erschien in Wien die Arbeit von *Sigrid Pöllinger*, die der Ethik Solov'evs gewidmet ist. Hier gibt es kurze Abhandlungen, die das Thema „Solov'ev und andere

---

<sup>1014</sup> Pollach, Rudolf: Vers- und Reimtechnik in den Gedichten V.S.Solov'evs. Dissertation zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie der Eberhard-Karls-Universität Tübingen. - Tübingen: Slavisches Seminar 1983, S. 1 - 2.

Denker“ weiterentwickeln, diesmal unter dem Gesichtspunkt der Moralphilosophie (die Themen „Solov’ev und Schelling“, „Solov’ev und Teilhard“, „Ernst Bloch, Albert Camus und Solov’ev“ werden behandelt). Die Autorin betont besonders die allgemeineuropäische Bedeutung Solov’evs, der „unter den großen religiösen Denkern der letzten zwei Jahrhunderte <...> jedenfalls an erster Stelle“ steht. Mit Solov’ev „enthüllt sich auch dem Abendland das russische Denken, denn er bricht mit der slawophilen Enge.“<sup>1015</sup>

Weiter ging auch die Beschäftigung der Anthroposophen mit Leben und Werk des russischen Denkers. In der Zeit zwischen 1980 und 1988 sind in Deutschland drei anthroposophische Bücher über Solov’ev erschienen. Es handelt sich um die Arbeit von *Heinz Mossmann* „Wladimir Solowjoff und „die werdende Vernunft der Wahrheit““ und die Bücher von *Evgenija Gurvič* „Wladimir Solowjow, DER MENSCH.“ und von *Peter Normann Waage* „Der unsichtbare Kontinent. Wladimir Solowjow, der Denker Europas.“<sup>1016</sup> Heinz Mosmann knüpft an die Steinersche Interpretation Solov’evs an und sucht im Werk Solov’evs die „geistige Gesinnung seines Erkenntnislebens zu entdecken“. Mosmann geht von der Grundüberzeugung aus, daß die Ähnlichkeiten der Philosophie Solov’evs mit den „erkenntniswissenschaftlichen Grundlagen der Anthroposophie Rudolf Steiners“ manchmal „bis in den Wortlaut“ gehen, was dem Autor erlaubt, das „keimhafte“ Denken Solov’evs „im Hinblick auf seine ganz offenbare Tendenz zum Geisteswissenschaftlichen hin <...> unter Zuhilfenahme von Geist-Erkenntnissen Rudolf Steiners zu formulieren.“<sup>1017</sup> Auch für Evgenija Gurvič ist die Rezeption Solov’evs eng mit der Steiners verbunden. Auch für die Anthroposophen kam die Zeit der „Rezeptionsgeschichte“: Im Buch von Gurvič findet sich ein Kapitel „Rudolf Steiner über Solowjow“. Jedenfalls ist es ein sehr persönliches Buch, die Autorin sei nie „jemand begegnet, der ihm selbst, Solowjow dem Menschen, der er war, nicht die

---

<sup>1015</sup> Pöllinger, Sigrid: Die Ethik Vladimir Solov’evs. - Wien 1985, S. 18 - 20. (= Schriftenreihe des Universitätszentrums für Friedensforschung. Sondernummer 9 der Wiener Blätter für Friedensforschung).

<sup>1016</sup> Mosmann, Heinz: Wladimir Solowjoff und „die werdende Vernunft der Wahrheit“. Keime zu einer Philosophie des Geistselbst. - Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben 1984. (= Studien und Versuche. Eine anthroposophische Schriftenreihe 23.); Gourvitch, Eugenia: Wladimir Solowjow, DER MENSCH. - MuttENZ/Schweiz: Verlag für Art und Kunst 1985. (Originaltitel: Vladimir Solov’ev ČELOVEK.); Waage, Peter Normann: Der unsichtbare Kontinent. Wladimir Solowjow, der Denker Europas. - Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben 1988.

<sup>1017</sup> Mosmann, S. 10.

höchste Achtung gezollt hat.“<sup>1018</sup> P.N.Waage will in seinem ursprünglich auf Norwegisch entstandenen Buch Solov'evs „Denkweise“ „durch die Hintertüre“ einführen, so daß man, „für die spätere Begegnung mit seiner Philosophie gerüstet, einsieht, wie unpassend für ihn der Platz in einer Vitrine des Historischen Museums wäre.“ Die Aktualität Solov'evs beweist Waage, indem er sich an das „Schicksal“ Europas wendet: Sein Buch beginnt bezeichnenderweise mit der Erzählung über „eine Mauer“, die quer durch das Zentrum einer „mitten in Europa“ liegenden Stadt verläuft, und endet mit einem Zitat aus dem Schlußwort M.Gorbačevs auf dem ZK-Plenum vom 27.1.1987. Die Ideen, „Bestrebungen und das Denken“ Solov'evs werden mit dem „modernen Europa und der russischen Geschichte dieses Jahrhunderts“ allerdings auch unter dem anthroposophischen Blickwinkel betrachtet.<sup>1019</sup> 1988 erschien auch das hier schon erwähnte Buch von Viktor Fedjuschin „Rußlands Sehnsucht nach Spiritualität“ (s. Kapitel über die Beschäftigung der Anthroposophen mit Solov'ev), das das Thema „Rudolf Steiner und die Russen“ behandelt.

In fünfter, „verbesselter und erweiterter“ Auflage erschien 1984 im „Erich Wewel Verlag“ die „*Kurze Erzählung vom Antichrist*“, übersetzt und erläutert von Ludolf Müller.<sup>1020</sup> 1985 geschah ein Ereignis, das hoffen läßt, daß seit dieser Zeit in jedem philosophischen Seminar Deutschlands mindestens ein kurzes Buch von Solov'ev zu finden ist: Im Verlag „Felix Meiner“ ist als Band 373 der „Philosophischen Bibliothek“ Solov'evs „*Der Sinn der Liebe*“ („*Smysl ljubvi*“) in der Übersetzung von Elke Kirsten in Zusammenarbeit mit Ludolf Müller erschienen. Diese Ausgabe ist auch ein Beispiel für die Zusammenarbeit der deutschen und russischen Solov'ev-Erforscher: Das Buch ist mit einer Einleitung von Ludwig Wenzler und einem Nachwort von Arsenij Gulyga versehen.<sup>1021</sup> Gulyga stellt Solov'ev dem breiteren deutschen philosophischen Publikum als den „letzten russischen Schellingianer“ dar. Gleichzeitig betont er (auf Dahm verweisend), daß der späte Solov'ev ohne Zweifel das „ganze methodische Instrumentarium der deutschen Phänomenologie

---

<sup>1018</sup> Gourvitch, S. 1, 80 - 95.

<sup>1019</sup> Waage, *Der unsichtbare Kontinent*, S. 7, 8, 11, 323 - 328.

<sup>1020</sup> Solowjew, Wladimir: *Kurze Erzählung vom Antichrist*. Übersetzt und erläutert von Ludolf Müller. - München: Erich Wewel Verlag 1984.



vorweggenommen“ hat.<sup>1022</sup> Man spürt, wie wichtig Gulyga einerseits die Arbeiten der deutschen Rezipienten Solov'evs sind, und wie er andererseits bereit ist, manche Differenzen und Diskussionen der deutschen Rezeption außer Acht zu lassen, zugunsten eines „synthetischen“ Bildes Solov'evs. Auf jeden Fall ist das Erscheinen eines Solov'ev-Bandes in der philosophischen Meiner-Reihe sehr erfreulich.

Die „bekundete Nachfrage“ nach der Darstellung der „Russischen Philosophie“ „ermutigte“ den Verlag Karl Alber und *Wilhelm Goerd*t 1995 zu einer zweiten unveränderten Auflage des Buches, das zunächst 1984 erschienen ist.<sup>1023</sup> Solov'ev ist für Goerd't der „wohl bedeutendste russische Denker überhaupt bisher, jener Philosoph des „Silbernen Zeitalters“ Rußlands und des Symbolismus, der nicht nur in Rußland zum Aufbruch zu neuen Ufern aufgerufen <...> sondern durchaus auch in die europäische und Weltkultur hineingewirkt hat und noch hineinwirkt.“ Als Beispiel dafür nennt Goerd't die DGA.<sup>1024</sup> Der Autor der „Russischen Philosophie“ betont immer wieder die Aktualität der Ideen und der Persönlichkeit Solov'evs; ihm ist wichtig, daß der Philosoph in der Sowjetunion „nicht Gegenstand gelehrter archivarischer Forschung nur ist, sondern Subjekt, das in die Zeit hineinspricht“.<sup>1025</sup> Deshalb ist es nicht verwunderlich, daß Goerd't die Ideen Solov'evs immer wieder zur Lage der Sowjetunion der Ära Brežnev adaptiert und zeigen möchte, daß die Ansicht des Denkers von der „vollen Verwirklichung der gesellschaftlichen Trinität“, bei der „die Kirche, der Staat und die Gesellschaft absolut frei und souverän“ abgebildet wären, in Rußland bis heute „lebendig geblieben“ ist. Das etwas plakative Solov'ev-Kapitel des Buches von W.Goerd't wird mit dem Satz abgeschlossen: „Es ist schon aufschlußreich, wenn in A.Solschenizyns „Krebsstation“ ein Russe den anderen auffordernd fragt: „Ja! Hören Sie mal, Sie Russe, von Wladimir Solowjow haben Sie natürlich noch keine einzige Zeile gelesen, wie?“<sup>1026</sup>

---

<sup>1021</sup> Solov'ev, Vladimir: Der Sinn der Liebe. Übers. von Elke Kirsten in Zusammenarbeit mit Ludolf Müller. Mit e. Einl. von Ludwig Wenzler u. e. Nachw. von Arsenij Gulyga. - Hamburg: Felix Meiner Verlag 1985. (= Philosophische Bibliothek Band 373).

<sup>1022</sup> Gulyga, Arsenij: Die ewige Sonne der Liebe. - In: Solov'ev, Der Sinn, S. 94 f., 101.

<sup>1023</sup> Goerd't, Wilhelm: Russische Philosophie. Grundlagen. - München/Freiburg: Verlag Karl Alber GmbH 1984. (1995: 2., unveränderte Auflage).

<sup>1024</sup> Ebenda, S. 471.

<sup>1025</sup> Ebenda, S. 475.

<sup>1026</sup> Ebenda, S. 517.

Die Habilitationsschrift von *Hans Gleixner* (geb. 1935) ist wie seine Doktorarbeit einem bestimmten Problem des Werkes Solov'evs gewidmet. Die im Herbst 1985 von der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Passau angenommene und 1986 veröffentlichte Arbeit heißt „Die ethische und religiöse Sozialismuskritik des Vladimir Solov'ev. Texte und Interpretation.“<sup>1027</sup> Für meine Arbeit ist wichtig, daß sich auch bei Gleixner ein Kapitel findet, in dem er einen „Bericht über den Stand der Forschung: Solov'ev und der Sozialismus“ darstellt. Unter anderem analysiert er die Rezeption der Aussagen Solov'evs über den Sozialismus im außerrussischen und außersowjetischen Raum, vor allem in Deutschland. Dabei unterscheidet er zwei Gruppen von Autoren: Diejenigen, „die ein breiteres, nicht durchwegs gründliches Interesse bekunden“, und diejenigen, die „das Thema Sozialismus bei Solov'ev mehr am Rande berühren.“ Zur ersten Gruppe zählt Gleixner unter den Autoren, deren Werke auf Deutsch veröffentlicht wurden Th.Masaryk, M.Hartge, E.Munzer. Er schreibt: „Obwohl in der Literatur der zurückliegenden 80 Jahre zahlreiche Momente der Sozialismus-Vorstellung des russischen Religionsphilosophen <...> zur Sprache kommen, ergibt sich im Ganzen doch kein Bild oder Mosaik, das die wesentlichen ethischen und religiösen Elemente der Sozialismuskritik Solov'evs in der Breite des Spektrums seiner Schriften <...> deutlich genug hervortreten lassen würde.“ Die Aussagen Solov'evs über den Sozialismus, wie die These von der Wahrheit des Sozialismus, seine Kritik am ökonomischen Materialismus und am egalitären Sozialeudämonismus der Sozialisten, die Anklage gegen den Kapitalismus und den Sozialismus als zwei Varianten bourgeoiser Plutokratie, - wiederholen sich je und je in der von Gleixner angeführten Literatur. „Vergleichsweise selten begegnen daneben Solov'evs Auffassung von der Ersatzfunktion des Sozialismus als einer Religion und seine ethisch fundierte Kritik am betont außenseitigen Sozialideal revolutionärer Gesellschaftsreformer.“<sup>1028</sup> Gerade auf diese Seite der Solov'evschen Sozialismuskritik bezieht sich Hans Gleixner, und zwar betrachtet er die relevanten Aussagen Solov'evs „werkimmanent“ und unter Berücksichtigung des biographischen Kontextes. Die „Werkimmanenz“ erweist sich als wertvoll und wird

---

<sup>1027</sup> Gleixner, Hans: Die ethische und religiöse Sozialismuskritik des Vladimir Solov'ev. Texte und Interpretation. - Sankt Ottilien: EOS Verlag 1986. (= Dissertationen: Theologische Reihe; Bd.17).

<sup>1028</sup> Ebenda, S. 60, 72, 73.

im Buch mittels einer „Dokumentation“ ersichtlich: Hans Gleixner bietet Originaltexte Solov'evs zum Thema der Arbeit mit deutscher Übersetzung.<sup>1029</sup>

1988 wurde an der Philosophischen Fakultät der Universität Münster (Westf.) der *Lehrstuhl für Russische Philosophie* aufgelöst (ausführlicher dazu im „Schluß“). Der Auflösung gingen zahlreiche Lehrveranstaltungen voraus, die mit der russischen Philosophie (u.a. mit dem Schaffen Solov'evs) verbunden sind. Aber auch nach der Auflösung des von W.Goerdts geleiteten Lehrstuhls finden in Münster Lehrveranstaltungen statt, die für die Untersuchung der deutschen Rezeption Solov'evs interessant und wichtig erscheinen.<sup>1030</sup>

---

<sup>1029</sup> Weitere Artikel Gleixners über Solov'ev werden in der Bibliographie erwähnt.

<sup>1030</sup> Hier ist die Liste einiger von diesen Lehrveranstaltungen, die ich den Personal- und Vorlesungsverzeichnissen der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster entnommen habe. Sommersemester (SoSe) 1981: W.Goerdts: Russische Philosophie in Stichproben. (Vorlesung (VI.)); W.Goerdts: L.Tolstoj: O žizni. (Seminar (S.)). Vgl.: Westfälische Wilhelmsuniversität Münster. Personal- und Vorlesungsverzeichnis, Sommersemester 1981, S. 409, 411. (Im weiteren nenne ich nur das Semester und die Seite im jeweiligen Vorlesungsverzeichnis). WS 1981/82: A.Haardt: F.M.Dostojewskij in der russischen Philosophie. (S.) (WS 1981/82, S. 423). SoSe 1982: W.Goerdts: Russische Philosophie in Stichproben II. (VI.); W.Goerdts: P.L.Lavrov: Tri besedy o sovremennom značenii filosofii (1860). (S.) (SoSe 1982, S. 415, 417). SoSe 1983: W.Goerdts: Die Renaissance der russischen Philosophie. (VI.); Duchovnaja filosofija v Rossii. (S.) (SoSe 1983, S. 175, 177). WS 1983/84: W.Goerdts: Sowjetphilosophie. Personen und Probleme. (VI.); A.Haardt: Ästhetische Theorien in Rußland (19.Jh.) (Proseminar (PS.)). (WS 1983/84, S. 430, 432). SoSe 1984: W.Goerdts: Wl.Solowjow: Kritik der abstrakten Prinzipien. (S.); W.Goerdts: Russkaja Ideja. (S.) (SoSe 1984, S. 428). WS 1984/85: W.Goerdts: Wl.Solowjow: Kritik der abstrakten Prinzipien II. (S.); Russkaja Ideja II. (S.) (WS 1984/85, S. 435 - 436). SoSe 1985: W.Goerdts: N.Berdjaev: Filosofija Neravenstva. (S.); W.Goerdts: N.F.Fedorov: Stat'i Kritiko-Filosofskogo Soderžanija. (S.) (SoSe 1985, S. 430). WS 1985/86: W.Goerdts: Zwischen Gott und Mensch. Zum Grund russischen Denkens (I.) (VI.); W.Goerdts: N.Berdjaev „Filosofija Neravenstva“ (1923) (II.) (S.); S.Frank: „Svet vo T'me“ (1949) (S.) (WS 1985/86: S. 491, 494). WS 1986/87: W.Goerdts: Zwischen Gott und Mensch. Zum Grund russischen Denkens (II.) (VI.); A.Haardt: Phänomenologie der Sprache und Literatur in Frankreich und Rußland (Sartre, Merleau-Ponty, Špet, Losev) (VI.); W.Goerdts: Dostoevskij: Legenda o Velikom Inkvizitore. (S.) (WS 1986/87, S. 518, 521). WS 1987/88: A.Haardt: Das Problem der Freiheit bei Dostoevskij. (PS.) (WS 1987/88, S. 534). WS 1988/89: A.Haardt: Grundprobleme der Ethik bei Kant, Schopenhauer und in der russischen Philosophie. (VI.) (WS 1988/89, S. 536). SoSe 1989: B.Groys: Stimme und Text (Kulturtheorien bei Bachtin und Derrida). (PS.); A.Haardt: Die ästhetische Theorie L.Tolstojs. (PS.); A.Haardt: Die Frage nach dem Anderen in Schelers Phänomenologie und in der russischen Philosophie (Frank, Askol'dov) (S.). (SoSe 1989, S. 544, 546). Ws 1989/90: B.Groys: Ästhetische Theorien der russischen Avantgarde. (PS.); A.Haardt: Zur Begründbarkeit von Menschenrechten bei Marx und im sowjetischen Marxismus. (PS.); A.Haardt: Nietzsche und Dostoevskij. (PS.) (WS 1989/90, S. 539). SoSe 1990: B.Groys: Das Thema „Rußland und Europa“ in der russischen Philosophie des 19. Jahrhunderts. (PS.); A.Haardt: Das Problem des Selbstbewußtseins bei Descartes und Solov'ev. (PS.); A.Haardt: Philosophie der Ikone. (PS.) (SoSe 1990, S. 549 - 550). WS 1990/91: A.Haardt: Die Frage nach dem Unbewußten bei Schelling, Schopenhauer und in der russischen Philosophie. (VI.); B.Groys: Nietzsche und seine Rezeption in Rußland. (PS.); A. Haardt: Das Problem der Person in der französischen und russischen Existenzphilosophie. (PS.) (WS 1990/91, S. 543 - 545). SoSe 1991: B.Groys: Das Nationale in der Philosophie: Die russische Idee. (PS.); A.Haardt: Kierkegaards und Štostovs Existenzphilosophie. (PS.); A.Haardt: Strukturelle Poetik in der Sowjetunion (Lotman, Uspenskij). (PS.) (SoSe 1991, S. 547 - 548). SoSe 1992: A.Haardt: Platon in Rußland. (PS.) (SoSe 1992, S. 563). WS 1992/93: B.Groys: Das Sakrale. (S.); A.Haardt: Theorien des Mythos in Westeuropa und Rußland (Cassirer, Blumenberg, Golosovker, Lotman). (S.) (WS 1992/93, S. 584). SoSe 1993: A.Haardt: Ethische Theorien in Rußland (Solov'ev, Berdjaev). (PS.) (SoSe 1993, S. 572). WS 1993/94: A.Haardt: Philosophie - Literatur - Malerei. Zu ihrem Verhältnis in der russischen und westeuropäischen Moderne. (VI.); A.Haardt: Die Existenzphilosophie Nikolaj Berdjaevs. (PS.) (WS 1993/94, S. 580 - 581).

„Georges für die Solov’ev-Rezeption maßstäbliche Arbeit ist die 1983 abgeschlossene, von katholischer Seite preisgekrönte, mit Unterstützung der DFG gedruckte Dissertation eines evangelischen Theologen.“ So beginnt Eberhard Müller seine Besprechung des 1988 erschienenen Buches von *Martin George* „Mystische und religiöse Erfahrung im Denken Vladimir Solov’evs.“<sup>1031</sup> Die Klärung der Rolle der Erfahrung im Denken Solov’evs, meint George, bildet bis jetzt eine Lücke in der Solov’ev-Forschung, die zu füllen wäre. Die Beantwortung der Fragen nach der Verwendung des Begriffes „Erfahrung“ von Solov’ev, nach dem Verhältnis der Erfahrung zu Glauben und Denken, nach der Bedeutung der Erfahrung bei der Erkenntnis der Wahrheit und bei der Gotteserkenntnis, nach der Bedeutung der mystischen und religiösen Erfahrung für das Denken Solov’evs insgesamt soll dem Forscher helfen, „zu einer einheitlichen Gesamtschau der Erkenntnislehre Solov’evs in allen seinen Lebens- und Schaffensperioden“ beizutragen - einer Sicht, die bis jetzt umstritten ist (eine einheitliche Sicht der Erkenntnislehre Solov’evs bei ist bei L.Müller gegeben, im Gegensatz dazu findet eine Linie in der Rezeption, die von E.Trubeckoj ausgeht, auch in der Gnoseologie Solov’evs keine Einheit). „Wir vertreten die These - schreibt George - , daß die mystische Erfahrung die Grundlage der Einheit der philosophischen Erkenntnislehre Solov’evs von 1877 an ist, und daß mystische und religiöse Erfahrung zusammen die Grundlage der Einheit der gesamten Erkenntnislehre Solov’evs bilden.“<sup>1032</sup> Es gibt in der Monographie von George einen wichtigen kurzen Abschnitt, in dem er sich mit der vorherigen deutschen evangelischen Rezeption Solov’evs auseinandersetzt, gleichzeitig aber auch „auf die eigene theologische Position“ (E.Müller) hinweist: „Der Zugang zum Denken Solov’evs für evangelische Theologen heute.“<sup>1033</sup> Das „Gewicht der Tradition“ der dialektischen Theologie Karl Barths erschwert, Georges Meinung nach, für deutsche evangelische Theologen den Zugang zur „Erfahrungstheosophie“ Solov’evs. Die Ablehnung „jeglicher religiösen Erfahrung“ durch Barth als einer „menschlichen Auflehnung gegen den Willen Gottes“, habe zu einer „theologischen Sprachlosigkeit oder feindlichen Skepsis“ gegenüber religiöser Erfahrung bis in die

---

<sup>1031</sup> George, Martin: *Mystische und religiöse Erfahrung im Denken Vladimir Solov’evs.* - Göttingen: Verlag Vandenhoeck & Ruprecht 1988. (= *Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie.* Band 54.). ; Rezension: Eberhard Müller. - In: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 38 (1990) 4, S. 587. (Die Liste der weiteren Rezensionen s. in der Bibliographie.)

<sup>1032</sup> George, *Mystische und religiöse Erfahrung*, S. 25, 29.

<sup>1033</sup> Ebenda, S. 123 - 126.

Gegenwart geführt und konkret einige evangelische Interpreten Solov'evs zu falschen Schlüssen geführt. Fritz Lieb und Georg Sacke haben den späten Solov'ev im Sinne der dialektischen Theologie interpretiert und die Alternative „von Glaube oder Erfahrung und Vernunft zugunsten des nackten Glaubens entschieden“, wobei „Glaube“ und „Erfahrung“ bei Solov'ev nie zu trennen sind, was auch L.Müller bewies, indem er gezeigt hat, „daß weder auf den späten noch auf den frühen Solov'ev die Alternativen der dialektischen Theologie anwendbar sind.“<sup>1034</sup> Dank den Einflüssen der Religionswissenschaft und der Humanwissenschaften könne die Erfahrungstheologie heute als eine „Möglichkeit evangelischer Theologie“ getrieben werden, wobei Extreme zu befürchten seien, die Theologie auf die „nachdenkende Beschreibung bestimmter Erfahrungen (Sölle)“ reduzieren. Es sei aber möglich, zwischen den Extremen „dialektischer und empirisch-funktionaler Methoden“ in der evangelischen Theologie einen Zugang zur „Erfahrungstheosophie“ Solov'evs zu finden. E.Müller interpretiert die Position von George folgendermaßen: „Nur wer am biblischen Glaubensverständnis festhalte, d.h. Glauben als durch Gnade gegebene Antwort auf Gottes Offenbarung begreife, komme bei Solov'ev an, der die Erfahrung nur durch den Glauben objektiv werden lasse <...>. Georges Antwort wird deutlich, wenn er sich auf die Systematische Theologie von Paul Tillich beruft, die er als „kongeniale Anwendung der „Erfahrungstheosophie“ Solov'evs auf dem Boden evangelischer Theologie“ kennzeichnet.“<sup>1035</sup> Die Idee der „Korrelation zwischen Gott und Mensch im religiösen Erlebnis“, die Solov'ev in seinem Werk entwickelt, läßt Martin George sagen, daß die Position des russischen Denkers auch aus der Sicht evangelischer Theologie „rechtgläubig“ ist.<sup>1036</sup> Interessant ist, daß schon in dem 1990 erschienenen Buch von K.C.Felmy über die orthodoxe Theologie auf das Buch von George verwiesen wird, und zwar in einem Kapitel, das der orthodoxen Theologie als einer „Theologie der Erfahrung“ gewidmet ist.<sup>1037</sup>

1988, die Zeit der Veröffentlichung des soliden und wichtigen Werkes von George, der seinen Leser ins Zentrum des systematischen, religionsphilosophischen

---

<sup>1034</sup> George, *Mystische und religiöse Erfahrung*, S. 123. (Die These Georges, daß G.Sacke Solov'ev von der Ausgangsposition der „dialektischen Position“ her interpretierte, erscheint mir fraglich, wobei ihre Anwendung im Falle Liebs zweifellos richtig ist.)

<sup>1035</sup> Müller, Eberhard: Rezension (George), S. 587.; George, *Mystische und religiöse Erfahrung*, S. 124 - 125.

<sup>1036</sup> George, *Mystische und religiöse Erfahrung*, S. 125.

Denkens von Solov'ev einführte, war gleichzeitig das Jahr, in dem das Drama „Perestrojka und „russische Seele““ (D.Geyer) langsam seine Kulmination erreichte. Es kam die Zeit in der intellektuellen Geschichte der Sowjetunion, die auch das Bild Solov'evs in Deutschland wesentlich geprägt hat.

„Russische Philosophie“, „Philosophie in Rußland“ oder „Nationalphilosophie“? Die Unterschiede zwischen diesen ziemlich ähnlich klingenden Begriffen können aber eine entscheidende Rolle spielen, was Dietrich Geyer in seinem Artikel über das „Wiederaufleben der idealistischen russischen Philosophie“ gezeigt hat, den er in der FAZ veröffentlichte.<sup>1038</sup> In diesem Artikel kritisiert Geyer ziemlich scharf die Versuche von Arsenij Gulyga, Philosophie in Rußland als „Ausdruck russischen Nationalbewußtseins und Selbstbewußtseins“, als „Spiegel der Volksseele“ darzustellen. Zu einem wichtigen Teil der Mythologeme von Gulyga wird auch Solov'ev, der mit seiner Ethik „einzigartig auch im europäischen Vergleich“ sei und mit seinen Gedanken überhaupt die sittliche Stärke der russischen Kultur repräsentiere. Gefährlich findet Geyer die Tatsache, daß die Würdigungen Gulygas für ein „Millionenpublikum“ vorgesehen sind, daß die von Gulyga und anderen Publizisten beschriebene „Wiedergeburt des russischen Geistes“ in der Krisensituation des sowjetischen Reiches (gemeint sind vor allem die unlösbaren Probleme der „multinationalen Struktur“) „bestenfalls“ nur auf eine politische Formel zurückgeführt werden kann: „Ein Paternalismus mit imperialer Attitüde und guten Absichten.“<sup>1039</sup> Dazu könnte man noch sagen, daß die publizistischen Eskapaden Gulygas Folge seiner schweren inneren Kämpfe waren, daß er sich bewußt war, wie schwer es sei, die russische Philosophie nach so vielen Jahren des Verschweigens im Bewußtsein der „durstigen“ russischen Intelligenz wieder präsent zu machen, und wie viel in Rußland dazu noch wissenschaftlich erarbeitet werden müsse.<sup>1040</sup> Allerdings hat Dietrich Geyer recht: Solche Plädoyers blieben nicht ohne politische Folgen. Die Polemiken um die „russische Idee“, die „russische Frage“, die

---

<sup>1037</sup> Felmy, Karl Christian: Die orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung. - Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1990, S. 3 - 5.

<sup>1038</sup> Geyer, Dietrich: Den toten Gott im Herzen tragen. Das Wiederaufleben der idealistischen russischen Philosophie. - In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 24.05.1989.

<sup>1039</sup> Ebenda.

<sup>1040</sup> In einem Interview, das er der „Deutschen Zeitschrift für Philosophie“ gab, sprach Gulyga, der sonst tatsächlich starke nationalistische Züge in seinem Denken hatte, von der Existenz einer „ständigen Wechselwirkung zwischen Ost und West“, die er nicht anders habe interpretieren können, als das „es eine ganzheitliche, vereinte Welt der Philosophie der vereinten Menschheit“ gäbe. Vgl.: Gulyga, Arsenij: Wir leben

besonders Anfang und Mitte 90-er Jahre intensiv geführt wurden, sind, wie Ol'ga Alexandrova zurecht schreibt, „die Widerspiegelung und Bestandteil des Machtkampfes in Rußland“: „Alte Ideen- und Wertsysteme dominieren die heutige /die der Mitte der 90-er Jahre - D.B./ Diskussion, alte Kontroversen blühen wieder auf.“<sup>1041</sup> Dieser realpolitische Aspekt der Wahrnehmung des russischen Denkens im Rußland der 90-er Jahre des 20. Jahrhunderts ließ deutsche Wissenschaftler ein Bild der ideologischen Zugehörigkeit der russischen Philosophie in der aktuellen „Selbstthematization der Russen in der öffentlichen Diskussion“ skizzieren.<sup>1042</sup> So gehöre Solov'ev nach einer Interpretation, neben anderen Denkern, der „konservativen Tradition“ an: „Diese konservative Tradition begann mit den Slawophilen. Ihnen stand Dostojewskij nahe. Sie wurde durch die russische religiöse Philosophie ergänzt: W.Solowjow, P.Florenskij, N.Berdjajew, S.Bulgakow, I.Iljin. Realpolitisch war diese Strömung kaum ausgeprägt <...>. Als ein bedeutender Politiker, der dieser Richtung nahestand, kann mit gewissem Vorbehalt P.Stolypin genannt werden.“<sup>1043</sup>

Die Diskussionen über das Schicksal, den Charakter und die Bedeutung der russischen Philosophie veranlaßten sowjetische und deutsche Forscher dazu, diese Fragen (und nicht zuletzt diejenigen, die mit dem Leben und Werk V.S.Solov'evs verbunden sind, der zu dieser Zeit in Rußland eine „Renaissance“ erlebte) bei ihren Treffen zu besprechen. Hier seien die wichtigsten „allgemeinen“ Konferenzen und Veröffentlichungen erwähnt.

In der Zeit zwischen der Veranstaltung der internationalen Tagung „Russische religiöse Philosophie“ in Weingarten und der Veröffentlichung der Materialien dieser Tagung im Jahr 1992<sup>1044</sup> „kam die Sowjetunion als Staatsgebilde an ihr Ende“ (G.Fürst). Die Tagung, die von der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart und vom Institut für Osteuropäische Geschichte und Landeskunde der Universität

---

im Zeitalter des Kosmismus. Ein Interview mit Fragen von Mischka Dammaschke und Wladislaw Hedeler. - In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 40 (1992) 8, S. 875.

<sup>1041</sup> Alexandrova, Ol'ga: Die „russische Idee“: Formen und politische Relevanz. - In: Estel, Bernd., Mayer, Tilman (Hrsg.): Das Prinzip Nation in modernen Gesellschaften. Länderdiagnosen und theoretische Perspektiven. - Opladen: Westdeutscher Verlag 1994, S. 296.

<sup>1042</sup> Vgl.: Sieber, Bettina: „Russische Idee“ und Identität. „Philosophisches Erbe“ und Selbstthematization der Russen in der öffentlichen Diskussion 1985 - 1995. - Bochum: Projekt-Verlag 1998. (= Studien zum russischen Konservatismus, Teil I). (= Dokumente und Analysen zur russischen und sowjetischen Kultur, Band 12/1).

<sup>1043</sup> Vgl.: Glybowski, Juri., Winkel, Jörg: Rückwärts marsch! Zum Konservatismusphänomen in der UdSSR. - In: Osteuropa 41 (1991) 8, S. 797.

<sup>1044</sup> Müller, Eberhard., Klehr, Franz Josef (Hrsg.): Russische religiöse Philosophie: das wiedergewonnene Erbe: Aneignung und Distanz. - Stuttgart: Akad. der Diözese Rottenburg-Stuttgart 1992.

Tübingen organisiert wurde, ist ein Beispiel für ein Phänomen, das sich während der neunziger Jahre oft wiederholen sollte: „Der Beobachter“ und „der Kommentator“ trafen zusammen. Die „westliche“ oder genauer die deutsche Seite, analysierte die Situation auf dem „Markt“ der gegenwärtigen philosophischen Studien in Rußland, und die „Objekte“ der Beobachtung und gleichzeitig aktive Teilnehmer des Dialogs mit russischer Philosophie und über diese Philosophie waren dabei. Das Gemeinsame, das alle dreizehn Artikel des referierten Sammelbandes verbindet, ist der Gedanke einer Ausdehnung des Einflusses der russischen religiösen Philosophie, einer Erscheinung, die entweder als eine mögliche Gewähr der Überwindung der „totalitären Ideologie“ (E.Pazuchin, N.Šaburov, E. van der Zweerde)<sup>1045</sup>, oder als eine Art Zeugnis für die Unmöglichkeit der „utopischen Rückkehr in die heile Welt des Vergangenheit“ (J.Scherrer)<sup>1046</sup> betrachtet wird, einer Erscheinung, die zu den psychologischen Grundlagen des „russischen Gedankens“ (E.Barabanov, V.Malachov)<sup>1047</sup> und zu der „Tonalität“ der russischen Kultur (G.Knabe)<sup>1048</sup> umkehren läßt. Eberhard Müller stellt in seinem Artikel „Fragen zur Rezeption“ der russischen religiösen Philosophie in verschiedenen Kreisen der russischen Intelligenz, bietet eine „zeitgeistesgeschichtliche Analyse“ der Lage der Dinge.<sup>1049</sup> Auch die Meinungen derer, die einen „religiös-philosophischen Grundansatz des Denkens“ bejahen, meint Müller, gehen weit auseinander und bewegen sich zwischen zwei Polen: „Auf der einen Seite gilt die Annahme des Erbes der religiösen Philosophie (seit Vl.Solov’ev) ungebrochen als Voraussetzung für den notwendigen geistig-moralischen Wandel oder die innere Genesung der russischen Gesellschaft bzw. für die Rückgewinnung ihrer nationalen Identität. Auf der anderen Seite ist die Rede davon, man müsse jetzt grundsätzlich Abschied nehmen von der Tradition metaphysischer Spekulation und religiös-philosophischer Synthese, um zu neuen Ufern ins existentiell Freie und Offene zu kommen.“ Zu der „reinsten Ausprägung des ersten „Pols““ zählt Müller A.Gulyga, zum zweiten „Pol“ gehören, nach seiner Meinung, E.Barabanov mit seiner These von dem archaischen

---

<sup>1045</sup> Pazuchin, E.A.: Studium und Entwicklung der Tradition der russischen religiösen Philosophie vom Anfang des 20. Jahrhunderts im Milieu der religiösen Leningrader Intelligenz von den 70er Jahren bis heute. S. 33 - 50.; Šaburov, N.V.: Das Erbe der russischen religiösen Philosophie und die Ideologie des Totalitarismus. S. 51 - 70.; Zweerde, E. v.d.: Russische religiöse Philosophie als mögliche Quelle der Neuorientierung. S. 71 - 90.

<sup>1046</sup> Scherrer, J.: Die utopische Rückkehr in die heile Welt der Vergangenheit. S. 91 - 102.

<sup>1047</sup> Barabanov, E.V.: Der „Erste philosophische Brief“ von P.J.Čadaev und die Wege der russischen religiösen Philosophie. S. 103 - 120.; Malachov, V.S.: Nationale Imagination und nationale Philosophie. S. 121 - 128.

<sup>1048</sup> Knabe, G.S.: Die Antike im Werk der Denker und Dichter des „Silbernen Zeitalters“. S. 145 - 158.



Charakter der Spekulationen über die „russische Idee“, S.Choružij, der von einer christlichen Position aus der russischen Philosophie „von Solov'ev bis Losev“ den Abschied zu geben versucht, und J.Senokosov, der mit einem lapidaren „Nein!“ auf die Interview-Frage, ob die russische Philosophie der Jahrhundertwende bei heutigen Problemen helfen könne, antwortete.<sup>1050</sup>

Mit dem Protokollband zweier von der Evangelischen Akademie Hofgeismar im Juni 1991 und im September 1992 organisierten Tagungen „Russische Religionsphilosophie I. Solowjow - Dostojewskij“ und „Löscht den Geist nicht aus!“ Die Philosophie von Nikolaj A.Berdjajew“, hofft der Verfasser des Vorwortes Helmut Gehrke, „eine Brücke zum nähergerückten Rußland zu schlagen und den Reichtum geistigen Lebens bei unseren östlichen Nachbarn über die Fachkreise hinaus bekanntzumachen.“<sup>1051</sup> Das Interesse an Solov'ev und „seinem wohl bedeutendsten Schüler“ Berdjaev wurde durch die „Renaissance“ inspiriert, die die russische religiöse Philosophie in Seminaren der sowjetischen Intelligenz vor und bei der Öffentlichkeit während und nach der „Perestrojka“ erlebt hat, aber auch durch die Faszination, die die Solov'evsche Linie des russischen Denkens „auf westliche Leser ausgeübt hat“. Faszinierend daran findet Gehrke gerade die „schöpferische Verarbeitung sowohl der russisch-orthodoxen Religiosität als auch westlicher Philosophie.“<sup>1052</sup> Wilhelm Goerdts, der übrigens bei der ersten Tagung das „Gottmenschentum und Menschgotium“ bei Solov'ev und Dostoevskij analysierte, fordert in einem anderen Text, der das „Ganze der russischen Philosophie“ behandeln soll, zu einer Aktivität des „Westens“ im intellektuellen, „philosophischen Gespräch“ mit Rußland auf: „Hegel meinte 1821 in einem Brief an den Baron von Uexküll, „Rußland <...> trage in seinem Schoß eine ungeheure Möglichkeit von Entwicklung seiner intensiven Natur.“ Aber diese Entwicklung hängt heute mehr denn je auch von uns ab <...>. Wir müssen uns die Voraussetzung zu einem sachlich fundierten Diskurs aneignen, wir müssen unsere beschämende Ignoranz der russischen Geistesgeschichte, der Philosophie und Sprache überwinden! <...>

---

<sup>1049</sup> Müller, E.: Fragen zur Rezeption. S. 15 - 32.

<sup>1050</sup> Ebenda, S. 15 - 17, 25 - 27.

<sup>1051</sup> Gehrke, Helmut: Vorwort. - In: Gehrke, Helmut (Hrsg.): Dokumentation aus den Tagungen Russische Religionsphilosophie I. Solowjow-Dostojewskij 14.-16. Juni 1991; „Löscht den Geist nicht aus!“ Die Philosophie von Nikolai A.Berdjaev (1874-1948). Russische Religionsphilosophie II. 18.-20.September 1992. - Hofgeismar: Evangelische Akademie 1993, S. 7. (= Hofgeismarer Protokolle 303).

<sup>1052</sup> Ebenda, S. 5 - 6.

Und ineins wie zugleich damit ist Mühe um russische Philosophie - Mühe um Philosophie überhaupt!“<sup>1053</sup>

Das, was Wilhelm Goerdts so rhetorisch ausgedrückt hat, nämlich das Problem „russische Philosophie“ oder „Philosophie überhaupt“, wurde in den neunziger Jahren zu einem großen Thema und fand seinen Ausdruck sowohl bei den Rezipienten Solov’evs als auch bei den Erforschern anderer Probleme der russischen Geistesgeschichte.

„Ist Philosophie auf Russisch möglich?“ - fragt Vladimir Malachov in seinem Artikel, der auch von breiteren philosophischen Kreisen in Deutschland gelesen werden konnte: Der Text erschien in einer der größten deutschen philosophischen Zeitschriften, die im Heft 1 (1995) einen für eine nichtslawistische, philosophische Zeitschrift ziemlich seltenen Schwerpunkt „Russische Philosophie“ hatte.<sup>1054</sup> Malachov beschäftigt sich vor allem mit der sowjetischen und postsowjetischen Philosophie. Der erste Teil seines Artikels enthält allerdings Überlegungen zum russischen vorrevolutionären Denken, die für mein Thema nicht uninteressant sind. Den Ausdruck „russische Philosophie“ findet der Autor „nicht ohne Probleme“. Problematisch wird er, nach der Meinung von Vladimir Malachov, nicht zuletzt wegen der politischen Entwicklung: Das Phänomen, das man traditionell „russische Philosophie“ nennt, „existierte in der sowjetischen Periode der russischen Geschichte nur außerhalb Rußlands“.<sup>1055</sup> Die Abtransportierung der „russischen Philosophie“, „d.h. der philosophischen Tradition, die von Vladimir Solov’ev bis zur sogenannten philosophisch-religiösen Renaissance der Jahrhundertwende führt“, auf zwei Schiffen im Jahre 1922 bedeutete für Malachov das Ende der russischen philosophischen Tradition auf dem russischen (sowjetischen) „Boden“. „Die Rückkehr an einen Punkt, von dem aus das Denken sich auf einen „falschen Weg“ begab, der Glaube daran, daß man an jenem Punkt wieder weitermachen könne, an dem die Entfaltung des Gedankens unterbrochen wurde - dieser Glaube ist nur eine Illusion.“ Die heutigen „Marginalisten“ (die Philosophen, die sich um den Verlag „Ad marginem“ scharen und vor allem unter dem Einfluß der französischen

---

<sup>1053</sup> Goerdts, Wilhelm: Um das Ganze der russischen Philosophie. Wege - gestern - heute und... - In: Dokumentation, S. 29. (Der Solov’ev-Text von Goerdts: Gottmenschentum und Menschgottheit bei Wladimir Solowjow und Fjodor M. Dostojewski. S. 31 - 53.)

<sup>1054</sup> Malachov, Vladimir: Ist Philosophie auf Russisch möglich? - In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 43 (1995) 1, S. 63 - 73.

<sup>1055</sup> Ebenda, S. 63.

Poststrukturalisten stehen) und „Phänomenologen“ in Rußland sind für Malachov keine Hoffnungsträger, was die Fortsetzung einer besonderen „russischen Tradition“ betrifft, sie wollen sich nur „die kulturelle Erfahrung des 20. Jahrhunderts aneignen und sich mit ihr produktiv auseinandersetzen. Denn nur auf diesem Weg scheint es möglich zu sein, das heutige russischsprachige Denken in den internationalen philosophischen Kontext einzugliedern.“<sup>1056</sup> Kennzeichnend ist auch, daß die „russische Abteilung“ in diesem Heft der „Deutschen Zeitschrift für Philosophie“ vor allem den phänomenologischen Problemen der Philosophie in Rußland und in der Sowjetunion gewidmet ist, wobei Solov’ev weder als Repräsentant noch als Vorgänger dieser Tradition genannt wird, wie es früher in den Werken von Dahm und Wenzler der Fall war.<sup>1057</sup>

Der Akzent bei den internationalen Treffen, die in Deutschland gegen Mitte der 1990-er Jahre stattgefunden haben, wurde eher auf die Ideen- und institutionellen Probleme der sowjetischen und postsowjetischen Philosophie verschoben. So ist es nicht zu verwundern, daß in den Sammelbänden, die die Materialien dieser Konferenzen enthalten, Solov’ev viel seltener erwähnt wird als z.B. Marx, Lenin, Fukuyama oder moderne russische Philosophen.<sup>1058</sup> Er wird eher im ideologischen Kontext behandelt, so etwa als Objekt der Rezeption für die marxistische und postmarxistische intellektuelle Bühne in Rußland: „Nach der 19. Parteikonferenz ließ man wieder zu, den am Boden liegenden Stalinismus zu treten. <...> Bald darauf erlaubte man, Solov’ev zu drucken, dann sogar Berdjaev... Man druckte sie. Dann

---

<sup>1056</sup> Ebenda, S. 65, 72 - 73. In dem vor kurzem veröffentlichten Text des Vortrages eines modernen russischen Philosophen und Philosophiehistorikers, Sergej Choružij, gehalten bei einer Konferenz in Fribourg (Schweiz) im November 1998, wird die „doppelte Zeit“ (dvojnoe vremja) der Existenz der russischen Philosophie in postsowjetischer Epoche angesprochen: diese Philosophie könne sich nicht richtig abfinden zwischen der „Zeit der Vergangenheit“, in der das klassische Erbe zum ersten Mal mehr oder weniger systematisch wahrgenommen wurde und „Zeit der Gegenwart“, in der sie sich in intellektueller und sozialer Situation von heute befinde. Vgl.: Choružij, Sergej: Putem zerna: russkaja religioznaja filosofija segodnja. - In: Voprosy filosofii (1999) 9, S. 139 - 140.

<sup>1057</sup> S. dazu: Chestanov, Ruslan: Transzendente Phänomenologie und das Problem der Geschichte. - In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 43 (1995) 1, S. 75 - 88.; Möckel, Christian: Die Phänomenologie in Rußland. - In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 43 (1995) 1, S. 89 - 91.

<sup>1058</sup> Es wird hingegen immer wieder auf Dostoevskij als auf eine entscheidend wichtige Quelle des russisch-deutschen geistigen Dialogs Bezug genommen. Vgl. etwa bei Günter Rohrmoser: „Ich wurde gefragt, warum ich seit vielen Monaten mit Professor Frenkin über das deutsch-russische Verhältnis in so intensivem Gespräch bin. Das Schlüsselerlebnis hierzu war eine Situation während des Bombenkrieges 1943 in Deutschland. Die Heimatstadt wurde von vielen tausenden amerikanischen und englischen Bombern beschossen. Ich saß stundenlang im Bombenkeller und habe von Dostojewski „Die Brüder Karamasow“ und „Die Dämonen“ gelesen. <...> Kein anderer hat den Menschen in seinen Abgründen so tief erkannt wie Dostojewski.“ - Rohrmoser, G.: Die geistige Lage aus deutscher Sicht. - In: Stjopin, Wjatscheslaw (Hrsg.): Der Ernstfall auch in Rußland. Russische Philosophen diskutieren Günter Rohrmoser. - Bietigheim/Baden: Akademie der Wissenschaften Rußlands, Gesellschaft für Kulturwissenschaft 1997, S. 39.

konnte man alles weitere ohne Erlaubnis drucken. <...> Dann hörte man auf, seine Parteibeiträge zu zahlen. <...> Dann änderten sich die Themen der Lehrveranstaltungen und Abschlußarbeiten... Dann ging man mit dieser Neuigkeit der „weltanschaulichen Revolution“ die Klinken der westeuropäischen und amerikanischen Universitäten putzen.“<sup>1059</sup>

Bei weiten nicht so radikal und scharf, aber auch von der „neu entstandenen geistigen Situation“ ausgehend, sucht die seit 1990 unter der Leitung von Ludwig Wenzler (Katholische Akademie Freiburg) bestehende *Forschungsgruppe „Russische Philosophie“* die Fragen nach dem Wesen des russischen Denkens zu beantworten. In der „Selbstbeschreibung“ nennt sich die Gruppe „einen nicht-institutionellen Zusammenschluß von Personen, die wissenschaftlich auf dem Gebiet der russischen Philosophie arbeiten.“ Derzeit gehören der Gruppe über 100 Mitglieder an. Von 1990 bis 1997 fanden sieben Freiburger Arbeitstagungen statt. 1994 veranstaltete die Gruppe in Innsbruck ein Internationales Symposium zum Thema „Russisches Denken im europäischen Dialog“, dessen Materialien erst 1998 erschienen sind.<sup>1060</sup> Die Herausgeberin des Bandes, die Leiterin des Instituts für Vergleichende Literaturwissenschaft der Universität Innsbruck, des einzigen mit Schwerpunkt Osteuropa im deutschen Sprachraum, *Maria Deppermann* beginnt ihre Einleitung mit einer „Kurzen Notiz zu V.Solov’ev“, worin sie den „ersten russischen Denker von Weltformat“ als einen Philosophen darstellt, der mit seinem Werk die erstarrten „Wahrheiten“ der christlichen Religion aus „dogmatischer Verfestigung lösen“ wollte und auf die Diagnose „Gott sei für viele Menschen „tot“ anders als Nietzsche antwortete. M.Deppermann erinnert sich an die Zeiten (1977), als zwischen Ludwig Wenzler und ihr der Dialog über russische Philosophie begann, der im Zeichen von Vladimir Solov’ev stand: „Angeregt von Ludolf Müller übersetzte ich damals Solov’evs frühes Hauptwerk „Vorlesungen über das Gottmenschentum“ <...> ins Deutsche, und Ludwig Wenzler schrieb sein Werk „Die Freiheit und das

---

<sup>1059</sup> Barabanov, Evgenij: „Philosophie von unten.“ Die historiosophische Tradition in der postkommunistischen russischen Philosophie. - In: Heuer, Brigitte., Prucha, Milan (Hrsg.): Der Umbruch in Osteuropa als Herausforderung für die Philosophie. - Frankfurt am Main: Peter Lang 1995. S. 75 - 76. (= Gesellschaften und Staaten im Epochenwandel. Band 3.); Eichler, Klaus-Dieter., Schneider, Ulrich Johannes (Hrsg.): Russische Philosophie im 20.Jahrhundert mit einem Anhang: Die Philosophie in der DDR zwischen Bolschewisierung und deutscher Tradition. - Leipzig: Leipziger Universitätsverlag 1996. (= Leipziger Schriften zur Philosophie 4).

Böse nach Vladimir Solov'ev“, das ein Standardwerk wurde.“ „Das geistige Brot jener frühen Jahre“ teilte mit Deppermann und Wenzler der Slawist und Theologe Raimund Sesterhenn, der an der Katholischen Akademie Freiburg mit zahlreichen Tagungen zur russischen Kultur einen neuen Schwerpunkt setzte - ein Experiment, aus dem später die Forschungsgruppe zur russischen Philosophie entstand.<sup>1061</sup> Der Sammelband enthält folgende Texte, die in verschiedenem Ausmaß das Leben und Werk Solov'evs behandeln: Den hier schon erwähnten (im Kapitel „Ludolf Müller über Vladimir Solov'ev“) Vortrag von Ludolf Müller „Vladimir Solov'ev nach hundert Jahren“<sup>1062</sup>, den Text von Boris Groys „Špet und die Entsubjektivierung des Bewußtseins in der russischen Philosophie (Solov'ev, Askol'dov, Bachtin), in dem der unvollendete „phänomenologische Entwurf“ Solov'evs, seine „Theoretische Philosophie“ interpretiert wird<sup>1063</sup>, die Abhandlungen von Hans Gleixner und Erich Solov'ev, die der politischen und sozialen Seite des Solov'evschen Werkes ihre Aufmerksamkeit schenken.<sup>1064</sup> In seinem „Grußwort“ an die Teilnehmer des Symposions schrieb Lev Kopelev (1912 - 1997), daß die Menschheit heute eine Philosophie benötigt, die dazu beiträgt, „die Welt zu erhalten, unsere immer enger werdende, immer gefährlicher bedrohte Erde <...> zu bewahren. Diesem Bedürfnis der Menschheit werden die Überlieferungen des russischen Geistes gerecht.“ Gleichzeitig warnt Kopelev von dem Mißbrauch und Mißverständnis der Begriffe „russischer Geist“, „russische Idee“ durch die Nationalisten.<sup>1065</sup>

Die Veröffentlichung von Werken Solov'evs und Arbeiten über den Denker in Deutschland ging inzwischen weiter. 1991 und 1993 wurden die hier schon beschriebenen, von Ludolf Müller vorbereiteten „*Schriften zur Philosophie, Theologie und Politik*“ und „Gedichte“ Solov'evs veröffentlicht, Ausgaben, mit denen Müller immer wieder versucht, Solov'ev dem breiteren Publikum bekannter zu machen und „theologisch und philosophisch Interessierte sowie für Rußland Aufgeschlossene an

---

<sup>1060</sup> Deppermann, Maria (Hrsg.): Russisches Denken im europäischen Dialog. - Innsbruck/Wien: Studien-Verl. 1998.

<sup>1061</sup> Deppermann, Maria: Einleitung. - In: Russisches Denken, S. III - IV.

<sup>1062</sup> Müller, Ludolf: Vladimir Solov'ev nach hundert Jahren. - In: Russisches Denken, S. 38 - 47.

<sup>1063</sup> Groys, Boris: Špet und die Entsubjektivierung des Bewußtseins in der russischen Philosophie (Solov'ev, Askol'dov, Bachtin). - In: Russisches Denken, S. 122 - 150.

<sup>1064</sup> Gleixner, Hans: Vladimir Solov'evs Verständnis und Kritik des Sozialismus. - In: Russisches Denken, S. 246 - 265.; Solov'ev, Erich: Ethische Begründung des Rechts bei Vladimir Solov'ev. - In: Russisches Denken, S. 311 - 318.

<sup>1065</sup> Kopelev, Lev: Grußwort an die TagungsteilnehmerInnen. - In: Russisches Denken, S. 1.

der Neu-Rezeption Solowjews zu beteiligen“.<sup>1066</sup> 1992 sind die „Reden über Dostoevskij“ in der Übersetzung von U.Konowalenko und L.Müller erschienen.<sup>1067</sup>

1992 erschien die Dissertation von *Andreas Hochholzer*, die das Thema „ Kunst und Leben bei W. Solowjew und J.Beuy“ behandelt, und die ästhetischen und die lebensphilosophischen Programme des russischen Philosophen und des berühmten deutschen Malers und Bildhauers, Joseph Beuys (1921 - 1986), vergleicht.<sup>1068</sup> Der Ausgangspunkt von Hochholzer ist auch für die Fragestellung dieser Arbeit wichtig: „Wie dem auch sei, selbst heute haftet an der wissenschaftlichen Beschäftigung mit russischem Gedankengut ein sektiererisches, ja exotisches Fluidum; auch wirft einen Schatten das 20. Jahrhundert aufs vorherige, läßt uns dieses noch fremder werden. <...> Rußland ist fern, Rußlands Philosophie noch ferner.“<sup>1069</sup> Unter starker Berücksichtigung der modernen Kunst- und ästhetischen Theorien versucht der Verfasser das auf den ersten Blick kaum Verbindliche zu verbinden: Nämlich zu zeigen, daß bei den so unterschiedlichen Denkern wie Solov'ev und Beuys, die Bestimmung des Menschen als Künstler „im Rückbezug auf Christus“ geschehe.<sup>1070</sup> Das Verständnis der Kunst als ein Symbol des Sinnes der Existenz des Menschen, und die Interpretation der Aufgabe des Künstlers als Notwendigkeit einer Auseinandersetzung mit dem Leben, entspricht, so Hochholzer, der schöpferischen Einstellung von spätem Solov'ev, der von Beuys, aber auch der vom russischen Regisseur Andrej Tarkovskij (1932 - 1986), für den die Kunst „eine Sehnsucht nach dem Idealen“ sei.<sup>1071</sup> Die sehr subjektiv geschriebene und ein wenig extravagante Arbeit von Andreas Hochholzer bedeutet auch Versuch, eine neue Sicht Solov'evs darzustellen, und so die russische Philosophie mit dem „westlichen“ Denken am Ende des 20. Jahrhunderts noch einmal in einen „Dialog“ zu bringen.

1994 publizierte das „Gütersloher Verlagshaus“ einen Sammelband mit Texten von „vier herausragenden Repräsentanten russischer Religionsphilosophie“ - Tolstoj, Dostoevskij, Solov'ev, Berdjaev, der „eine elementare Einführung in das religiöse

---

<sup>1066</sup> Adler, Gerhard: Stachel der Vision. Wladimir Solowjew - neu gelesen. - In: Christ in der Gegenwart. 44 Jahrgang (1992) 4, S. 30.

<sup>1067</sup> Solowjew, W.: Reden über Dostojewskij. Übersetzt von Ute Konowalenko und Ludolf Müller. - München: Wewel 1992. (= Quellen und Studien zur russischen Geistesgeschichte. Hrsg. v. L.Müller und R.-D.Kluge. Bd.12.)

<sup>1068</sup> Hochholzer, Andreas: Evasionen - Wege der Kunst: Kunst und Leben bei Wl.Solowjew und J.Beuy. Eine Studie zum erweiterten Kunstbegriff in der Moderne. - Würzburg 1992. (= Epistemata: Reihe Philosophie; 118).

<sup>1069</sup> Ebenda, S. 91.

<sup>1070</sup> Ebenda, S. 168.

Denken Rußlands“ vermitteln sollte. Der Herausgeber des Bandes, *Wolfgang Dietrich*, betrachtet als sein Ziel die „Wiederaufnahme der Denkipulse“ russischer Denker, die „als Energie für die Zukunft“ „fällig“ sei.<sup>1072</sup> Allerdings möchte ich den Lesern, die sich einigermaßen mit den Gedanken Solov'evs vertraut machen möchten, besser die Ausgaben von Müller in die Hand zu nehmen empfehlen, als sich mit ziemlich vereinfachend zusammengefaßten Auszügen aus dem Buch „Russische Religionsdenker“ zu begnügen.

*Helmut Dahm und Assen Ignatov* gaben 1996 ein Buch über die „Geschichte der philosophischen Traditionen Osteuropas“ heraus, in dem Solov'ev mehrfach erwähnt und mit einem von Helmut Dahm geschriebenen Kapitel bedacht wird.<sup>1073</sup> Diesen Artikel über Solov'ev stellt Helmut Dahm in einer im Vergleich zu seinem Buch „Grundzüge russischen Denkens“ etwas überarbeiteten Form dar. Die Idee von einem „Durchbruch“ des späten Solov'ev zur Phänomenologie auf der Grundlage des „phänomenologischen Subjekts“, des „reinen Ich“ und seiner „vorfindlichen Bewußtseinszustände“ bleibt zwar erhalten, genauso wie die Grundüberzeugung von Dahm, daß der Solov'ev der neunziger Jahre zu einer „aktphänomenologischen Bestimmung der Existenzform des Geistes“ gelangt sei: „Konkreter Geist, das heißt „ein Denkendes“, das sich im „Akt des Denkens“ schon auf einen Gegenstand bezieht, wird durch Wollen, Vorstellen und Fühlen <...> zur Person.“<sup>1074</sup> Im Buch aus dem Jahr 1996 fehlt allerdings ein Absatz mit der Kritik des Urteils von Ludolf Müller über das Thema „Schelling und Solov'ev“, das einfach eine nicht ganz korrekte Interpretation der Gedanken Müllers enthielt.<sup>1075</sup> Der aktuelle Solov'ev- Text von Dahm wurde um ein paar Abschnitte erweitert. Wichtig ist der letzte Teil des Kapitels, die „Quintessenz“, der sich mit dem „Programm-Entwurf des Vierundzwanzigjährigen unter dem Titel „Die philosophischen Prinzipien des ganzheitlichen Wissens““ beschäftigt, in dem „wie in einem Samenkorn“ der „Wesensgehalt“ des Denkens von Solov'ev enthalten war und der zum Bedauern

---

<sup>1071</sup> Hochholzer, *Evasionen*, S. 172.

<sup>1072</sup> Dietrich, Wolfgang: Vorwort. - In: Dietrich, Wolfgang (Hrsg.): *Russische Religionsdenker*. Tolstoi, Dostojewski, Solowjew, Berdjajew. - Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1994, S. 7.

<sup>1073</sup> Dahm, Helmut., Ignatov, Assen (Hrsg.): *Geschichte der philosophischen Traditionen Osteuropas*. - Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996. ( Solov'ev-Kapitel: Dahm, Helmut: Vladimir Sergeevič Solov'ev (1853 - 1900): Begründer der systematischen Philosophie in Rußland. S. 58 - 109.)

<sup>1074</sup> Dahm, Solov'ev, S. 77.

<sup>1075</sup> Dahm, *Grundzüge*, S. 35.

von H.Dahm in der DGA fehlt. Der Autor will mit diesem letzten Teil des Solov'ev-Kapitels die Erforscher Solov'evs wie K.Močul'skij und L.Lopatin widerlegen, die der Meinung waren, die „neue Lehre“ der „Theoretischen Philosophie“ stehe zum früheren philosophischen System Solov'evs im Widerspruch.<sup>1076</sup>

Die zu Beginn des Jahrhunderts eingeleitete Tradition der „osteuropäischen“ Dissertationen über Solov'ev in Deutschland setzte 1996 *Mariana Tcholakova* (geb. 1964) aus Bulgarien fort, die 1988/89 im Rahmen des Studentenaustausches zwischen Bulgarien und der DDR in Leipzig studiert und dann nach dem Gewinn des „wissenschaftlichen Wettbewerbs“ in Sofia als Stipendiatin des DAAD promovierte. Das Thema von Tcholakova lautet: „Die Wahrheitsauffassung Vladimir Solov'evs im Kontext seiner geistesgeschichtlichen Rekonstruktion“(so der Titel).<sup>1077</sup> Die Autorin will ihre Motivation und ihr Thema von der Situation der Solov'ev-Forschung her begründen. Nach der Behandlung der religionsphilosophischen und ästhetischen Auffassungen Solov'evs im vorrevolutionären Rußland sei es zu einem langjährigen Schweigen über den Philosophen in der Sowjetunion gekommen, das durch den Beginn einer Renaissance Solov'evs im heutigen Rußland abgelöst wurde. Es handle sich allerdings nur um den Beginn dieser Renaissance. In Deutschland, wo es doch ein wellenartiges Interesse an Solov'ev gegeben habe, „hielt sich der Widerhall der Philosophie Solov'evs von Anfang an in Grenzen“ und konzentrierte sich vor allem auf die Ethik des Philosophen. Die wenigen Autoren, die sich ausführlicher mit der Wahrheitsauffassung Solov'evs beschäftigt haben (M.George, H.Mossmann, L.Wenzler), „analysieren diese vor allem auf Grund seiner späteren und unvollendet gebliebenen Schrift „Theoretische Philosophie“. Dagegen fand die Doktordissertation Solov'evs „Die Kritik der abstrakten Prinzipien“ und die Wahrheitsauffassung in diesem Werk bisher wenig Aufmerksamkeit.<sup>1078</sup> Durch die Deutung des philosophischen Hintergrunds der Ideen Solov'evs (seiner Auseinandersetzung mit dem „westlichen“ Denken, seiner geistesgeschichtlichen Auffassungen) will die Autorin zeigen, daß Solov'ev mit seiner Wahrheitsauffassung

---

<sup>1076</sup> Dahm, Solov'ev, S. 92, 108 - 109.

<sup>1077</sup> Tcholakova, Mariana: Die Wahrheitsauffassung Vladimir Solov'evs im Kontext seiner geistesgeschichtlichen Rekonstruktion. Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades Dr. Phil. eingereicht an der Fakultät für Sozialwissenschaften und Philosophie der Universität Leipzig. - Leipzig 1997. Curriculum Vitae, S. 191.

<sup>1078</sup> Tcholakova, Die Wahrheitsauffassung, S. 3 - 5, 193.



eine wichtige Besonderheit des russischen Denkens präsentiert: „Die klare und stringente Begrifflichkeit gehört nicht zu seinen Charakteristiken.“ Das kann jedenfalls aus dem Kontext der Arbeit von M.Tcholakova nicht als Kritik, sondern nur als Feststellung einer Gegebenheit verstanden werden. Deshalb untersucht sie „die Auffassung“, nicht den „Begriff“ der Wahrheit bei Vl.Solov’ev.<sup>1079</sup>

*Assen Ignatov* veröffentlichte 1997 in den „Berichten des Kölner Bundesinstituts für Ostwissenschaftliche und Internationale Studien“ eine kurze Arbeit über die geschichtsphilosophischen Ansichten Solov’evs und Berdjaevs und den aktuellen Einfluß dieser Ansichte.<sup>1080</sup>

1997 erschien im Novalis Verlag ein 680-Seiten starkes Buch von *Leonid und Tat’jana Sytenko* „Wladimir Solowjow in der Kontinuität philosophischen Denkens“, das ein Beispiel für eine doppelte Unverantwortlichkeit in Bezug auf Vladimir Solov’evs Wahrnehmung in Deutschland ist: Die Unverantwortlichkeit des heute in München lebenden ukrainischen Ehepaars Sytenko, das bei den deutschsprachigen Lesern ein verfälschtes Bild des Philosophen schafft, und diejenige vom Priester und Geistlichen Rat Thomas Schipflinger, der in seinem Vorwort zu dem Buch dieses Bild bestätigt, indem er es möglich findet, im Falle der Sytenkos nicht nur „den Begriff „Kongenialität“, sondern auch den der „Kontinuität“ bezüglich Solov’evs zu benutzen.<sup>1081</sup> So oder anders versuchen Leonid und Tat’jana Sytenko in ihrem Buch vor allem ihre Version des Kreises der „Solowjaner“ und des in diesem Kreis schwebenden „neuen religiösen Bewußtseins“ darzulegen. Sie berichten von einem 1989 entstandenen „Kreis von Freunden Solowjows, der sich für die Verbreitung des „russischen Denkens“ in Deutschland einsetzt <...> Es fanden Vorlesungen an der Universität Eichstätt und an der Hochschule für Politik in München statt. Man diskutierte zum Thema auf dem Forum von Amnesty International in Bregenz (Österreich) und im Evangelischen Erwachsenenbildungswerk Bad Windsheim. Als

---

<sup>1079</sup> Tcholakova, Die Wahrheitsauffassung, S. 10 - 11.

<sup>1080</sup> Ignatow, Assen: Solowjow und Berdjaew als Geschichtsphilosophen. Ideen und aktueller Einfluß. - Köln: Bundesinst. für Ostwiss. und Internationale Studien 1997. (= Berichte des Bundesinstituts für Ostwissenschaftliche und Internationale Studien. Köln. (1997) Nr.3.).

<sup>1081</sup> Sytenko, Leonid und Tatjana: Wladimir Solowjow in der Kontinuität philosophischen Denkens. Zum 100. Todestag des großen russischen Geistes am 13.August 2000. ; Aufzeichnungen einer Kehrbrigade Kiew-Tallinn-München. - Schaffhausen: Novalis Verlag 1997.; Schipflinger, Thomas: An den Leser. - In: Sytenko, Solowjow in der Kontinuität, S. 8.

fruchtbar erwiesen sich die Solowjow-Seminare der Volkshochschule in Grünwald. Auch die lebhaften Gespräche mit dem nach München gekommenen Präsidenten des Solowjow-Fonds in St.Petersburg, Dr. S.A.Grib, seien erwähnt <...>. Am häufigsten aber kommen Treffen der Solowjaner in unserer Münchner Wohnung vor.“<sup>1082</sup>

Die Sytenkos suchen den Schlüssel zum Verständnis der Philosophie Solov'evs in der Rezension von N.Berdjaev des Buches E.Trubeckoj's über Solov'ev. „Hier weist N.Berdjajew auf den Grundfehler von E.Trubezkoi hin, der als <...> Rationalist danach strebt, Solowjow von Widersprüchen zu befreien. Hingegen zeigt das Solowjowsche Genie seine ganze Kraft gerade in dieser „unbesiegbaren Antinomie jedes religiösen Gedankens, denn es ist gleichermaßen wahr, daß die Welt in Gott und daß die Welt außerhalb Gottes ist <...>“<sup>1083</sup> Die Sytenkos scheinen Berdjajev buchstäblich verstanden zu haben: Denn die Arbeit mit den Antinomien des Denkens bedeutet keinesfalls das Recht auf Willkür... Im Buch von Leonid und Tatjana Sytenko findet alles mögliche seinen Platz: Die „derzeitigen Gegner Solowjows“ - z.B. die Teilnehmer der Weingartener Tagung im Nov.1991, die das „Gedankengut der gesamten russischen philosophischen Klassik in eine amorphe Masse“ verwandeln (S.32), die heilige Sophia und „ihr Sänger“ V.Solov'ev, die den Autoren in der Kiever Kathedrale der Sophia ihren Segen spendeten (S.50), die Pseudoliberalen und Pseudodemokraten im heutigen Rußland, die sich sofort Datschas bauen (S.67), der Begründer der Anthroposophie Rudolf Steiner, die sowjetischen Dissidenten Sergej Soldatov und Oles' Berdnyk, die direkt nacheinander als diejenigen erwähnt wurden, die die Solov'evsche Idee der „freien Theokratie“ „nach Gebühr einschätzen konnten“ (S.166-167), der Hinweis auf die Freiheit Solov'evs vom Schellingschen Einflüss und auf die „Adaptierung“ von V.I.Lenin der Definition der Materie, die von Solov'ev stammt und die „imaginäre Auseinandersetzung“ zwischen Jaspers und Solov'ev (S.296-302), die Reformatoren Gajdar und Fjodorov, die „der russischen Mentalität nicht hold waren“ (S.188), die Spaltung der Russisch-Orthodoxen Kirche und der Trend der Kirchenleitung und des Patriarchen zum „Cäsaropapismus“ und zum „Mammonismus“ (S.496), der konfessionelle Ökumenismus, der sich „aus der Schau eines Solowjow, Weizsäcker, Küng und Frere Roger erweist“ (S.527), die Kunst der Synthese mit ihrem Symbol -

---

<sup>1082</sup> Sytenko, Solowjow in der Kontinuität, S. 14 - 17.

einem „Apfel“, in dem, nach der Meinung von dem Dichter E.Evtušenko „ein Same der künftigen Zeiten steckt“ (S.537), und am Ende - Gedichte von Tatjana und Leonid Sytenko, die ihre tragische persönliche Lebenserfahrung beschreiben sollten, aber wegen ihrer Qualität und Inhalt leider eher anekdotisch wirken.(S.555-664). Es muß zum Schluß gesagt werden, daß die Sytenkos ohne Zweifel Solov'ev auf ihre Weise schätzen und lieben, aber mit ihrem Buch, das eine Art „neues Mittelalter“ in der Rezeption Solov'evs in Deutschland darstellt, dem Denker nicht den besten Dienst leisten und eher an den Anfang der Rezeption denken lassen, als z.B. Kobylinskij-Ellis oder die Anthroposophen auch oft die unverbindlichen, gegensätzlichen Dinge in einen „Topf“ geworfen haben.

Ebenfalls 1997 erschien in der Reihe „OIKONOMIA“ ein Band der gesammelten Aufsätzen von *Fairy von Lilienfeld* (geb. 1917), der ehemaligen Inhaberin des Lehrstuhls für Geschichte und Theologie des christlichen Ostens in Erlangen. Dieser Sammelband enthält zwei früher veröffentlichte Artikel über die Sophiologie Solov'evs.<sup>1084</sup> Der erste, dem Gedächtnis an Vater Alexander Schmemmann gewidmete Artikel („Sophia - Die Weisheit Gottes. Über die Visionen des Wladimir Solowjew als Grundlage seiner „Sophiologie““) ist vor allem der textorientierten Darstellung der sophiologischen Motive im Werk des „Vaters“ der Sophiologie in der russischen Religionsphilosophie und des „Sofianstvo“, der „Sophia-Leidenschaft“ in der russischen Kultur, zu Beginn unseres Jahrhunderts“ vorbehalten.<sup>1085</sup> Die Autorin verweist auf die Anspielung Solov'evs in seinem Sophia-Gedicht „Drei Begegnungen“ von 1898 auf das berühmteste Liebesgedicht Puschkins „Ja pomnju čudnoe mgnoven'e“, das „wohl fast jeder gebildete Russe auswendig kann“.<sup>1086</sup> Die Interpretation dieser Anspielung finde ich trefflich: F.v.Lilienfeld verweist einerseits auf die Annahme der prophetischen, „visionären“ Rolle der Dichtung und des Dichters in der russischen intellektuellen Tradition (auch

---

<sup>1083</sup> Sytenko, Solowjow in der Kontinuität, S. 19.

<sup>1084</sup> Lilienfeld, Fairy von: *Sophia - Die Weisheit Gottes*. Gesammelte Aufsätze 1983 - 1995. Herausgegeben von Karl Christian Felmy, Heinz Ohme, Karin Wildt. - Erlangen: Druckerei & Verlag K.Urlaub GmbH 1997. (= OIKONOMIA. Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie begründet von Fairy von Lilienfeld, herausgegeben von Karl Christian Felmy und Heinz Ohme. Band 36.). Daraus: *Sophia - die Weisheit Gottes. Über die Visionen des Wladimir Solowjew als Grundlage seiner Sophiologie*. S. 151 - 174.; (Erste Veröffentlichung: *Una Sancta* 39. Jg. (1984), S. 113 - 129); *Die Weisheit Gottes - Die Schau der Sophia bei Wladimir Solowjew*. S. 192 - 211. (Erste Veröffentlichung in: Wodtke, V. (Hrsg.): *Auf den Spuren der Weisheit: Sophia - Wegweiserin für ein neues Gottesbild*. - Freiburg: Herder 1991, S. 118 - 137, 186 - 191.)

<sup>1085</sup> Lilienfeld, *Sophia - die Weisheit Gottes*, S. 151.

in Solov'evs „universaler Doktrin“), konkretisiert das andererseits in Bezug auf Solov'evs Wahrnehmung des Gedichtes von A.Puschkin: „Puschkins Gedicht in der durch die Gedichtform nach-erfahrbar gemachten Gestalt ist für Solowjew der Erfahrungsbeweis, daß das, was er, Solowjew, in seiner Vision sieht, auch anderen - im Liebeserlebnis sicher - sichtbar und erfahrbar ist.“<sup>1087</sup> In Blick auf die ikonographische orthodoxe Tradition der Sophia und z.T. auf die Wahrnehmung der Sophia-Gestalt im Rußland zu Beginn des 20.Jahrhunderts schließt die Verfasserin, daß die Sophia für Solov'ev eine „vor aller Spekulation erfahrene Realität der Gottesbegegnung“ sei.<sup>1088</sup> Der zweite Artikel „Die Weisheit Gottes. Die Schau der Sophia bei Wladimir Solowjew“ ist der Wirkungsgeschichte der Sophiologie gewidmet: Sowohl der „„Sophia-Welle“ von heute“ als auch einer solchen in der russischen Religionsphilosophie des Jahrhundertanfangs.<sup>1089</sup> Sei die russische „Sophiologie“ den „westlichen“ Theologen in derselben Zeit als eine fremde gnostizierende Erscheinung erschienen, so werde sie heute von „feministisch und /oder „New Age“- gesonnenen Theologen meist sehr undifferenziert aufgenommen“.<sup>1090</sup> Die sophiologischen Gedanken Solov'evs seien nur von seiner orthodoxen Kirchlichkeit und von seinem System der All-Einheit her zu verstehen.<sup>1091</sup> Fairy von Lilienfeld verweist auf eine paradoxe Situation: Für das heutige Verständnis des Feminismus sei die Sophiologie Solov'evs ein „schwer verdaulicher Brocken“. Seine Anthropologie, die den Mann als Verkörperung des rationalen Bewußtseins und des Handelns, die Frau als Verkörperung des „fühlbaren Seele-Seins“ siehe, werde heute in Frage gestellt. Noch mehr: „Solowjew hat ohne Zweifel eine patriarchalische Weltanschauung im genauesten Sinne“.<sup>1092</sup> Um so erstaunlicher findet die Verfasserin die Tatsache, daß diese Sophiologie um die Jahrhundertwende ein so lebhaftes Echo gefunden habe. Warum wurde diese Sophiologie als „Gynaikodizee“ verstanden? Denn „ohne das weibliche Wesen in Gott, das Seine Kenosis (die Selbstentäußerung Gottes - D.B.) ausmacht, gäbe es weder eine Welt noch den Menschen noch seine Freiheit <...> noch seine Erlösung

---

<sup>1086</sup> Lilienfeld, Sophia - die Weisheit Gottes, S. 161.

<sup>1087</sup> Ebenda, S. 162 - 163.

<sup>1088</sup> Ebenda, S. 174.

<sup>1089</sup> Lilienfeld, Die Weisheit Gottes - Die Schau der Sophia, S. 192.

<sup>1090</sup> Ebenda, S. 197.

<sup>1091</sup> Ebenda, S. 196, 201.

<sup>1092</sup> Ebenda, S. 206, 210.

und Vollendung, die für die gesamte Menschheit am Ende der Tage das Bild der Frau (Offb 12) und der Braut (Offb 22, 17) trägt.<sup>1093</sup>

Im Sommersemester 1998 führte Prof. *Peter Ehlen S.J.* an der Münchener Hochschule für Philosophie ein Hauptseminar über Solov'evs „Rechtfertigung des Guten“ durch. In seinem begleitenden Brief an mich schreibt Prof. Ehlen: „<...> Ziel eines Seminars, so auch dieses, ist für mich, den Studenten die philosophische Problematik des jeweiligen Textes zu erschließen; dazu kann es hilfreich sein, Klassiker der Philosophie unter je bestimmter Rücksicht heranzuziehen, - hier Wittgenstein, E. v. Hartmann, Schopenhauer, und insb. Kant und Scheler.

Daß bei unseren Studenten durchaus Interesse an russischen Philosophen vorliegt, zeigt auch, daß ich bereits zweimal ein Seminar zu Franks „Unergründlichem“ durchführen konnte.“

Schließlich ist hier eine wichtige Arbeit zu erwähnen, die 1998 als Band 53 der „Forschungen zur osteuropäischen Geschichte“ veröffentlicht wurde, die Monographie von *Kristiane Burchardi* „Die Moskauer „Religiös-Philosophische Vladimir-Solov'ev-Gesellschaft“ (1905-1918)“.<sup>1094</sup> Der Gegenstand der Arbeit ist nicht Solov'ev selbst, sondern die Rezeption seines Schaffens bei den Vertretern der russischen Intelligenz innerhalb der „Solov'ev-Gesellschaft“. Die Autorin bezieht sich auch auf das Werk Solov'evs, indem sie ein für die deutsche Forschung ziemlich seltenes Thema, nämlich „V.S.Solov'ev und die Narodniki“ anspricht. Das Ziel beider ist, in der Interpretation von Burchardi, das, was im Zentrum ihrer Interpretation steht, nämlich „ein erneuerter Entwurf nationalen Selbstverständnisses“ Rußlands; beide versuchten „Individuum und Gemeinschaft in Einklang zu bringen“, wobei es Solov'ev mit seiner Synthese gelungen sei, „sowohl die entgegengesetzten Standpunkte der Westler und Nihilisten als auch diejenigen der Slavophilen und Dostoevskijs zu überbieten“. Die Mitglieder des „Religiozno-filosofskoe Obščestvo“, die sich als legitime Nachfolger Solov'evs verstanden, bauten auf seiner Philosophie auf. Sie versuchten aber auch, meint K.Burchardi, die wirtschaftlich-sozialen Probleme zu berücksichtigen, „ein Anliegen, das sie <...> in

---

<sup>1093</sup> Lilienfeld, Die Weisheit Gottes - Die Schau der Sophia, S. 210.

<sup>1094</sup> Burchardi, Kristiane: Die Moskauer „Religiös-Philosophische Vladimir-Solov'ev-Gesellschaft“ (1905-1918). - Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 1998. (= Forschungen zur osteuropäischen Geschichte, Band 53.).

die Nähe des Narodničestvo rückt.“<sup>1095</sup> Solov’ev und die Narodniki erscheinen also in der Arbeit als diejenigen, die das Problem „Individuum und Gesellschaft“ ausgeglichen haben: Der erste mit seiner Idee der universalen Menschheit, die zweiten mit ihrer Theorie der „totalen Persönlichkeit“. Man hat den Eindruck, daß Solov’ev in dem Buch von Kristiane Burchardi eher als ein Symbol, als Zeichenfigur für russische Ideen- und Geistesgeschichte erscheint, und nicht als ein konkreter Denker, der in Rußland zu Beginn des 20. Jahrhunderts aktiv rezipiert wurde. Oder genauer, es ist schwer zu verstehen, warum ein Philosoph, der zwar mit seiner Synthese die Narodničestvo überholt hat, eine solche Begeisterung und Anerkennung fand.

Im letzten Kapitel ihres Buches beschreibt K.Burchardi die heutige Situation, in der es einen „direkten Bezug auf die vorrevolutionäre Vladimir-Solov’ev-Gesellschaft gibt“. Damit meint sie verschiedene Gesellschaften, die in den letzten Jahren gegründet worden sind: Die 1987 in Moskau gegründete „Literatur-Philosophische Fedor-Dostoevskij-Gesellschaft“, die „Transnational Vladimir Solovyov Society“ (gegründet 1991), die „Vladimir-Solov’ev-Gesellschaft für philosophische und religiöse Studien“ mit Sitz in Moskau, Genf und Paris (gegründet 1991), die „Christliche Stiftung V.Solov’ev“, gegründet 1992 mit Sitz in St.Petersburg, die 1993 in Paris gegründete „Solov’ev-Gesellschaft“ u.a.<sup>1096</sup> Im Kontext meiner Arbeit ist die am 14.9.1991 gegründete „*Transnational Vladimir Solovyov Society*“, die ihren Sitz in Moskau und Norwich (USA) hat, am interessantesten. Den Bericht über die noch kurze Geschichte der Gesellschaft habe ich dem Buch von Kristiane Burchardi entnommen. Danach beschreibe ich kurz den Inhalt und die Tendenzen, die sich bei der letzten von der Gesellschaft organisierten Konferenz herausgestellt haben und berichte über den Beitrag der Wissenschaftler aus Deutschland zu diesem Treffen.

Die Gesellschaft hat zwei Zentralen: Die in Rußland wird von L.Poljakov und P.Gajdenko geleitet, die Zentrale in den USA von C.Gardner. Clint Gardner ist heute Präsident der „Transnational Vladimir Solovyov Society“. Sektionen der Gesellschaft befinden sich in England, Frankreich, Deutschland, Italien und Schweden. Die deutsche Sektion wird von Ludwig Wenzler und Michael Hagemeister (dem Autor des Standardwerkes über den russischen Philosophen N.Fedorov und Erforscher

---

<sup>1095</sup> Burchardi, Die Moskauer Solov’ev-Gesellschaft, S. 72 - 73, 91 - 92.

<sup>1096</sup> Ebenda, S. 331.

des russischen Denkens)<sup>1097</sup> geleitet. Sie gehören auch zum Rat der Gesellschaft, die sich im Rahmen einer Konferenz in Rußland zum Thema „Die Wiederentdeckung der russischen philosophischen Tradition“ konstituierte. Gegenstand der gemeinsamen Arbeit soll nicht nur das Werk Vladimir Solov'evs, sondern die gesamte russische Philosophie sein. Die rechtliche und finanzielle Basis der Gesellschaft ist der Status einer gemeinnützigen Gesellschaft. Zu den Zielen der Gesellschaft gehören die Organisation und Durchführung von Konferenzen zur russischen Philosophie, die Herausgabe von Werken, die wissenschaftliche Forschung und der Austausch von Wissenschaftlern. Für die Zukunft plant die Gesellschaft die Vorbereitung und Herausgabe einer vollständigen Bibliographie der Werke Solov'evs und die Herausgabe der Gesammelten Werke Solov'evs. Die „Transnational Society“ hat Konferenzen zu folgenden Themen organisiert und durchgeführt: „Die Erneuerung des russischen geistigen Lebens: Seine Beziehungen zur Entstehung demokratischer Institutionen“ (Dartmouth, Juli 1992), „Die russische Philosophie und das Rußland von heute“ (Moskau, März 1993), „Die russische philosophische Tradition als Quelle für nationale Werte im heutigen Rußland“ (Bergamo, Mai 1994), „Russische religiöse Philosophie - ist sie heute relevant?“ (Moskau, Juli 1995), „Rußlands Suche nach Identität“ (Dartmouth, August 1996).<sup>1098</sup>

Im September 1998 hat in *Nijmegen (Holland)* eine große Konferenz über *V.Solov'ev* stattgefunden, die von den Universitäten Nijmegen und Utrecht und der Transnational Vladimir Solovyov Society veranstaltet wurde. Vom 15. bis 18. September wurde über folgende Aspekte des Werkes von Solov'ev referiert und diskutiert: Theoretische Philosophie und Metaphysik, Philosophie des Rechts und politische Philosophie, literarische Aspekte des Schaffens Solov'evs, VI.Solov'ev und der Orient, Solov'evsche Ethik und Religionsphilosophie, Solov'ev und die russische Geschichte, Solov'ev und die westliche und russische Philosophie, die Rezeption des Denkers in Rußland und im Westen, konfessionelle Probleme des Werkes von Vladimir Solov'ev. Die wichtigste, bei der Konferenz dominierende Tendenz kann folgendermaßen zusammengefaßt werden: Vladimir Solov'ev müsse in den europäischen ideengeschichtlichen und philosophischen Kontext

---

<sup>1097</sup> Hagemester, Michael: N.Fedorov: Studien zu Leben, Werk und Wirkung. - München: Sagner 1989.

„eingegliedert“ werden, seine Ideen, Vorstellungen, Projekte sollten in Bezug auf die aktuelle Lage der modernen Gesellschaft betrachtet werden, für den europäischen Ideenkontext sei Solov'ev als solcher wichtig, unter anderem auch für die Geschichte der Philosophie. Er sei aber auch für die russische politische Entwicklung als Vertreter liberaler Ansichten entscheidend wichtig. Die Liebe der Forscher zu ihrem „Gegenstand“ dürfe keinesfalls die Selbstidentifizierung mit diesem Gegenstand bedeuten. Diese „liebende Distanz“ war bei der Konferenz zu spüren.

Die Teilnehmer aus Deutschland haben folgende Themen behandelt bzw. Vorträge gehalten: Prof. Peter Ehlen (Hochschule für Philosophie, München): Solov'ev's Rejektion of the Substantiality of the Human Ego, Prof. Ludwig Wenzler (Universität Freiburg, Katholische Akademie Freiburg (Br.): The Correlation of Aesthetic and Religious Experience in Vladimir Solov'ev, Dr. Mark Smirnov (Zeitschrift „Dia-logos“, Moskau und München): The Relationship between VI.Solov'ev and Bestuzhev-Riumin, Dr. Frank Haney ( Universität Potsdam, Institut für Philosophie): Solov'ev and Florenskij - Coincidences and Differences in their Relation to Science and Rationality, Dr. Sigrun Bielfeld (Universität Tübingen, Slawisches Seminar): Godmanhood and Subjectivity: Schelling's Influence on VI.Solov'ev, Dr. Katharina Breckner (Universität Hamburg): The Vision of Christian Socialism from S.N.Trubetskoi, S.N.Bulgakov and N.A.Berdiaev in the Line of VI.Solov'ev, Dr. Michael Hagemeister (Ruhr-Universität Bochum, Lotman-Institut für russische und sowjetische Kultur): Vladimir Solov'ev and Sergei Nilus: Apocalypticism and Anti-Semitism, Dmitrij Belkin (Universität Tübingen, Institut für Osteuropäische Geschichte und Landeskunde): Ludolf Müller about Vladimir Solov'ev. Man merkte bei der Konferenz, nicht nur am Beispiel der deutschen Vorträge, daß Fragen der Wahrnehmung, der Rezeption bei den Themen der Teilnehmer dominierten: Sei es das Thema der Rezeption verschiedener Denker und Denkrichtungen von Solov'ev, sei es das der Wahrnehmung Solov'evscher Ideen bei den russischen und europäischen Denkern des 20.Jahrhunderts, sei es das Thema der Reaktion auf die Ideen der Vorgänger bei der Solov'ev-Forschung. Kennzeichnend finde ich deshalb für die deutsche Solov'ev-Rezeption der letzten Jahre die Schlußsätze des noch nicht veröffentlichten Vortrags von Ludwig Wenzler: „In der erneuten Beschäftigung

---

<sup>1098</sup> S: Burchardi, Die Moskauer Solov'ev-Gesellschaft, S. 338 - 339.



mit Solov'ev ist mir besonders dies aufgegangen: Man kann mit den Texten von Solov'ev nicht mehr so umgehen, wie man das vielleicht lange Zeit gewohnt war, affirmierend, zitierend, wiederholend. Die Texte klingen dann häufig nach Predigt, vermitteln sehr stark den Eindruck der ideologischen Konstruktion. Vielleicht ist es auch ein Problem des Umgangs mit Solov'ev im heutigen Rußland. Das heißt nicht, daß Solov'ev heute nicht mehr wichtig wäre, nicht mehr gehört werden sollte. Ganz im Gegenteil. Aber er darf nicht zu bloßen pathetisch-moralischen Appellen mißbraucht werden. Vielmehr gilt es, die Implikationen der Erfahrungen sichtbar und nachvollziehbar zu machen (nicht umsonst verweist Wenzler in seinem Vortrag auf das Buch von George als auf eine gründliche und differenzierende Arbeit ! - D.B.), die seinen Formulierungen und Formeln zugrundeliegen und diese Erfahrungen in den Kategorien und Denkformen gegenwärtigen Philosophierens in ihrer Kommunizierbarkeit aufzuweisen.<sup>1099</sup>

---

<sup>1099</sup> Vgl.: Wenzler, Ludwig: The Correlation of Aesthetic and Religious Experience in Vladimir Solovyov. (Vortrag, gehalten bei der Internationalen Vladimir-Solov'ev-Konferenz in Nijmegen (Holland) 15 - 18 Sep. 1998.) (Im Druck).

## 6. Schluß

Die seit 100 - 110 Jahren praktisch ohne Unterbrechungen bestehende deutsche Rezeption Solov'evs bringt in das 21. Jahrhundert einen interessanten, vielfältigen und soliden Wissensschatz. Wenn man ihre Kontinuität, die Zahl und das Niveau vieler Veröffentlichungen berücksichtigt, so kann man sagen, daß Vladimir Solov'ev in Deutschland wirklich seine „zweite Heimat“ gefunden hat, die auch während des langjährigen fast absoluten Verschweigens des Philosophen in der Sowjetunion, „freundlicher Weise“ bereit war, seine „erste Heimat“ zu sein. Über Solov'ev wurde ziemlich intensiv in Frankreich, Italien, England und den USA veröffentlicht und geforscht, aber keine dieser Rezeptionen kann nach dem Umfang und der Vielseitigkeit der Monographien, aber vor allem der Übersetzungen der Werke Solov'evs, mit der deutschen Rezeption verglichen werden. Unter den wichtigsten der hier schon erwähnten bzw. ausführlich behandelten Ausgaben Solov'evs auf Deutsch sind die vierbändige anthroposophische Ausgabe (1921 - 1922), die Auswahl von Kobylinskij-Ellis „Monarchia Sancti Petri“ (1929), die zahlreichen Übersetzungen der „Drei Gespräche“ aus der frühen Nachkriegszeit, „Der Sinn der Liebe“ in der Meinerschen philosophischen Reihe (1985), die von L.Müller vorbereitete „Werkausgabe“ Solov'evs (1991), aber vor allem die Deutsche Gesamtausgabe der Werke Solov'evs (1953 - 1980) am Ende unbedingt noch einmal zu nennen. Die Rezeption vollzieht sich außerdem in Form von Büchern, Dissertationen, Zeitschriften- und Enzyklopädienartikeln, Rezensionen, aber auch kurzen Zeitungsartikeln- und Notizen.

Man kann sich nur wundern und freuen, wie breit das „interdisziplinäre“ Spektrum der Rezeption Solov'evs in Deutschland ist. Diese erfreuliche Tatsache hat aber eine Kehrseite, eine Schattenseite, die sich sofort zeigt, wenn man über das „institutionelle“ Schicksal Solov'evs und der russischen Philosophie, aber vor allem der „Solov'janer“ in Deutschland nachdenkt. „Vielleicht werden Sie fragen, - schreibt Maria Deppermann, - ob es denn nicht irgendwo im deutschsprachigen Kulturraum einen Lehrstuhl für russische oder osteuropäische Philosophie gibt... Nein, es gibt keinen. <...> Der einzige Lehrstuhl, den es bis 1988 gab, nämlich den von Wilhelm Goerdts an der Universität Münster in Westfalen, ist nach seiner Emeritierung

ersatzlos gestrichen worden. Russische Philosophie hat an deutschsprachigen Universitäten keinen akademischen Ort. Es gibt die Slawistik, die die russische Sprache und Literatur sowie deren Theorie erforscht, und es gibt die Philosophie, die das abendländische Denken von Platon bis zur Postmoderne untersucht. Doch in der Slawistik <...> beschäftigte man sich wenig mit russischer Philosophie. Natürlich gab es große Gestalten, die die russische Geistesgeschichte einbezogen, wie Fedor Stepun in München, Dmitrij Tschizewskij in Heidelberg und Ludolf Müller in Tübingen <...>. Die geisteswissenschaftliche Linie wurde u.a. fortgesetzt von Rolf-Dieter Kluge. Beiträge zur russischen Philosophie der Religion kamen in erster Linie von Theologen wie Fairy von Lilienfeld, Ludwig Wenzler, Peter Ehlen, aber auch von Osteuropahistorikern bzw. Slawisten wie Michael Hagemester und Fritz Mierau.<sup>1100</sup> Diese traurige Feststellung der Inhaberin des einzigen Lehrstuhls für Vergleichende Literaturwissenschaft mit Schwerpunkt Osteuropa innerhalb der deutschsprachigen Komparatistik läßt vor allem fragen, warum der Philosoph Solov'ev von den deutschen Berufsphilosophen, die die „reine“ Philosophie betreiben, außer Acht gelassen wird? Die äußeren Gründe, wie fehlende Russischkenntnisse und fehlende interdisziplinäre Zusammenarbeit, machen eine Seite aus. Andererseits spielt der Euro- und heute immer mehr der Amerikozentrismus der philosophischen Schulen in Deutschland eine wichtige Rolle, so daß man bis jetzt denkt, daß die russische Philosophie und ihr Hauptrepräsentant entweder eine „Weisheit“ im Sinne der „indischen Weisheit“ und nicht der Philosophie, oder bestenfalls die epigonale Seite der „westlichen“ und vor allem der deutschen philosophischen Systeme darstellen. Man zweifelt an dem Begriff „religiöse Philosophie“ und bietet eine Alternative: Entweder „religiöse“ oder „Philosophie“. Michael Hagemester, der Verfasser einer bedeutenden Arbeit über Nikolaj Fedorov, urteilte in seinem Interview für die russische Zeitschrift „Voprosy filosofii“ über dieses Problem.<sup>1101</sup> Hagemester beklagt, daß die intellektuellen Kontakte russischer und deutscher Denker des 20. Jahrhunderts bis jetzt sehr schwach untersucht sind und nennt als Beispiel dieser

---

<sup>1100</sup> Deppermann, M.: Einleitung. - In: Russisches Denken , S. II. Vgl. den Vermerk der Redaktion der Zeitschrift „Information Philosophie“ zum Artikel von Wilhelm Goerdts „Renaissance der russischen Philosophie“. Die Redaktion schreibt über das Schicksal des Lehrstuhles für osteuropäische Philosophie an der Universität Münster /Westf.: „Der Lehrstuhl fiel 1988 den Spar- und „Umwidmungs“-massnahmen der Landesregierung von Nordrhein-Westfalen zum Opfer“. - In: Goerdts, W.: Renaissance der russischen Philosophie. - In: Information Philosophie 18 (1990) 3, S. 23.

<sup>1101</sup> O vosprijatiji neprinjatogo. Russkaja mysl' v evropejskom kontekste. (Interv'ju s M.Hagemesterom N.Pčelina). - In: Voprosy filosofii (1995) 11, S. 58 - 66.

Zusammenarbeit Fedor Stepun und seine Einflüsse in Deutschland, die Basler Universität und die Aufmerksamkeit der Theologen dort für das russische Denken, die Universität Münster, für die die wichtigsten einschlägigen Bücher aus der Basler Bibliothek kopiert wurden und das Bochumer Lotman-Institut. Hagemeister berichtet, wie ein „sehr ernster Marburger Philosoph“ auf sein Referat der Hauptgedanken der Arbeit von A.Losev „Filosofija imeni“ reagiert hat: „Ja, Herr Hagemeister, das ist aber die reinste Metaphysik!“<sup>1102</sup> Das bekennt in seinem Interview auch L.Müller, der von einem Kollegen vom Philosophischen Seminar während des Rigorosums eines „Solov’janers“ dasselbe hörte.<sup>1103</sup> Andererseits nannte M.Deppermann ihre Besprechung des Buches von L.Wenzler nicht umsonst „Vom Nutzen der Philosophie für die Slavistik“.<sup>1104</sup> Es wäre interessant, am Beispiel dieser Arbeit über die Wahrnehmung des russischen Philosophen in Deutschland ein „Kollektivbild“ der deutschen Interpreten Solov’evs zu rekonstruieren.

Der chronologischen Reihe nach haben wir es hier entweder mit Publizisten und Schriftstellern zu tun, die mit ihrer (oft ziemlich zufälligen) Hinwendung zu Solov’ev bestimmte polemische Ziele verfolgten (wie V.Frank), oder mit Russen, für die die philosophische Ausbildung in Deutschland und die kritische Einstellung ihrer Dissertationen zu Solov’ev nur eine kurze „Schwankung“ in ihrer „Jüngerschaft“, ihrem „Solov’evstvo“ war, die sie später in ihren „geistesgeschichtlichen“ Kursen an verschiedenen deutschen Universitäten oft mit Erfolg flammend predigten (wie F.Stepun an der Universität München), oder mit den ziemlich in sich geschlossenen, außerhalb von akademischen Institutionen stehenden und aus eigenen Quellen sich finanzierenden Anthroposophen, die über all diese Jahre aktiv über Solov’ev publizierten. Wir haben mit zahlreichen katholischen Theologen, Schriftstellern und Publizisten zu tun, die in verschiedenen geistlichen akademischen und nichtakademischen Institutionen Deutschlands und Italiens oder ebenso an deutschen Universitäten tätig waren oder sind (wie Fr.Muckermann, V.Szylkarski, B.Schultze oder L.Wenzler), und mit evangelischen Schriftstellern und Publizisten (wie K.Nötzel) oder Berufstheologen (wie Fr.Lieb oder M.George). Es gibt eine gewisse Anzahl von Historikern (G.Sacke), Philosophen (H.Dahm oder J.Sternkopf),

---

<sup>1102</sup> O vosprijatii, S. 59, 61.

<sup>1103</sup> Belkin, Interview mit L.Müller.

<sup>1104</sup> Deppermann, M.: Vom Nutzen der Philosophie für die Slavistik. Bemerkungen zu L.Wenzler: „Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov’ev.“(1978). - In: Zeitschrift für Slavische Philologie, 47 (1987) 2, S. 414 - 421.

Slawisten (A.Knigge), die über Solov'ev promoviert haben. Es gibt „freie Schriftsteller“, deren Solov'ev-Arbeiten von verschiedenen politischen oder religiösen Stiftungen finanziert wurden (wie das Ehepaar Sytenko). Es gibt letztendlich integrale Wissenschaftler-Typen, wenn wir es in einer Person mit einem ausgebildeten Philosophen, Theologen und Slavisten zu tun haben (L.Müller), was natürlich für die Beschäftigung mit einem solchen Denker wie Solov'ev fast optimal erscheint. Allerdings hat V.Malachov recht, wenn er von einem „pulsierenden Charakter“ der Untersuchungen russischen Denkens in Deutschland redet: „In einer gewissen Zeit, an einem gewissen Ort arbeitet ein Enthusiast, der sich mit dieser oder jener Figur der russischen Philosophie eng verbunden hat. Wer von den russischen Philosophen „Glück“ hat, wer nicht, ist eigentlich die Sache eines Zufalls“.<sup>1105</sup> Zum Trost kann man dazu bemerken, daß Solov'ev, dessen Rezeption in Deutschland eine gewisse Stabilität aufweist, eine Ausnahme in diesem „Spiel des Zufalls“ bildet, in seinem Falle die Liebe und die regelmäßige leidenschaftliche Beschäftigung mit seinem Denken, auch unter relativ beschwerlichen institutionellen und materiellen Bedingungen, ein Leitmotiv der Arbeit vieler Erforscher in Deutschland war und bleibt.

Entsprechend der wissenschaftlichen, konfessionellen oder politischen Orientierung ihrer Autoren erschienen die Artikel über Solov'ev in verschiedensten Zeitschriften, darunter: „Baltische Monatsschrift“ (Riga), „Logos“ (Tübingen), „Hochland“ (München), „Deutsche Monatsschrift für Rußland“ (Reval, Riga), „Deutsche Arbeit“ (Prag), „Die christliche Welt“ (Marburg), „Der Jude“ (Berlin, Wien), „Die Tat“ (Jena), „Die Drei“ (Stuttgart), „Der Gral“ (Jena), „Philosophische Jahrbuch der Görres-Gesellschaft“, „Der russische Gedanke“ (Bonn), „Slavische Rundschau“, „Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie“ (Berlin), „Theologie der Zeit“ (Wien), „Begegnung“ (Koblenz), „Zeitschrift für philosophische Forschung“ (Meisenheim/Glan), „KDA. Blätter der Deutschen Katholischen Akademikerschaft“, „Das Goetheanum“ (Dornach), „Zeitschrift für Kirchengeschichte“ (Stuttgart), „Orientalia christiana periodica“ (Rom), „Ostkirchliche Studien“ (Würzburg), „Ökumenische Rundschau“ (Stuttgart), „Jahrbücher für Geschichte Osteuropas“ (München), „Zeitschrift für Slavische Philologie“ (Heidelberg), „Zeitschrift für Slawistik“ (Berlin). Unter den Verlagen, in denen die Werke Solov'evs veröffentlicht

---

<sup>1105</sup> Malachov, V.: *Russkaja duchovnost'*, S. 96 - 97.

wurden, sind in erster Linie zu nennen: der anthroposophische Verlag „Der kommende Tag“, in dem die erste deutsche vierbändige Ausgabe Solov’evs veröffentlicht wurde (die erste Auflage der ersten beiden Bände ist im Diederichs-Verlag in Jena erschienen), die katholischen Verlage „Grünwald“ und besonders „Wewel“, in welchem die DGA erschien, und der Verlag „Meiner“, der in seiner renommierten philosophischen Bibliothek ein Werk Solov’evs publizierte („Der Sinn der Liebe“).<sup>1106</sup>

Mit den Generationen der Interpreten änderte sich auch das Bild Solov’evs in Deutschland. Ein Kämpfer gegen den Nationalismus, ein christlicher Humanist, ein Verkünder der „geistigen Wende“, aber auch ein philosophierender Utopist mit Elementen der Dekadenz in seiner Weltanschauung - der Solov’ev der ersten Periode der deutschen Rezeption erscheint in einer Aureole der Rätselhaftigkeit und einer Offenheit in die Zukunft, Aspekte, die für die Wahrnehmung Rußlands durch die „spekulative Geistesgeschichte“ (V.Malachov) überhaupt kennzeichnend waren. Die theosophische, mystisch-gnostische Seite Solov’evs ließ seine Interpreten nicht gleichgültig, gleich ob sie sie priesen oder ablehnten. Solov’ev als eine russische Erscheinung, als Zeugnis eines riesigen geistigen Potentials des eben politisch zugrundegegangenen Rußland, als Hoffnung auf die „Wiedergeburt“ eines neuen Rußland und neuen Europa der Nachkriegszeit - das Bild des Denkers während der zweiten Periode seiner Rezeption in Deutschland wurde von diesem Hauptgedanken geprägt. Es bestand jetzt eine seltsame Mischung aus einer wenig produktiven Rhetorik und den Versuchen, dieses oder jenes Problem seines Werkes wissenschaftlich zu erforschen (die Periodisierung des Werkes, die Geschichtsphilosophie, die Ethik). Die gnostischen, theosophischen Elemente Solov’evscher Weltanschauung wurden von der zunehmenden katholischen Rezeption als Häresien abgelehnt und der „Weg Solov’evs nach Rom“ wurde ins Zentrum der Untersuchungen gestellt. Aus den Diskussionen der 20-er bis 30-er Jahre innerhalb der evangelischen Theologie erwuchs das Bild einer „inneren Entwicklung“ Solov’evs, seiner „Schwankungen“ zwischen Vernunft und Offenbarung, das Bild eines Propheten, der seine Prophetie mit seinem ganzen

---

<sup>1106</sup> Interessant ist, daß diese Veröffentlichung Solov’evs bis jetzt die einzige Publikation eines russischen Philosophen in der philosophischen Bibliothek des „Meiner-Verlages“ bleibt. M.Hagemeister erzählt in seinem Interview, daß er dem Verlag die ersten fünfzig Seiten der Übersetzung eines der Texte von N.Fedorov schickte, und darauf die Antwort „ungefähr folgendes Inhaltes“ bekam: „Wir wissen nicht, was das ist, das ist aber keine Philosophie“. (Vgl.: O vosprijatii neprinatogo, S. 62.).

Leben durchlitt und erst kurz vor dem Tod im letzten großen Werk verwirklichte. Deshalb ist verständlich, daß die „katholischen“ Werke Solov’evs und die „Drei Gespräche“ im Zentrum der Rezeption während dieser Zeit standen. Außerdem spielte das Thema des Deutschen bei Solov’ev eine immer wichtigere Rolle (es handelt sich vor allem um das Thema „Schelling und Solov’ev“). Man kann von einer Polarisierung (oft fand sich die polemische Abgrenzung von anderen Interpreten) einerseits und einer fast gegenseitigen Hermetisierung (die katholische und protestantische Seite haben zwei Bilder Solov’evs geschaffen, die miteinander nichts gemeinsam haben) der Wahrnehmung Solov’evs in dieser Zeit reden. Die DGA Solov’evs hat diese Einseitigkeiten bis zu einem gewissen Grad überwunden. Und überhaupt kann man sagen, daß die zweite Hälfte dieses Jahrhunderts die Zeit der dominierenden Wissenschaftlichkeit des Bildes Solov’evs in Deutschland wurde, die gewissermaßen auch die konfessionellen Gegensätze bei der Wahrnehmung des russischen Philosophen neutralisierte. Die alten Themen der deutschen Rezeption (die Geschichts- und Religionsphilosophie Solov’evs, seine Ethik, die Periodisierung des Werkes des Philosophen und die Rolle der deutschen philosophischen Tradition für die Entwicklung seiner Ideen) wurden nicht zuletzt in Auseinandersetzung mit der vorherigen und zeitgenössischen deutschen und russischen (bzw. sowjetischen) Solov’ev-Literatur neu und auf einem höheren wissenschaftlichen Niveau angesprochen, und dazu kamen neue Motive und Themen, wie z.B. die Vergleiche der Philosophie Solov’evs mit den Systemen und Ideen moderner philosophischen Richtungen (des Existentialismus, der Phänomenologie, der „Lebensphilosophie“). Die religiöse, christliche Seite der Weltanschauung Solov’evs stand wie früher im Zentrum der Untersuchungen, nur jetzt spielte die „russisch-prophetische“ Seite eine geringere Rolle dabei, und die ökumenische stand eher im Vordergrund. Solov’ev wird zwar als die wichtigste Erscheinung der russischen Philosophie gesehen, nur das „Russische“ bei ihm zieht sich immer mehr zurück und macht den „allgemeinen“, z.B. allgemeinphilosophischen Problemen Platz. Daraus folgt das immer weiter zunehmende Interesse für solche Werke Solov’evs, die früher eher im Hintergrund blieben (für die „Kritik der abstrakten Prinzipien und vor allem für die „Theoretische Philosophie“).

Die letzten 18 - 20 Jahre der deutschen Rezeption Solov’evs sammeln in sich wie in einem Brennglas die Themen und Motive der vorhergehenden Perioden (vom

„neuen Mittelalter“ mit seiner Rhetorik und dem Bild des Propheten der nächstfolgenden „geistigen Wende“ bis zu den traditionellen theologischen oder philosophischen Untersuchungen dieser oder jener Etappe, dieses oder jenes Themas aus dem Nachlaß des Denkers). Dazu kommt eine weitere „Europäisierung“ des Bildes von Solov’ev, vor allem seines intellektuellen und geistigen „Ortes“ innerhalb der geistigen Tradition: Die Frage, was der Philosoph Vladimir Solov’ev in die philosophische Tradition, für die die nationalen Grenzen keine entscheidende Rolle spielen, einzubringen habe, gehört zu den dominierenden Fragen der heutigen deutschen und europäischen Solov’ev-Rezeption. Unter diesem Gesichtspunkt werden jetzt die alten Themen („Solov’ev und Schelling“) und die relativ jungen („Solov’ev und die Phänomenologie“) neu diskutiert. Die konfessionelle Thematik bleibt zwar, wird aber „problematisiert“, wobei die katholische oder protestantische Ausgangsposition des jeweiligen Forschers vor der Wichtigkeit und Aktualität der gestellten Frage (z.B. nach der Rolle der „religiösen Erfahrung“ bei Solov’ev) zurücktritt. Die politischen Änderungen in der Sowjetunion, die die Perestrojka mit sich gebracht hat, und die bis jetzt führende Rolle der russischen Philosophie und ihres wichtigsten Repräsentanten Solov’ev im russischen gesellschaftlichen und intellektuellen Kontext läßt die deutschen und die europäischen Erforscher über die Natur, das Wesen und die Perspektiven dieser Philosophie reflektieren. Die am meisten resümierenden und für die moderne europäische Tradition der Erforschung der russischen Philosophie bezeichnenden Urteile über dieses Thema gehören dem niederländischen Philosophiehistoriker Evert van der Zweerde, dem Verfasser des Standardwerkes über die sowjetische Philosophie.<sup>1107</sup>

Ich stelle die Position Zweerdes anhand der deutschen und russischen Veröffentlichungen seiner Texte dar, was mir im Kontext dieser Arbeit sinnvoll erscheint.<sup>1108</sup> Evert van der Zweerde findet es notwendig, neben dem Inhalt und der Form auch die „Funktion“ der Philosophie zu bedenken, die Art des Funktionierens der Philosophie in einem jeweiligen Kontext. Seine Gedanken über die Funktion der Philosophie führen Zweerde zur Definition der „philosophischen Kultur“, die, seiner Meinung nach, aus vier Momenten besteht: 1) Das individuelle Denken, 2) Ein „Feld

---

<sup>1107</sup> Zweerde, Evert van der: *Soviet Philosophy - the Ideology and the Handmaid. A Historical and Critical Analysis of Soviet Philosophy, with a Case-study into Soviet History of Philosophy.* - Nijmegen 1994.

<sup>1108</sup> Zweerde, E.: *Philosophie und Philosophieren in der Sowjetzeit und danach. Die Kultur der russischen Philosophie.* - In: *Russische Philosophie im 20. Jahrhundert*, S. 13 - 22.; - : *Konec ruskoj filosofii kak ruskoj?* - In: *Voprosy filosofii* (1998) 2, S. 120 - 135.



möglicher philosophischer Positionen“, 3) Die „materielle Basis“ des Philosophierens (Medien, Institutionen, Bildungssystem), 4) Die Situation, in der die Philosophie existiert.<sup>1109</sup> Daraus folgt die Frage Zweerde: Enthält die russische philosophische Kultur Elemente, Formen und Funktionen des philosophischen Denkens, die in der nichtrussischen (außerrussischen) philosophischen Kultur fehlen, aber zu einem Teil der letzteren werden sollten? Zweerde bejaht diese Frage.<sup>1110</sup> Er geht aber davon aus, daß die russische philosophische Kultur weder durch die nationalen noch durch die sprachlichen und religiösen Züge bestimmt wird, sondern auch und vor allem von der gesellschaftspolitischen Situation, in der diese Philosophie existiert. Zweerde findet keinen „Kern“ der russischen Philosophie, um den herum sich die philosophische Tätigkeit in Rußland entwickeln würde. Es gibt aber, seiner Ansicht nach, Themen und Ideen, die der russischen philosophischen Kultur eigen sind. Zweerde nennt drei davon: Die Idee der positiven, grundlegenden Funktion der Philosophie in Bezug auf die Ideologie, die Idee der „endgültigen Wahrheit“ als des Zieles des philosophischen Denkens und die Idee der engen Verbindung des philosophischen Denkens und des religiösen Glaubens, die Idee der religiösen Philosophie.<sup>1111</sup> Das Vorhandensein dieser drei Ideen macht, so Zweerde, den Hauptunterschied der russischen philosophischen Kultur von der westeuropäischen aus. Aber die Frage, ob dies die Bezeichnung der russischen philosophischen Kultur als einer „russischen Philosophie“ rechtfertigt, verneint Zweerde. Nach seiner Überzeugung wird derjenige, der die „samobytnost“ der russischen Philosophie sucht, sie finden, was aber in erster Linie von dem Suchenden und nicht von der Philosophie zeugt. Die wirkliche, tatsächliche Teilnahme russischer Denker an der philosophischen Kultur der Welt, die Rezeption der Ideen und Texte dieser Denker, ein normaler wissenschaftlicher Dialog - das ist die Alternative, die von Zweerde angeboten wird. Ihm ist wichtig, nicht woher der Denker kommt, sondern was er den anderen zu sagen hat. Dementsprechend betrachtet der niederländische Philosophiehistoriker nicht nur den Dialog zwischen der russischen und der westlichen Philosophie als Hauptziel der Forscher, die sich im Westen für die russische Philosophie interessieren, sondern auch die Notwendigkeit, die russischen

---

<sup>1109</sup> Zweerde, Philosophieren, S. 14 - 15.

<sup>1110</sup> Zweerde, Konec ruskij filosofii, S. 128.

<sup>1111</sup> Ebenda, S. 129 - 130.

Philosophen in jenen „polyphonen Diskurs“ einzuschließen, der schon heute die Realität moderner philosophischer Kultur ausmacht.<sup>1112</sup>

Die Einstellung von Evert van der Zweerde scheint mir unter anderem insofern wichtig, als sie mit ihrem Begriff der „philosophischen Kultur“ das neue Modell „Sprache der Wahrnehmung“ der russischen Philosophie bietet. Man spürt, daß das Fehlen der Begriffe und moderner durchdachter Terminologie für die Interpretation auch der gesellschaftlichen Rolle der russischen Philosophie ihren Interpreten (besonders in Rußland) oft die Benutzung alter halbmythologischer Redewendungen vom „russischen Geist“, von einer „rettenden Funktion der russischen Philosophie in der heutigen Krisensituation“ usw. leicht macht. Oder aber man tritt mit kritischer, fast zynischer Ablehnung dieser Funktion auf. Und bevor man die langjährige Entwicklung der Interpretation russischer Philosophie im Westen (vor allem in Deutschland) mit ihren Schwächen und Erfolgen, wenn auch mit russischen nationalen Besonderheiten, wiederholt, lohnt es sich, vor allem an die deutsche Rezeption Solov'evs, als die kontinuierlichste und repräsentativste aller europäischen Rezeptionen der russischen Philosophie anzuknüpfen. Das würde die Möglichkeit bieten, mit Hilfe der Anderen eine eigene Sicht Solov'evs zu erweitern, vor allem aber würde das die nächste Stufe des intellektuellen Dialogs zwischen Rußland und Deutschland bezeichnen, für den die Generationen deutscher Interpreten Solov'evs so viel getan haben.

---

<sup>1112</sup> Zweerde, Konec ruskoj filosofii, S. 131.

## 7. Literaturverzeichnis

### 7.1 Quellenverzeichnis

#### *7.1.1 Verzeichnis der zitierten Ausgaben der Werke Solov'evs in der chronologischen Reihenfolge*

*Solov'ev*, V.S.: Sobranie sočinenij v devjati tomach. Hrsg. v. M.S.Solov'ev (Band I - VII) und G.A.Račinskij (Band VIII und IX). - St.Petersburg: Izdanie Tovariščestva „Obščestvennaja Pol'za“ 1901 - 1907.

*Solowjew*, Wladimir: Die religiösen Grundlagen des Lebens. Übersetzt von H.Hoffmann. - Leipzig 1907.

*Solowjoff*, Wladimir: Das Befreiungswerk der Philosophie. Aus dem Russischen übersetzt von Ernest Keuchel. - Berlin: Verlag des Sozialistischen Bundes 1911. (= Syndikalistische Schriften 1).

*Solovjeff*, Wladimir: Judentum und Christentum. Übersetzt und mit erläut. Vorwort von Ernest Keuchel. - Dresden: Dresdner Druck-Industrie P.Tietz 1911.

*Solowjew*, Wladimir: Nationale Ethik. Aus dem Russischen übersetzt von Ernst Keuchel. - In: Baltische Monatsschrift. 74 (1912) II, S. 275 - 306.

*Solov'ev*, V.S.: Sobranie sočinenij v desjati tomach (dva dopolnitel'nych toma). Hrsg. v. S.M.Solov'ev und E.L.Radlov. - St.Petersburg: Knigoizdatel'skoe tovariščestvo „Prosveščenie“ 1911 - 1913.

*Solovjeff*, Wladimir: Ausgewählte Werke. Aus dem Russischen von Harry Köhler. Bd. 1 - 2. - Jena: Diederichs-Verlag 1914 - 1916.

*Solovjeff*, Vladimir: Russland und Europa. - Stuttgart: Der kommende Tag 1917.

*Solowjeff*, Wladimir: Die nationale Frage im Lichte der Sittlichkeit. Der Sinn des Krieges. Deutsch und mit einer Einleitung „Wladimir Solowjeff“ von Karl Nötzel. - München: Drei Masken Verlag 1920.

*Solowjeff*, Wladimir: Zum Studium des russischen Geisteslebens. Das Strafrecht vom Standpunkt der Sittlichkeit. Übersetzt und eingeleitet von L.Galin. - Berlin: F.Vahlen 1921.

*Solowjeff*, Wladimir: Ausgewählte Werke. Aus dem Russischen von Harry Köhler. Bd. 1 - 4. - Stuttgart: Der kommende Tag 1921 - 1922.

*Solowjew*, Wladimir: Jüdische und christliche Theokratie. - In: Östliches Christentum. Dokumente. Bd.1: Politik. In Verbindung mit Nikolai von Bubnoff herausgegeben von Hans Ehrenberg. - München: C.H.Becksche Verlagsbuchhandlung, Oskar Beck, ohne Jahr (1923), S. 299 - 332. (Aus der Schrift „Das Judentum und die christliche Frage“).

*Solowjew*, Wladimir: Von Israels Auserwähltheit. Eingeleitet und übersetzt von Laslo Radvany. - In: Der Jude. (Eine Monatsschrift). Berlin, Wien. (1924) 8, S. 670 - 677.

*Solowjew*, Wladimir: Gedichte von Wladimir Solowjew. Ins Deutsche übertragen von Dr. L.Kobilinski-Ellis und Richard Knies. - Mainz: Matthias-Grünwald Verlag 1925.

*Solowjew*, Wladimir: Das Lebensdrama Platons. Mit einem Nachwort über Platon und Solowjew von L.Kobilinski-Ellis. Aus dem Russischen übers. von Bertram Schmitt. - Mainz: Grünwald-Verlag 1926.

*Solowjew*, Wladimir: Lyrische Gedichte. Eine Auswahl im Versmaße des Originale übertragen von Carl Hunnius. - In: Der Gral. Monatsschrift für schöne Literatur. Münster. Zweiundzwanzigster Jahrgang (Aug. 1928) Heft 11. Wladimir Sergejewitsch Solowjew (1853 - 1900). Der Mensch, der Dichter, der Denker. S. 682 - 705.

*Solowjew*, Wladimir: Monarchia Sancti Petri. Die kirchliche Monarchie des Heiligen Petrus als freie und universelle Theokratie im Lichte der Weisheit. Aus den Hauptwerken von Wladimir Solowjew systematisch gesammelt, übersetzt und erklärt durch L.Kobilinski-Ellis. - Mainz: Matthias-Grünwald Verlag 1929.

*Solowjoff*, Wladimir: Von der Verwirklichung des Evangeliums. Eine Botschaft aus seinem Gesamtwerk ausgewählt, übersetzt und erläutert von Karl Nötzel. - Wernigerode am Harz: Harder 1929. (= Rußland-Bücherei 4/5).

*Solowjew*, Wladimir: Der heilige Wladimir und der christliche Staat. Übersetzt von L.Kobilinski-Ellis. - Paderborn: Schöningh 1930.

*Solovjoff*, Wladimir: Der Sinn der Liebe. Übersetzt aus dem Russischen von Ernst Keuchel. Mit einem Nachwort des Übersetzers. - Riga: Baltischer Verlag 1930.

*Solowjew*, Wladimir: Die Erzählung vom Antichrist. Deutsch von Karl Noetzel. - Luzern: Vita nova 1935.

*Solovjeff*, Wladimir: Gedichte. Übertragungen von Marie Steiner. - Dornach: Rudolf-Steiner-Nachlassverwaltung 1942. (Weitere Auflagen: 1949, 1969).

*Solowjew*, Wladimir: Die Erzählung vom Antichrist. - Tübingen: Vita Nuova 1946, 1950.; Luzern, 1948.

*Solowjew*, Wladimir: Drei Gespräche. Übersetzung, Nachwort und Erläuterungen von Erich Müller-Kamp. - Bonn: Schwippert-Verlag 1947.

*Solowjew*, Wladimir: Kurze Erzählung vom Antichrist. Üb. u. Nachwort von Erich Müller-Kamp. - Bonn: Schwippert-Verlag 1947.

*Solowjew*, Wladimir: Kurze Erzählung vom Antichrist. Üb. und erläutert von Ludolf Müller. - München: Verlag H.Rinn 1947.

*Solowjew*, Wladimir: Der Sinn der Liebe. Üb. von Alexej Krassowsky und Alfred Sellner. - Wien 1948.

*Solowjew*, Wladimir: Deutsche Gesamtausgabe der Werke. Hrsg. v. Wladimir Szykarski (seit 1966: Hrsg. v. Wladimir Szykarski(†), Wilhelm Lettenbauer und Ludolf Müller), Bd. I - VIII und Ergänzungsband: Solowjews Leben in Briefen und Gedichten. Hrsg. v. L.Müller und I.Wille. - Freiburg i.Br., München: Wewel 1953 - 1980.

*Solowjew*, Wladimir: Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew. Herausgegeben von Wladimir Szykarski. Unter Mitwirkung von Reinhard Lauth, Nikolai Lossky, Ludolf Müller, Wsewolod Setschkareff und Johannes Strauch. Siebenter Band. Herausgegeben von Wladimir Szykarski: Erkenntnislehre, Ästhetik, Philosophie der Liebe. -Freiburg im Breisgau: Erich Wewel Verlag 1953.

*Solowjew*, Wladimir: Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew. Herausgegeben von Wladimir Szykarski. Unter Mitwirkung von N.Lossky, L.Müller, W.Setschkareff und J.Strauch. Dritter Band. Herausgegeben von Wladimir Szykarski: Una Sancta. Schriften zur Vereinigung der Kirchen und zur Grundlegung der universalen Theokratie. Zweiter Band. - Freiburg im Breisgau: Erich Wewel Verlag 1954.

*Solowjew*, Wladimir: Die geistigen Grundlagen des Lebens. Übersetzt von Ludolf Müller. - Freiburg i. Br.: Wewel 1957.

*Solowjew*, Wladimir: Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew. Herausgegeben von Wladimir Szykarski. Unter Mitwirkung von N.Lossky, W.Setschkareff, L.Müller, J.Strauch und M.Woltner. Zweiter Band. Herausgegeben von Wl.Szykarski: Una Sancta. Schriften zur Vereinigung der Kirchen und zur Grundlegung der universalen Theokratie. Erster Band. - Freiburg im Br.: Erich Wewel Verlag 1957.

*Solowjew*, Wladimir: Übermensch und Antichrist. Über das Ende der Weltgeschichte. Aus dem Gesamtwerk Solowjews ausgewählt und übersetzt, eingeleitet und erläutert von Ludolf Müller. - Freiburg i.Br.: Herder 1958.(= Herder-Bücherei 26).

*Solowjew*, Wladimir: Drei Gespräche. Deutsch von Erich Müller-Kamp. - Hamburg, München: Ellermann 1961.

*Solowjew*, Wladimir: Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew. Herausgegeben von Wladimir Szykarski, Wilhelm Lettenbauer, Ludolf Müller. Unter Mitwirkung von N.Lossky, W.Setschkareff, J.Strauch und E.Wedel. Sechster Band. Herausgegeben von W.Szykarski und L.Müller: Philosophie, Theologie, Mystik. Grundprobleme und Hauptgestalten. - Freiburg im Br.: Erich Wewel Verlag 1965.

*Solov'ev*, Vladimir: Sobranie sočinenij V.S.Solov'eva. Fototipičeskoe izdanie. T. 1 - 12, Pis'ma i priloženie. - Brüssel: Izdatel'stvo Žizn' s Bogom 1966 - 1970.

*Solovjeff*, Wladimir: Gedichte. Übertragen von Marie Steiner. Gedichte, Übertragungen, Aphorismen von Marie Steiner. - Dornach: Verlag der Rudolf-Steiner-Nachlassverwaltung 1969.

*Solowjew*, Wladimir: Recht und Sittlichkeit.(Übersetzt, erläutert und eingeleitet von Hans Helmut Gäntzel). - Frankfurt am Main: Klostermann 1971.

- Solowjew*, Wladimir: Der Sinn der Geschlechtsliebe. Übersetzt von Wladimir Szykarski. - Köln: Hegner 1971.
- Solowjew*, Wladimir: Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew. Herausgegeben von Wladimir Szykarski †, Wilhelm Lettenbauer und Ludolf Müller. Unter Mitwirkung von N.Lossky, W.Setschkareff, J.Strauch und E.Wedel. Vierter Band. Herausgegeben von Wilhelm Lettenbauer: Die nationale Frage in Rußland. Eine Bemerkung über E.P.Blavackaja, Der Talmud und die neueste polemische Literatur über ihn in Österreich und Deutschland, Das Judentum und die christliche Frage. - München und Freiburg im Br.: Erich Wewel Verlag 1972.
- Solov'ev*, Vladimir: Die weiße Lilie. Ein scherzhaftes Mysterienspiel. Übersetzt und erläutert von Elke Wehrmann. - Tübingen 1975. (= Skripten des Slavischen Seminars der Universität Tübingen 6).
- Solov'ev*, V.S.: Stichotvorenija i šutočnye p'esy. Vstupitel'naja stat'ja, sostavlenie i primečanija Z.G.Minc. - Leningrad: Sovetskij pisatel', Leningradskoe otdelenie 1974. (=Biblioteka poeta. Bol'saja serija).
- Solowjew*, Wladimir: Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew. Herausgegeben von Wladimir Szykarski †, Wilhelm Lettenbauer, Ludolf Müller. Unter Mitwirkung von N.Lossky, W.Setschkareff, J.Strauch und E.Wedel. Fünfter Band. Herausgegeben von Ludolf Müller: Die Rechtfertigung des Guten. Eine Moralphilosophie. - München: Erich Wewel Verlag 1976.
- Solowjew*, Wladimir: Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew. Ergänzungsband. Herausgegeben von Ludolf Müller und Irmgard Wille: Solowjews Leben in Briefen und Gedichten. - München: Erich Wewel Verlag 1977.
- Solowjew*, Wladimir: Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solov'ev. Erster Band. Herausgegeben von Wilhelm Lettenbauer: Kritik der abstrakten Prinzipien, Vorlesungen über das Gottmenschentum. - München: Erich Wewel Verlag 1978.
- Solowjew*, Wladimir: Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew. Achter Band. Herausgegeben von Ludolf Müller: Sonntags- und Osterbriefe. Drei Gespräche über Krieg, Fortschritt und das Ende der Weltgeschichte mit Einschluß einer kurzen Erzählung vom Antichrist. Kleine Schriften der letzten Jahre. - München: Erich Wewel Verlag 1980.
- Solowjew*, Wladimir: Kurze Erzählung vom Antichrist. Übersetzt und erläutert von Ludolf Müller. - München: Erich Wewel Verlag 1984.
- Solov'ev*, Vladimir: Der Sinn der Liebe. Übers. von Elke Kirsten in Zusammenarbeit mit Ludolf Müller. Mit e. Einl. von Ludwig Wenzler u. e. Nachw. von Arsenij Gulyga. - Hamburg: Felix Meiner Verlag 1985. (= Philosophische Bibliothek Band 373).
- Solov'ev*, V.S.: Sočinenija v dvuch tomach. - Moskva: Mysl' 1988. (Zweite Auflage 1990). (= Filosofskoe nasledie). Sostavlenie, obščaja redakcija, vstupitel'nye stat'i A.Loseva i A.Gulygi.
- Solov'ev*, V.S.: Sočinenija v dvuch tomach. Sostavlenie i podgotovka teksta N.Kotrelev, primečanija - E.Raškovskij. - Moskva: Pravda 1989. (=Priloženie k žurnalu „Voprosy filosofii“).
- Solov'ev*, V.: Stat'i i pis'ma. Sostavlenie R.Gal'cevoj. - In: Novyj mir (1989) 1, S. 194 - 234.
- Solov'ev*, V.S.: Literaturnaja kritika. Sostavlenie i kommentarii N.Cimbaeva. Vstup. st. N.Cimbaeva i V.Fatjuščenko. - Moskva: Sovremennik 1990.
- Solov'ev*, V.S.: „Nepodvižno liš' solnce ljubvi“. Stichotvorenija, proza, pis'ma, vospominanija sovremennikov. Sostavlenie, vstup. st., kommentarii A.Nosova. - Moskva: Moskovskij rabočij 1990.
- Solov'ev*, V.S.: Stichotvorenija, estetika, literaturnaja kritika. Sostavlenie, posleslovie, primečanija N.Kotreleva. - Moskva: Kniga 1990.
- Solowjew*, Wladimir: Werkausgabe. Schriften zur Philosophie, Theologie und Politik. Mit einer biographischen Einleitung und Erläuterungen von Ludolf Müller. - München: Wewel 1991.
- Solowjew*, Wladimir: Reden über Dostojewskij. Übersetzt von Ute Konovalenko und Ludolf Müller. Mit einem Nachwort „Dostojewskij und Solowjew“ und Erläuterungen herausgegeben von Ludolf Müller. - München: Wewel 1992. (= Quellen und Studien zur russischen Geistesgeschichte, 12).
- Solov'ev*, Vladimir: Gedichte. Übersetzt und erläutert von Ludolf Müller. Bilder zu den Gedichten von Evi Fersterer. - Saalbach 1993.
- /Solov'ev, V.S./*: Filosofskij slovar' Vladimira Solov'eva. Sostavitel' G.Beljaev. - Rostov-na-Donu 1997.

### 7.1.2 Zitierte Literatur über Solov'ev

- Abramov, A.:** K voprosu preemstvennosti filosofskih idej V.Solov'eva v ruskom religioznom renaissance načala XX veka. - In: Religiozno-idealističeskaja filosofija v Rossii XIX. - načala XX vv. - Moskva: Akademija Nauk SSSR 1989, S. 70 - 85.
- Adler, Gerhard:** Die erste Gabe, die vornehmste und kostbare Gabe der russischen Christenheit. - In: Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel, 23, 22 März 1988, S. 1043 - 1048.  
- : Stachel der Vision. Wladimir Solowjew - neu gelesen. - In: Christ in der Gegenwart. 44. Jahrgang (1992) 4, S. 30.
- An der Heiden, Ulrike:** Kants „Prolegomena“ in der Übersetzung von Vladimir Solov'ev. Eine sprachliche Untersuchung. - Tübingen, Fachbereich Neuphilologie, Magisterarbeit. 1974. (Maschinenschrift).
- Arseniew, Nicolas von:** Die russische Literatur der Neuzeit und Gegenwart in ihren geistigen Zusammenhängen. - Mainz: Dioskurenverlag 1929.
- Arseniew, Nikolaus v.:** Das heilige Moskau. Bilder aus dem religiösen und geistigen Leben des 19.Jahrhunderts. - Paderborn 1940.
- Andreas-Salome, Lou:** Russische Philosophie und semitischer Geist. - In: Die Zeit. Nr. 172. (15. Jan. 1898).
- Asmus, V.:** Bor'ba filosofskih tečenij v Moskovskom universitete v 70-ch godach XIX. v. - In: Voprosy istorii (1946) 1, S. 56 - 85.  
- : Solov'ev, V.S. - In: Bol'shaja Sovetskaja Enciklopedija. Izdanie 1. T. 52. - Moskva 1947, S. 59 - 60.  
- : Vladimir Solov'ev. - Moskva: Progress 1994.  
- : V.S.Solov'ev: opyt filosofskoj biografii. - In: Voprosy filosofii (1988) 6, S. 70 - 89.  
- : Vladimir Sergeevič Solov'ev. - In: Solov'ev, V.: Sočinenija v dvuch tomach. T. 1. - Moskva 1989. (=Priloženie k žurnalu „Voprosy filosofii“), S. 3 - 12.
- Asmus, V., Raškovskij, E., Rodnjanskaja, I., Choruzhij, S.:** Solov'ev. - In: Konstantinov, F. (Hrsg.): Filosofskaja enciklopedija. Bd. 5. - Moskva: Sovetskaja enciklopedija 1970, S. 51 - 56.
- Averin, B. (Sostavitel'):** Kniga o Vladimire Solov'eve. - Moskva: Sovetskij pisatel' 1991.
- Balthasar, Hans Urs von:** Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Zweiter Band. Fächer der Stile. - Einsiedeln: Johannes Verlag 1962.
- Barabanov, E.V.:** Der „Erste philosophische Brief“ von P.J.Čaadaev und die Wege der russischen religiösen Philosophie. - In: Müller, Eberhard., Klehr, Franz Josef (Hrsg.): Russische religiöse Philosophie: das wiedergewonnene Erbe: Aneignung und Distanz. - Stuttgart: Akad. der Diözese Rottenburg-Stuttgart 1992, S. 103 - 120.
- Belenčikov, V.:** Vladimir Sergeevič Solov'ev i nemeckie ekspresionisty. K probleme V.S.Solov'ev v Germanii v načale našego veka. - In: Zeitschrift für Slawistik. Berlin. 35 (1990) 6, S. 857 - 864.
- Belkin, Dmitrij:** Interview mit Professor Ludolf Müller über Vladimir Solov'ev. (Unveröffentlicht).
- Belkin, D., Boldyr', S.:** Russkaja istoriosofija ot Čaadaeva do Vl.Solov'eva. - Dnepropetrovsk 1993. (Diplomarbeit, Maschinenschrift).
- Belyj, Andrej:** Na rubeže dvuch stoletij. Načalo veka. Meždu dvuch revolucij. T. 1 - 3. - Moskva: Chudožestvennaja literatura 1989 - 1990.  
- : Vospominanija o Štejnere. Podgotovka teksta, predislovie i primečanija F.Kozlika. - Paris: La Presse 1982.
- Benz, Ernst:** Das Bild des Übermenschen in der europäischen Geistesgeschichte. - In: Benz, E. (Hrsg.): Der Übermensch. Eine Diskussion. - Zürich, Stuttgart: Rhein Verlag 1961, S. 19 - 162.  
- : Gottfried Arnolds „Geheimnis der göttlichen Sophia“ und seine Stellung in der christlichen Sophienlehre. - In: Jahrbuch der hessischen kirchengeschichtlichen Vereinigung. Bd. 18 (1967), S. 51 - 82.  
- : Menschenwürde und Menschenrecht in der Geistesgeschichte der Ostkirche. - In: Benz, E. u.a. (Hrsg.): Die Ostkirche und die russische Christenheit. - Tübingen: Furche-Verlag 1949, S. 59 - 98.  
- : Russische Endzeiterwartung. Studien zur Einwirkung der deutschen Erweckungsbewegung in Rußland. - In: Benz, Ernst: Endzeiterwartung zwischen Ost und West. Studien zur christlichen Eschatologie. - Freiburg: Verlag Rombach 1973, S. 211 - 240. (= Sammlung Rombach NF. Band 20).

- : Russische Eschatologie. Studien zur Einwirkung der deutschen Erweckungsbewegung in Russland. - In: Kyrios. 1 (1936), S. 102 - 129.
- : Die russische Kirche und das abendländische Christentum. - München: Nymphenburger Verlagshandlung 1966.
- : (Hrsg.): Der Übermensch. Eine Diskussion. Mit Originalbeiträgen von Ernst Benz, Hans Mislin, Ludolf Müller, Adolf Portmann, Joseph B. Rhine, Eugen Sängler, Peter Scheibert, Hugo Spatz, Otto Wolff. - Zürich, Stuttgart: Rhein Verlag 1961.
- : Vorwort. - In: Benz, E. (Hrsg.): Der Übermensch. 1961, S. 7 - 17.
- : Wie frei ist die Theologie heute? - In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. Band XXIX. (1977) 1, S. 1 - 6.
- Berdjaev, N.A.:** Filozofskaja istina i intelligentskaja pravda. - In: Vechi. Sbornik statej o ruskoj intelligencii. - In: Vechi. Iz glubiny. - Moskva: Pravda 1991, S. 11 - 30.
- : O karaktere ruskoj religioznoj mysli 19-go veka. - In: Sovremennye zapiski (1930) 42, S. 309 - 343.
- : Russkaja ideja. - In: Maslin, M. (sostavitel'), Beljaev, M. (redaktor): O Rossii i ruskoj filozofskoj kul'ture. Filozofy ruskogo posleoktjabr'skogo zarubež'ja. - Moskva: Nauka 1990, S. 43 - 271.
- Berg, Ludwig (Hrsg.):** Ex Oriente. Religiöse und philosophische Probleme des Ostens und des Westens. - Mainz: Grünewald-Verlag 1927.
- Berger, Otto:** Die Wiedervereinigung der Kirchen bei Chomjakov und Solovjev. - Wien, Theol. Fak. Diss. 1950. (Maschinenschrift).
- Biedermann, H.M.:** Rezension. (DGA, Band III., 1954). - In: Ostkirchliche Studien. 4 (1955), S. 76 - 78.
- : Rezension. (DGA, Band II, 1957). - In: Ostkirchliche Studien. 9 (1960), S. 193 - 194.
- : Wladimir Solowjew. Zur ersten deutschen Gesamtausgabe seiner Werke. - In: Ostkirchliche Studien. 3 (1954), S. 204 - 205.
- Bjely, Andrey:** Die Anthroposophie in Rußland. - In: Die Drei. Zweiter Jahrgang (Juli 1922), Heft 4., S. 317 - 328; Heft 5., S. 376 - 385.
- Blok, Aleksandr:** Rycar'-monach. - In: Blok, A.: Sobranie sočinenij v vos'mi tomach. Tom 5. - Moskva, Leningrad: Gosudarstvennoe izdatel'stvo chudožestvennoj literatury 1962, S. 446 - 455.
- : Vladimir Solov'ev i naši dni. - In: Blok, A.: Sobranie sočinenij v vos'mi tomach. Tom 6. - Moskva, Leningrad: Gosudarstvennoe izdatel'stvo chudožestvennoj literatury 1962, S. 154 - 159.
- Boeckh, Jürgen:** Solowjew im Gespräch. - In: Quatember (1978) 10, S. 244 - 246.
- Bubnoff, Nicolai von., Ehrenberg, Hans (Hrsg.):** Östliches Christentum. Dokumente. Bd. 1.: Politik. In Verbindung mit Nikolai von Bubnoff herausgegeben von Hans Ehrenberg. - München: C.H.Becksche Verlagsbuchhandlung, Oskar Beck, ohne Jahr (1923). Bd. 2.: Philosophie. Herausgegeben von Nikolai v. Bubnoff und Hans Ehrenberg. - München: C.H.Becksche Verlagsbuchhandlung 1925.
- Bubnoff, Nicolai von:** Das Problem des Bösen in der russischen Religionsphilosophie. - In: Der russische Gedanke. Bonn. Erster Jahrgang (1929 - 1930) 1, S. 295 - 304. Zweiter Jahrgang (1930) 1, S. 64 - 80.
- Bubnoff, Nicolai von (Hrsg.):** Russische Religionsphilosophen. Dokumente. - Heidelberg 1956.
- Bulgakov, S.N.:** Čto daet sovremennomu soznaniju filozofija V.Solov'eva. - In: Voprosy filozofii i psichologii (1903) Heft 6, 7. (Derselbe Text in: Ot marksizma k idealizmu. Sbornik statej (1896 - 1903). - St.Peterburg 1903, S. 195 - 262. Nachdruck: Frankfurt a.M. 1968).
- : Geroizm i podvižničestvo. (Iz razmyšlenij o religioznoj prirode ruskoj intelligencii). - In: Vechi. Sbornik statej o ruskoj intelligencii. - In: Vechi. Iz glubiny. Moskva: Pravda 1991, S. 31 - 72.
- Burchardi, Kristiane:** Die Moskauer „Religiös-Philosophische Vladimir-Solov'ev-Gesellschaft“ (1905 - 1918). - Wiesbaden: Harrasowitz Verlag 1998. (= Forschungen zur osteuropäischen Geschichte. Band 53.).
- Bušurov, K.G.:** K charakteristike istoriko-filozofskich vzgljadov V.Solov'eva. - In: Naučnye doklady vysšej školy. Filozofskie nauki. Moskva 1967, Nr.1, S. 86 - 96.
- : K kritike social'nych vozzrenij V.Solov'eva. - In: Učjenje zapiski LGPI im. A.I.Gercena. 1967, T. 284 (trudy kafedry filozofii i politekonomii), S. 202 - 222.

- Castex, M.N.:** Rezension. (Truhlar, K.: Teilhard und Solowjew. Dichtung und religiöse Erfahrung. - München, Freiburg 1966. Dass. span: Madrid 1966). - In: Stromata. 22 (1966) S. 200 - 201.
- Christi Reich im Osten.** Die geistige Bedeutung Wladimir Solowjews und die inneren Voraussetzungen der Wiedervereinigung der Russisch-Orthodoxen und der Römisch-Katholischen Kirche. - Mainz: Matthias-Grünewald Verlag 1926.
- Čiževskyj, Dmitrij:** Besprechung. (Sacke, G.: Solowjews Geschichtsphilosophie. 1929; Koschewnikoff, Die Geschichtsphilosophie Solowjews. 1930.) - In: Zeitschrift für Slavische Philologie. Band VIII. (1931), S. 270 - 275.
- Čyževs'kyj, Dmytro:** Hegel in Rußland. - In: Hegel bei den Slaven. Im Auftrage der Deutschen Gesellschaft für slavistische Forschung in Prag, mit Unterstützung des Slavischen Institutes in Prag herausgegeben von D.Čyževs'kyj. - Reichenberg: Verlag Gebrüder Stiepel 1934, S. 145 - 396. (= Veröffentlichungen der Slavistischen Arbeitsgemeinschaft an der Deutschen Universität in Prag. I.Reihe: Untersuchungen. Heft 9.).
- Daam, H.:** Svet estestvennogo razuma v myšlenii Vl.Solov'eva. - In: Rossija i Germanija. Opyt filosofskogo dialoga. - Moskva: 1993, S. 322 - 351.
- Dahm, Helmut., Ignatov, Assen (Hrsg.):** Geschichte der philosophischen Traditionen Osteuropas. - Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996.
- Dahm, Helmut:** Grundzüge russischen Denkens. Persönlichkeiten und Zeugnisse des 19. und 20. Jahrhunderts. - München: Johannes Berchmans Verlag 1971.
- : Vladimir Solov'ev und Max Scheler. Versuch einer vergleichenden Interpretation. - Mainz, Philosophische Fakultät, Diss. 1953. (Maschinenschrift).
- : Vladimir Sergeevič Solov'ev (1853 - 1900): Begründer der systematischen Philosophie in Rußland. - In: Dahm, Helmut., Ignatov, Assen (Hrsg.): Geschichte der philosophischen Traditionen Osteuropas. - Darmstadt 1996, S. 58 - 108.
- : Vladimir Solov'ev und Max Scheler. Ein Vergleich der Phänomenologie im Versuch einer vergleichender Interpretation. - München und Salzburg: Anton Pustet 1971.
- Deppermann, Maria:** Einleitung. - In: Deppermann, M. (Hrsg.): Russisches Denken im europäischen Dialog. - Innsbruck, Wien 1998, S. I - XXIX.
- Deppermann, Maria (Hrsg.):** Russisches Denken im europäischen Dialog. - Innsbruck, Wien: Studien Verlag 1998.
- : Vom Nutzen der Philosophie für die Slavistik. Bemerkungen zu L.Wenzler: „Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev.“(1978). - In: Zeitschrift für Slavische Philologie. 47 (1987) 2, S. 414 - 421.
- Dietrich, Wolfgang (Hrsg.):** Russische Religionsdenker. Tolstoi, Dostojewski, Solowjew, Berdjajew. - Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1994.
- Ehrenberg, Hans:** Nachwort. Europäisierung Rußlands. In: Bubnoff, N.v., Ehrenberg, H. (Hrsg.): Östliches Christentum, Bd. 1. Politik. - München 1923, S. 333 - 372.
- : Nachwort. Die Russifizierung Europas oder die Frage der Trinität. - In: Bubnoff, N.v., Ehrenberg, H. (Hrsg.): Östliches Christentum, Bd. 2. Philosophie. - München 1925, S. 378 - 407.
- Falk, Heinrich:** Rezension. (DGA, Siebenter Band. 1953). - In: Scholastik. 29 (1954), S. 291.
- : Rezension. (Müller, L.: Solovjev und der Protestantismus. Mit einem Anhang: Vladimir Solovjev und das Judentum. Nachwort von Wl.Szylkarski. - Freiburg i. Br. 1951). - In: Scholastik. 27 (1952), S. 99 - 102.;
- : Wladimir Solowjews Stellung zur katholischen Kirche. - In: Stimmen der Zeit. Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Band 144, Jahrgang 74. (1949) 11, S. 421 - 435.
- Fedjuschin, Victor B.:** Russlands Sehnsucht nach Spiritualität. Theosophie, Anthroposophie, Rudolf Steiner und die Russen. Eine geistige Wanderschaft. - Schaffhausen: Novalis Verlag 1988.
- Frank, Viktor:** Russisches Christentum. Dargestellt nach russischen Angaben. - Paderborn: Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh 1894.
- Fritzler, Karl:** Ein russischer Philosoph im Jahre 1899/1900 über den gegenwärtigen Krieg. - In: Die christliche Welt. Marburg. 29 (1915), S. 31 - 37, 56 - 61.
- Gajdenko, Piama:** Ob avtore i ego geroe. - In: Solov'ev, Sergej: Vladimir Solov'ev. Žizn' i tvorčeskaja evoljucija. - Moskva 1997, S. 382 - 422.



- : Solov'ev. - In: Russkaja filosofija. Slovar'. Pod obščej redakciej M.Maslina. - Moskva: Respublika 1995, S. 454 - 459.
- Gal'ceva, R., Rodnjanskaja, I.:** Solov'ev. - In: Russkaja filosofija. Malyj enciklopedičeskij slovar'. - Moskva: Nauka 1995, S. 477 - 480.
- Gäntzel, Hans Helmut:** Wladimir Solowjows Rechtsphilosophie auf der Grundlage der Sittlichkeit. - Frankfurt am Main: Klostermann 1968. (= Juristische Abhandlungen 8).
- Gehrke, Helmut (Hrsg.):** Dokumentation aus den Tagungen Russische Religionsphilosophie I. Solowjow-Dostojewskij 14.-16. Juni 1991; „Lösch den Geist nicht aus!“ Die Philosophie von Nikolai A.Berdjaew (1874-1948). Russische Religionsphilosophie II. 18.-20.September 1992. - Hofgeismar: Evangelische Akademie 1993. (= Hofgeismarer Protokolle 303).
- : Vorwort. - In: Gehrke, H. (Hrsg.): Dokumentation aus den Tagungen Russische Religionsphilosophie I. Solowjow-Dostojewskij 14.-16. Juni 1991; „Lösch den Geist nicht aus!“ Die Philosophie von Nikolai A.Berdjaew (1874-1948). Russische Religionsphilosophie II. 18.-20. September 1992. - Hofgeismar: Evangelische Akademie 1993, S. 5 - 7.
- George, Martin:** Mystische und religiöse Erfahrung im Denken Vladimir Solov'evs. - Göttingen: Verlag Vandenhoeck & Ruprecht 1988. (= Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie. Band 54).
- Geršenzon, M.:** Tvorčeskoe samoznanie.- In: Vechi. - In: Vechi. Iz glubiny. - Moskva 1991, S. 73 - 96.
- Geschichte der Philosophie.** Band 4. - Berlin: VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften 1962.
- Gleixner, Hans:** Die ethische und religiöse Sozialismuskritik des Vladimir Solov'ev. Texte und Interpretation. - Sankt Ottilien: EOS Verlag 1986. (= Dissertationen: Theologische Reihe; Bd. 17).
- : Vladimir Solov'evs Verständnis und Kritik des Sozialismus. - In: Deppermann, M. (Hrsg.): Russisches Denken im europäischen Dialog. - 1998, S. 246 - 265.
- : Vladimir Solov'evs Konzeption vom Verhältnis zwischen Politik und Sittlichkeit. System einer sozialen und politischen Ethik. - Frankfurt am Main, Bern, Las Vegas: Peter Lang 1978. (= Regensburger Studien zur Theologie 11).
- : Vladimir Solov'evs Verständnis und Kritik des Sozialismus. - In: Zeitschrift für katholische Theologie. 117 (1995) 1, S. 41 - 58.
- Goerd, Wilhelm:** Gottmenschentum und Menschgottheit bei Wladimir Solowjow und Fjodor M.Dostojewski. - In: Gehrke, H. (Hrsg.): Dokumentation aus den Tagungen Russische Religionsphilosophie I. Solowjow-Dostojewskij 14.-16. Juni 1991; „Lösch den Geist nicht aus!“ Die Philosophie von Nikolai A.Berdjaew (1874 - 1948). Russische Religionsphilosophie II. 18.-20.September 1992. - Hofgeismar: Evangelische Akademie 1993, S. 31 - 53.
- : Renaissance der russischen Philosophie. - In: Information Philosophie. 18 (1990) 3, S. 16 - 24.
- : Russische Philosophie. Grundlagen. - München/Freiburg: Verlag Karl Alber GmbH 1984. (1995: 2., unveränderte Auflage).
- Goetz, Faywel:** Der Philosoph W.Solowioff und das Judentum. Mit d. Porträt u. Autogr. v. W.Solowioff u. autogr. Brief d.Philosophen Fürst S.Trubezkoi. - Riga: Selbstverlag 1927.
- Goetz, Hamns:** Was ist Sophiologie? (Ein Zugang zum Denken Solowjows). - Wien, Philos. Diss. 1939.
- Gößmann, P.F. O.E.S.A.:** Der Kirchenbegriff bei Solovjeff. Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde von der theol. Fakultät des Institutum Pontificium „Angelicum“. - Würzburg: Rita-Verlag und Druckerei 1934.
- Gourvitch, Eugenia:** Wladimir Solowjow der MENSCH. - Muttenz: Verlag für Art und Kunst 1985.
- Der Gral.** Monatsschrift für schöne Literatur. Münster. Zweiundzwanzigster Jahrgang (Aug. 1928) Heft 11, S. 663 - 726. Wladimir Sergejewitsch Solowjew (1853 - 1900). Der Mensch, der Dichter, der Denker.
- Gr.I.:** Vorrede. - In: Solovjeff, Wladimir: Rußland und Europa. - Jena: Diederichs 1917, S. 1 - 4.
- Grivec, Franz:** Bemerkungen zur Theologie Wladimir Solowjows. - In: Monarchia Sancti Petri. - Mainz 1929, S. XV - XXI.
- Groys, Boris:** Špet und die Entsubjektivierung des Bewußtseins in der russischen Philosophie (Solov'ev, Askol'dov, Bachtin). - In: Deppermann, M. (Hrsg.): Russisches Denken im europäischen Dialog. 1998, S. 122 - 150.

- Gulyga, Arsenij:** Die ewige Sonne der Liebe. - In: Solov'ev, V.: Der Sinn der Liebe. Übers. von Elke Kirsten in Zusammenarbeit mit Ludolf Müller. Mit e. Einl. von Ludwig Wenzler und e. Nachw. von Arsenij Gulyga. - Hamburg: Meiner 1985, S. 87 - 104.
- Gulyga, A., Kormin, N.:** Rezension. (Wenzler, L.: Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev. 1978). - In: Voprosy filosofii (1981) 4, S. 146 - 148.
- Hartge, Margret:** Wladimir Solowjoff's Gesellschaftslehre. Eine Darstellung. - Freiburg i.Br., Rechts- und Staatswissenschaftliche Fakultät, Diss. 1922. (Maschinenschrift).
- Herbigny, Michel d' SJ:** Die Einheit in Christus. - In: Christi Reich im Osten. - Mainz 1926, S. 150 - 184.
- : Un Newman russe. Vladimir Soloviev (1853 - 1900). - Paris 1911.
- Hessen, Sergius:** Besprechung. (Sacke, G.: Solowjews Geschichtsphilosophie. 1929). - In: Slavische Rundschau. Berichtende und kritische Zeitschrift für das geistige Leben der slavischen Völker. Jahrgang II. (1930), S. 49 - 51.
- : Der Kampf der Utopie und der Autonomie des Guten in der Weltanschauung Dostojewskis und W.Solowjows. - In: Die pädagogische Hochschule. Karlsruhe. (1929) 1, S. 247 - 311.
- Hochholzer, Andreas:** Evasionen - Wege der Kunst: Kunst und Leben bei Wl.Solowjew und J.Beuyss. Eine Studie zum erweiterten Kunstbegriff in der Moderne. - Würzburg: Königshausen & Neumann 1992. (= Epistemata: Reihe Philosophie; 118).
- Homann, U.:** Rezension. (Wenzler, L.: Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev. - Freiburg, München: Verlag Karl Alber 1978). - In: Philosophischer Literaturanzeiger. 33 (1980) S. 181 - 183.
- Hubmer, Fritz:** Wladimir Solowjew, der Kündler des Antichristen. - Stuttgart-Hoheheim: Hänssler 1966. (= Korntaler Hefte 3).
- Hurwicz, Elias (Hrsg.):** Rußlands politische Seele. Russische Bekenntnisse. - Berlin: Verlag Fischer 1918.
- Ignatow, Assen:** Solowjow und Berdjaew als Geschichtsphilosophen. Ideen und aktueller Einfluß. - Köln: Bundesinst. für Ostwiss. und Internationale Studien 1997. (= Berichte des Bundesinstituts für Ostwissenschaftliche und Internationale Studien. Köln. (1997) Nr.3.).
- Ilijin, Wladimir:** Die Lehre von Sophia der Weisheit Gottes in der neuesten russischen Theologie. - In: West-Östlicher Weg. Breslau, Mainz. (1929) 2, S. 170 - 185, 225 - 230.
- Iovčuk, M., Kogan, L.:** Solov'ev. (Im Kapitel: Buržuazno-dvorjanskaja idealističeskaja filosofija 60 - 90 -ch gg. XIX v.). - In: Dynnik, M. u.a. (Hrsg.): Istorija filosofii v 6-ti tomach. Tom IV. - Moskva: Akademija nauk SSSR 1959, S. 77 - 88.
- Irsara, Agnes:** Theologische Ästhetik bei Solov'ev und Balthasar: eine Auseinandersetzung mit dem Symbol des „Schönen“ in Philosophie und Theologie. - Innsbruck 1998. (Katholisch-theologische Fakultät, Diplomarbeit, Maschinenschrift).
- Ivask, Jurij:** Rezension. (Stepun, F.: Mystische Weltanschauung. - München 1964). - In: Novyj žurnal (1965) 79, S. 288 - 291.
- Jakovenko, Boris:** Rezension. (Sacke, G.: Solowjews Geschichtsphilosophie. 1929). - In: Der Russische Gedanke. Jahrgang II. (1930) 1, S. 117.
- Jozsa, Beatrix:** Dostoevskij und Solov'ev. Eine Synthese aus europäischem und spezifisch russischem Denken, aufgezeigt am Problem der Liebe. - Innsbruck, Philosophische Fakultät, Diss. 1968. (Maschinenschrift).
- Kaltenbrunner, Gerd-Klaus:** Mystiker, Ketzer, Philosoph und Prophet. Wladimir Solowjews Werke in einer deutschen Gesamtausgabe. - In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 93, 22.4.1982.
- Katholisches Jugendwerk Österreichs.** Gutachten vom 9.4.1960. der Studien- und Beratungsstelle für Kinder- und Jugendschrifttum über das Buch: Wladimir Solowjew. Übermensch und Antichrist. 1958.
- Klum, Edith:** Natur, Kunst und Liebe in der Philosophie Vladimir Solov'evs. Eine religionsphilosophische Untersuchung. Vorrede von Fedor Stepun. - München: O.Sagner 1965. (= Slavistische Beiträge 14).
- : Vl.Solov'evs Stellung zum frühen Schelling im Zusammenhang mit Schopenhauer und E.v.Hartmann. - In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. Köln. (1969) 21, S. 230 - 237.
- Knies, Richard:** Erklärung des Verlags. - In: Monarchia Sancti Petri. - Mainz 1929, S. XIII.
- : Geleitwort. - In: Christi Reich im Osten. - Mainz 1926, S. 1 - 2.

- : Sophia, ein theologisches und philosophisches Vexierbild. - In: West-östlicher Weg. Breslau. Jahrgang 1. (1928), 47 - 55.
- Knigge, Armin:** Die Lyrik Vl.Solov'evs und ihre Nachwirkung bei A.Belyj und A.Blok. - Amsterdam: Verlag Adolf M.Hakkert 1973. (= Bibliotheca Slavonica, 12). (Zugl.: Die Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. - Kiel 1972).
- Kobilinski-Ellis, Leo:** Anmerkungen und Erläuterungen des Übersetzers. - In: Monarchia Sancti Petri. - Mainz: Grünewald-Verlag 1929, S. 539 - 594.
- : Das Credo Wladimir Solowjews. Vorbemerkung des Übersetzers. - In: Monarchia Sancti Petri. - Mainz: Grünewald-Verlag 1929, S. 1 - 8.
- : Die freie Theokratie nach der Lehre von Wladimir Solowjew. - In: Berg, Ludwig (Hrsg.): Ex Oriente. Religiöse und philosophische Probleme des Ostens und des Westens. - Mainz: Grünewald-Verlag 1927. S. 278 - 286.
- : Vorwort. - In: Monarchia Sancti Petri. - Mainz: Grünewald-Verlag 1929, S. XXV - XXXI.
- : Wladimir Solowjew als Lyriker. - In: Gedichte von Wladimir Solowjew. Ins Deutsche übertragen von Dr.L.Kobilinski-Ellis und Richard Knies. - Mainz: Grünewald-Verlag 1925, S. 55 - 69.
- : Wladimir Solowjew im Urteil seiner Zeitgenossen. - In: Christi Reich im Osten. - Mainz 1926, S. 200 - 207.
- : Wladimir Solowjew über die „moderne Theosophie“. - In: Christi Reich im Osten. - Mainz 1926, S. 20 - 25.
- : Wladimir Solowjew und die „Russischen Orthodoxen“. - In: Monarchia Sancti Petri. - Mainz 1929, S. 618 - 628.
- : Wladimir Solowjews Weisheits- und Schönheitslehre. - In: Gedichte von Wladimir Solowjew. Ins Deutsche übertragen von Dr.L.Kobilinski-Ellis und Richard Knies. Mainz: Grünewald-Verlag 1925, S. 90 - 99.
- Kobilinski-Ellis, Ludwig:** Wer war und was ist uns Wladimir Solowjew? - In: West-östlicher Weg. Breslau. Jahrgang 1. (1928), S. 23 - 35.
- : W.Solowjews See-Lyrik. - In: West-östlicher Weg. Breslau. Jahrgang 1. (1928), S. 227 - 233.
- Kochanovskij, V.P.:** Dialektika Vladimira Solov'eva: racional'noe sodržanie i aktual'nyj smysl. - Rostov-na-Donu: Izdat. Rostovskogo Univ. 1995.
- Kogan, L.:** K kritike filosofii Vl.Solov'eva.- In: Voprosy filosofii (1959) 3, S. 102 - 113.
- Köhler, Harry:** Vorwort. - In: Wladimir Solowjeff. Ausgewählte Werke. Aus dem Russischen von Harry Köhler. Erster Band, I. Teil. - Stuttgart: Der Kommende Tag AG Verlag 1922. (Erste Auflage bei Eugen Diederichs, Jena 1914.), S. V - XIX.
- : Vorwort zu den „Zwölf Vorlesungen über das Gottmenschentum“. - In: Wladimir Solowjeff. Ausgewählte Werke. Aus dem Russischen von Harry Köhler. Dritter Band. - Stuttgart: Der kommende Tag AG Verlag 1922, S. V - XI.
- Kondrinewitsch, Josef:** Die Lehre von der integralen Einheit bei Vladimir S.Solov'ev. - Wien 1964. (Philosophische Fakultät, Dissertation, Maschinenschrift).
- : Solowjew und die ökumenische Frage. Ein Beitrag zur ökumenischen Bewegung der Gegenwart. - In: Wissenschaft und Weltbild. 13. Jahrgang, (März 1961), S. 213 - 220.
- Koschewnikoff, Alexander:** Die Geschichtsphilosophie Wladimir Solowjews. - In: Der russische Gedanke. 1 (1930) 3, S. 305 - 324.
- : Die Geschichtsphilosophie Wladimir Solowjews. - Bonn: Cohen 1930.
- : Die religiöse Philosophie Wladimir Solowjews. - Heidelberg, Diss. 1931 (Maschinenschrift).
- Kotrelev, N.:** Posleslovie. - In: Solov'ev, V.S.: Stichotvorenija, estetika, literaturnaja kritika. - Moskva: Kniga 1990, S. 479 - 493.
- Landolf, Reinhold:** Die Moralphilosophie von Wladimir Ssolowjew. Darstellung und Kritik. - Basel. Phil.Diss. 1925. (Maschinenschrift).
- Laserson, Max:** Die russische Rechtsphilosophie. - In: Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie. Berlin-Grunewald. 26 (1932 - 1933) S. 289 - 358.

- Lauer, H.E.:** Wladimir Solowjeffs Vorlesungen über das Gottmenschentum und ihre Bedeutung für die philosophischen Aufgaben Mitteleuropas. - In: Die Drei. Monatsschrift für Anthroposophie und Dreigliederung. Der Kommende Tag Verlag, Erster Jahrgang (1921/22), S. 1158 - 1173.
- Laut, R.:** K voprosu o genezise „legendy o velikom inkvizitore“. (Zametki k probleme vzaimootnošenij Dostoevskogo i Solov'eva). - In: Rossija i Germanija. Opyt filosofskogo dialoga. - Moskva 1993, S. 307 - 321.
- Lauth, Reinhard:** Zur Genesis der Großinquisitor-Erzählung. Zugleich Hinweise zum Verhältnis Dostojewskij-Solowjew. - In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. Köln. (1954) 6, S. 265 - 276.
- Lange, Eduard:** Die ethischen und religiösen Ansichten Solowjews. Ein Beitrag zur Religionsphilosophie der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. - In: Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft. 36 (1923), S. 146 - 150.  
- : Wladimir Solowjews ethische und religiöse Ansichten. Ein Beitrag zur Religionsphilosophie der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. - Köln. Philos. Diss. 1923. (Maschinenschrift).
- Lerchenfeld, O.:** Wladimir Solowjeff. - In: Die Drei. VII. Jahrgang (1927), Heft II., S. 97 - 102.
- Lettenbauer, Wilhelm:** Nachwort. - In: DGA, Vierter Band, 1972, S. 620 - 624.  
- : Nachwort des Herausgebers. - In: DGA, Erster Band, 1978, S. 751 - 762.
- Levitin-Krasnov, Anatolij E.:** Böse Jahre. Memoiren eines russischen Christen. Mit einem Vorwort von Valerij Tarsis. Aus dem Russischen übersetzt von Frieda Neumann. - Luzern, München: Rex Verlag 1977.
- Lieb, Fritz:** „Der Geist der Zeit“ als Antichrist. Spekulation und Offenbarung bei Wladimir Solowjew. - In: Lieb, Fritz: Sophia und Historie. Aufsätze zur östlichen und westlichen Geistes- und Theologiegeschichte. Herausgegeben von Martin Rohkrämer. - Zürich: EVZ-Verlag 1962, S. 181 - 201.  
- : Russland unterwegs. Der russische Mensch zwischen Christentum und Kommunismus. - Bern: Verlag A.Francke AG 1945.  
- : Das westeuropäische Geistesleben im Urteile Russischer Religionsphilosophie. Erste Auflage. - In: Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, Nr.136. - Tübingen: J.G.B.Mohr (P.Siebeck) 1929. Neu gedruckt in: Lieb, F.: Sophia und Historie. - Zürich 1962, S. 55 - 81.
- Lilienfeld, F.v.:** Rezension. (Müller, L.: Das religionsphilosophische System Vladimir Solowjews. - Berlin: Evangelisches Verlagsanstalt 1956.) - In: Ostkirchliche Studien. 9 (1960), S. 301.  
- : Sophia - Die Weisheit Gottes. Gesammelte Aufsätze 1983 - 1995. Herausgegeben von Karl Christian Felmy, Heinz Ohme, Karin Wildt. - Erlangen: Druckerei & Verlag K.Urlaub GmbH 1997. (= OIKONOMIA. Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie begründet von Fairy von Lilienfeld, herausgegeben von Karl Christian Felmy und Heinz Ohme. Band 36.).  
- : Sophia - die Weisheit Gottes. Über die Visionen des Wladimir Solowjew als Grundlage seiner Sophiologie. - In: Una Sancta. Jahrgang 39. (1984), S. 113 - 129  
- : Sophia - die Weisheit Gottes. Über die Visionen des Wladimir Solowjew als Grundlage seiner Sophiologie. - In: Lilienfeld, F.v.: Sophia - Die Weisheit Gottes. Gesammelte Aufsätze 1983 - 1995. - Erlangen 1997, S. 151 - 174.  
- : Die Weisheit Gottes - Die Schau der Sophia bei Wladimir Solowjew. - In: Wodtke, Verena (Hrsg.): Auf den Spuren der Weisheit: Sophia - Wegweiserin für ein neues Gottesbild. - Freiburg: Herder 1991, S. 118 - 137, 186 - 191. (= Reihe Frauenforum).  
- : Die Weisheit Gottes - Die Schau der Sophia bei Wladimir Solowjew. - In: Lilienfeld, F.v.: Sophia - Die Weisheit Gottes. Gesammelte Aufsätze 1983 - 1995. - Erlangen 1997, S. 192 - 211.
- Losev, A.F.:** Vl. Solov'ev. - Moskva: Mysl' 1983. (= Mysliteli prošlogo).  
- : Vl. Solov'ev. Zweite, vollständige Ausgabe. - Moskva: Mysl' 1994. (= Mysliteli prošlogo).  
- : Vladimir Solov'ev i ego vremja. - Moskva: Progress 1990.
- Lossew, Alexis:** Die russische Philosophie. - In: Erismann-Stepanowa, V., Erismann, Th., Matthieu, J. (Hrsg.): Russland. 1. Teil: Geistesleben, Kunst, Philosophie, Literatur. - Zürich: Art.Institut Orell Füssli 1919, S. 79 - 109. (Über Solov'ev: S. 100 - 106).
- Lukacs, Georg v.:** Rezension. (W.Solowjeff. Ausgewählte Werke. Bd. 1. - Jena: Diederichs 1914). - In: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. Bd. XXXIX. (1915), S. 572 - 573.

- : Rezension. (W.Solovjeff. Die Rechtfertigung des Guten. Ausgewählte Werke. Bd. 2. - Jena: Diederichs 1916.) - In: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. Bd. XLII. (1916/1917), S. 978 - 980.

**Luk'janov, S.M.:** O Vladimire Sergeeviče Solov'eva v ego molodye gody. Materialy dlja biografii. Bd. 1 - 3. - Moskva: Kniga 1990.

**Maceina, Antanas:** Das Geheimnis der Bosheit. Versuch einer Geschichtstheologie des Widersachers Christi als Deutung der „Erzählung vom Antichrist“ Solowjews. - Freiburg i.Br.: Herder 1955.

- : Der Großinquisitor. Geschichtsphilosophische Deutung der Legende Dostojewskijs. Mit einem Nachwort von Wladimir Szykarski: Messianismus und Apokalyptik bei Dostojewskij und Solowjew. - Heidelberg: F.H.Kerle 1952.

- : Indifferentismus und Antichrist. (Studie zu Solowjews „Antichrist“). - In: Stimmen der Zeit. Freiburg im Br. (1951 - 1952) 149, S. 88 - 96.

**Marinez Ruiz, B.:** Rezension. (Truhlar, K.: Teilhard und Solowjew. Dichtung und religiöse Erfahrung. - München, Freiburg 1966). (Spanisch: Madrid 1966). - In: Verdad y vida. 29 (1971), S. 511 - 513.

**Masaryk, Tomas G.:** Polemiken und Essays zur russischen und europäischen Literatur- und Geistesgeschichte. Hrsg. v. P.Dematz. - Wien, Köln, Weimar: Böhlau 1995.

- : Russland und Europa. Studien über die geistigen Strömungen in Russland. Erste Folge. Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie. Sociologische Skizzen. 2 Bd-e. - Jena: Diederichs 1913.

**Matos, M.:** Rezension. (Truhlar, K.: Teilhard und Solowjew. Dichtung und religiöse Erfahrung. - München, Freiburg 1966). (Spanisch: Madrid 1966).- In: Pensamiento. 24 (1968) S. 404 - 405.

**Meier, Raimund:** Abstrakte Prinzipien und integrale Wissen in den Frühschriften Vladimir Solov'evs. - Münster, Philosophische Fakultät, Diss. 1970.

**Mel'nikow, Nikolaus:** Der russisch-japanische Krieg und Solowjew's „Kurze Erzählung über den Antichristen“. - Leipzig-Mayence 1904.

**Mereschkowski, Dmitri:** Vom Krieg zur Revolution. Ein unkriegerisches Tagebuch. - München: Piper 1918 (S. 111 - 115: Wladimir Ssolowjow. (Eine Gedenkrede)).

- : Wladimir Solovjeff. - In: Die Tat. Jena. Jg.11. (1919/20) 1, S. 142 - 145.

**Močul'skij, K.:** Vladimir Solov'ev. Žizn' i učenje. - Paris 1936. (Neu verlegt in: Močul'skij, K.: Gogol', Solov'ev, Dostoevskij. - Moskva: Respublika 1995, S. 63 - 218).

**Mosmann, Heinz:** Wladimir Solowjoff und „die werdende Vernunft der Wahrheit“. Keime zu einer Philosophie des Geistselbst. - Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben 1984. (= Studien und Versuche. Eine anthroposophische Schriftenreihe 23.).

**Motrošilova, N.:** Vl.Solov'ev i Fridrich Niče. Poisk novych filosofskich paradigm. - In: Motrošilova, N., Sineokaja, Ju. (Hrsg.): Fridrich Niče i filosofija v Rossii. Sbornik statej. - St.Peterburg: Izdatel'stvo Christianskogo gumanitarnogo instituta 1999, S. 46 - 57.

**Muckermann, Friedrich SJ:** Solowjow und das Abendland. - In: Christi Reich im Osten. - Mainz 1926, S. 6 - 13.

- : Wladimir Solowjew. Zur Begegnung zwischen Rußland und dem Abendland. - Olten: Verlag Otto Walker AG 1945. (= Kämpfer und Gestalter. Biographiereihe. Herausgegeben von Dr. J.David.)

- : W.S.Solowjew, Mensch, Dichter, Denker. - In: Der Gral. Monatsschrift für schöne Literatur. Münster. Zweiundzwanzigster Jahrgang (Aug. 1928) Heft 11, S. 663 - 669.

**Müller, Eberhard:** Rezension. (George, M.: Mystische und religiöse Erfahrung im Denken Vladimir Solov'evs. - Göttingen: Verlag Vandenhoeck & Ruprecht 1988). - In: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. 38 (1990) 4, S. 587 - 589.

**Müller, Edmund:** Solowjeffs Gedanken über das Judentum. - In: Der Jude. (Eine Monatsschrift). Berlin, Wien. (1916-1917) 1, S. 129 - 136.

**Müller, Ludolf:** Das Bild des Übermenschen in der Philosophie Solovjevs. - In: Benz, E. (Hrsg.): Der Übermensch. Eine Diskussion. - Zürich, Stuttgart: Rhein Verlag 1961, S. 163 - 178.

- : Die eschatologische Geschichtsanschauung Vladimir Solovjevs. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Philipps-Universität zu Marburg. - Marburg 1947. (Maschinenschrift.)

- : Geleitwort. - In: Sternkopf, J.: Sergej und Vladimir Solov'ev. 1973, S. IX - XI.

- : Germanija interesuetsja Solov'evym.- In: Logos (1976) 1 - 4, S. 85 - 88.
- : Kak ja poljubil russkuju kul'turu. Zametki slavista (predislovie A.Grigor'eva). - In: Put'. Meždunarodnyj filosofskij žurnal (1995) 7, S. 200 - 226.
- : Materialien zu einem russisch-deutschen Wörterbuch der philosophischen Terminologie Vladimir Solov'evs. Zsgst. Vor allem auf Grund der „Rechtfertigung des Guten“ von L.Müller. - Tübingen 1987. (= Skripten des Slawischen Seminars. 27.).
- : Nachwort. - In: DGA, Sechster Band, 1965, S. 565 - 623.
- : Nachwort. - In: DGA, Fünfter Band, 1976, S. 849 - 856.
- : Nachwort. - In: DGA, Achter Band, 1980, S. 611 - 621.
- : Nietzsche und Solovjev. - In: Zeitschrift für philosophische Forschung. 1 (1947) 4, S. 499 - 520.
- : Offener Brief an Herrn Szykarski als Erwiderung auf sein Nachwort zu meinem Buche „Solovjev und der Protestantismus“. - 1951. (Im Selbstverlag).
- : Das religionsphilosophische System Vladimir Solovjevs. - Berlin: Evangelisches Verlagsanstalt 1956. (= Quellen und Untersuchungen zur Konfessionskunde der Orthodoxie. Band 1).
- : Rezension. (Maceina, A.: Das Geheimnis der Bosheit. 1955.) - In: Theologische Literaturzeitung. Monatsschrift für das gesamte Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft. Einundachtzigster Jahrgang. 1956, S. 57 - 59.
- : Schellings Einfluß in Rußland. Sergej A. Jurjev und Vladimir Solovjev. In: Archiv für Philosophie. 3 (1949) 1, S. 53 - 81.
- : Solovjev. - In: Galling, Kurt (Hrsg.): Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Bd. VI. Dritte Auflage. - Tübingen: Mohr (Siebeck) 1962, S. 133 - 135.
- : Solov'evs Leben und Werk. - In: Müller, L., Wille, I. (Hrsg.): Solowjews Leben in Briefen und Gedichten. - München: Wewel 1977, S. 18 - 35. (= Deutsche Gesamtausgabe. Ergänzungsband).
- : Solov'ev und Deutschland. (Im Druck).
- : Solovjev und der Protestantismus. Mit einem Anhang: Vladimir Solovjev und das Judentum. Nachwort von Wl.Szykarski. - Freiburg i. Br.: Herder 1951.
- : Solovjev und Tolstoj. Eine Studie zur Komposition und Entstehungsgeschichte der „drei Gespräche“. - In: Catholica Unio. 21 (1953) 3, S. 68 - 77.
- : Vladimir Solov'ev - nach hundert Jahren. - In: Deppermann, Maria (Hrsg.): Russisches Denken im europäischen Dialog. - Innsbruck, Wien: Studien Verlag 1998, S. 38 - 47.
- : Vorwort. - In: DGA, Ergänzungsband, 1977, S. 9 - 17.
- : Vorwort. - In: Solowjew, Wladimir: Werkausgabe. Schriften zur Philosophie, Theologie und Politik. Mit einer biographischen Einleitung und Erläuterungen von Ludolf Müller. - München: Wewel 1991, S. 7 - 12.
- : War Solovjev katholisch? - In: Evangelische Theologie. 11 (1951) 1, S. 46 - 48.
- Müller, Ludolf, Wille, Irmgard:** Chronik des Lebens und des Schaffens von Vladimir Solov'ev. (o.J.) (unveröffentlicht, Maschinenschrift).
- Nally, P. Mc:** Rezension. (Dahm, H.: Vladimir Solov'ev und Max Scheler. Ein Vergleich der Phänomenologie im Versuch einer vergleichender Interpretation. - München und Salzburg 1971). - In: Studies in Soviet Thought. 13 (1973) S. 129 - 130.
- Navikkas, J.L.:** Rezension. (Dahm, H.: Vladimir Solov'ev und Max Scheler. Ein Vergleich der Phänomenologie im Versuch einer vergleichender Interpretation. - München und Salzburg 1971). - In: Studies in Soviet Thought .17 (1977) S. 253 - 257.
- Neumann, Oscar:** Vladimir Sergejewitsch Solowjew.- In: Deutsche Monatsschrift für Rußland. Reval, Riga. (1913) 2, S. 591 - 601.
- Nosov, A.:** Ot „solov'evskich obedov“ - k religiozno-filosofskomu obščestvu. - In: Voprosy filosofii (1999) 6, S. 85 - 98.
- : Rezension. (V.S.Solov'ev.Sočinenija v dvuch tomach. 1989). - In: Novyj mir (1989) 6, S. 270 - 271.
- Nötzel, Karl:** Zur Einführung. - In: Solowjow, Wladimir: Die Erzählung vom Antichrist. Deutsch von Karl Noetzel. - Luzern: Vita nova 1935, S. 3 - 12.

- : Wladimir Solowjeff. - In: Solowjeff, Wladimir: Die nationale Frage im Lichte der Sittlichkeit. Der Sinn des Krieges. Deutsch und mit einer Einleitung „Wladimir Solowjeff“ von Karl Nötzel. - München: Drei Masken Verlag 1920, S. 11 - 24.
- Novikov, P.S.:** Vl.Solov'ev i ego zapadnogermanskije počitateli.- In: Voprosy filosofii (1959) 4, S. 105 - 114.
- Onasch, Konrad:** Rezension. (Müller, L.: Solovjev und der Protestantismus. Mit einem Anhang: Vladimir Solovjev und das Judentum. Nachwort von Wl.Szylkarski. - Freiburg i. Br. 1951). - In: Deutsche Literatur-Zeitung für Kritik der internationalen Wissenschaft. 75 (1954), S. 446 - 449.
- Perego, A.:** Rezension. (Wenzler, L.: Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev. - Freiburg, München: Verlag Karl Alber 1978). - In: Divus Thomas. 83 (1980), S. 100 - 102.
- Pfleger, Karl:** Auf dem Weg einer neuen Weltkonzeption. Solovjev, Berdjajew, Teilhard de Chardin. - In: Pfleger, Karl: Lebensausklang. - Frankfurt am Main: Josef Knecht 1975, S. 105 - 122.
- : Christi Reich im Osten. - In: Seele. 8 (1928), S. 292 - 298.
- : Die christozentrische Sehnsucht. - Kolmar: Alsatia o.J.(1943).
- : Geister, die um Christus ringen. - Salzburg, Leipzig 1935. (Hier zitiert nach folgender Ausgabe: Heidelberg: F.H. Kerle Verlag 1951.)
- : Russland und die eine Kirche. Wladimir Solowjews Traum der Einheit und sein Vermächtnis. - In: Wort und Wahrheit. Monatsschrift für Religion und Kultur. Freiburg im Br. Zehnter Jahrgang, erstes Halbjahr (1955), S. 487 - 492.
- : W. Solowjeffs Mission. - In: Seele. 7 (1925), S. 37 - 47.
- Pius XI., Papst SH:** Ansprache an die Orientalen Roms. - In: Christi Reich im Osten. - Mainz 1926, S. 146 - 149.
- Podskalsky, Gerhard P.:** Wladimir Solovjov und die Juden. - In: Una Sancta. Zeitschrift für ökumenische Begegnung. 22. Jahrgang (1963), S. 203 - 211.
- Pollach, Rudolf:** Vers- und Reimtechnik in den Gedichten V.S.Solov'evs. Dissertation zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie der Eberhard-Karls-Universität Tübingen. - Tübingen: Slavisches Seminar 1983.
- Pöllinger, Sigrid:** Die Ethik Wladimir Solowjews. - Wien: Universitätszentrum für Friedensforschung 1985. (= Wiener Blätter für Friedensforschung / Sondernummer; 9).
- Prager, Hans:** Wladimir Solowjeff's universalistische Lebensphilosophie. - Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck) 1925. (= Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 116).
- Przebinda, Grzegorz:** L'accueil fait a la pensee de Vladimir Solov'ev en Allemagne et dans les pays germanophones 1889 - 1953.- In: Cahiers du Monde russe et sovietique. XXIX. (juillet-decembre 1988) 3 - 4, pp. 427 - 446.
- Przywara, Erich:** Mensch. Typologische Anthropologie. Band 1. - Nürnberg: Glock und Lutz 1959.
- Radloff, Ernest:** Russische Philosophie. (Ins Deutsche übertragen von Margarete Woltner). - Breslau: Ferd. Hirt 1925.
- Raškovskij, E.:** O stanovlenii dvuch tendencij kul'turnoj orientacii russkoj liberal'noj intelligencii v semidesjatye gody XIX v. (N.I.Kareev i V.S.Solov'ev). - In: Tartuskij gosudarstvennyj universitet. Materialy XXII naučnoj studenčeskoj konferencii. Poetika, istorija literatury, lingvistika. - Tartu 1967, S. 76 - 84.
- : Losev i Solov'ev. - In: Voprosy filosofii. (1992) 1, S. 141 - 150.
- : Sovremennoe miroznanie i filosofskaja tradicija Rossii: o segodnjašnem pročtenii trudov Vl.Solov'eva. - In: Voprosy filosofii (1997) 6, S. 92 - 106.
- : Vladimir Solov'ev o sud'bach i smysle filosofii. - In: Voprosy filosofii (1988) 8, S. 112 - 117.
- Rössler, R.:** Rezension. (Müller, L.: Das religionsphilosophische System Vladimir Solovjevs. - Berlin: Evangelisches Verlagsanstalt 1956. - In: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas (1957) 5, S. 365 - 368.
- Rozanov, V.:** Na panichide po Vl.S.Solov'eve. - In: Rozanov, V.V.: Nesovmestimye kontrasty žitija. Literaturno-estetičeskie raboty raznyh let. - Moskva: Iskusstvo 1990, S. 367 - 370.
- Rupp, J.:** Rezension. (Wenzler, L.: Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev. - Freiburg, München: Verlag Karl Alber 1978). - In: Erasmus. 31 (1979), S. 584 - 587.

- Ryškov, E.:** Kritika religiozno-nravstvennogo učenija V.S.Solov'eva. Avtoreferat diss. na soisk. učen. step. kand. filos. nauk. - Moskva 1968.
- Sacke, Georg:** Wladimir Solowjews Geschichtsphilosophie. Ein Beitrag zur Charakteristik der russischen Weltanschauung. - Berlin: Ost-Europa-Verlag 1929. (= Quellen und Aufsätze zur russischen Geschichte. Hrsg. v. Karl Stählin, Neunter Band.)
- Sarkisyanz, E.:** Rezension. (Müller, L.: Das religionsphilosophische System Vladimir Solovjews. - Berlin: Evangelisches Verlagsanstalt 1956.) - In: Philosophy and Phenomenological Research. 20 (1959/1960), S. 137.
- Sawicki, Franz:** Wladimir Solovjeff. - In: Akademische Bonifatius-Korrespondenz. Paderborn. 32 (1917), S. 129 - 136.
- Scharpe, J.:** Rezension. (Wenzler, L.: Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev. - Freiburg, München: Verlag Karl Alber 1978). - In: Ephemerides theologikae Lovanienses. 55 (1979), S. 417 - 421.
- Scheibert, Peter:** Der Übermensch in der russischen Revolution. - In: Benz, E. (Hrsg.): Der Übermensch. Eine Diskussion. - Zürich, Stuttgart: Rhein Verlag 1961, S. 179 - 196.
- Schelting, Alexander von:** Rußland und Europa im russischen Geschichtsdenken. - Bern: A.Francke-AG Verlag 1948.
- : Rußland und der Westen im russischen Geschichtsdenken der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Aus dem Nachlaß herausgegeben und bearbeitet von Hans-Joachim Torke. - Berlin, Wiesbaden: Otto Harrasowitz 1989. (= Forschungen zur Osteuropäischen Geschichte, Band 43.).
- Schestow, Lew:** Spekulation und Offenbarung. Die Religionsphilosophie Solowjews. - In: Die Tat. Jena. 21 (1929 - 1930) S. 401 - 428.
- : Spekulation und Offenbarung. Die religiöse Philosophie Wladimir Solowjows. - In: Lew Schestow. Spekulation und Offenbarung. Essays und kritische Betrachtungen. Deutsch von Hans Ruoff. - Hamburg und München: Verlag Heinr.Ellemann 1963, S. 34 - 136.
- Schiel, Carl-Heinz:** Die Staats- und Rechtsphilosophie des Wladimir Sergejewitsch Solowjew. - Bonn: H.Bouvier u. Co. Verlag 1958. (= Schriften zur Rechtslehre und Politik. Band 11).
- Schiplinger, Thomas:** An den Leser. - In: Sytenko, L. und T.: Wladimir Solowjow in der Kontinuität philosophischen Denkens. - Schaffhausen: Novalis Verlag 1997, S. 7 - 9.
- Schmitt, Bertram:** Wladimir Solowjew - der geistige Vater des russischen Katholizismus? - In: Christi Reich im Osten. - Mainz 1926, S. 34 - 71.
- : Zum Meinungskampf um Lehre und Bedeutung Wladimir Solowjews. - In: West-östlicher Weg. Breslau. Jahrgang 1. (1928), S. 177 - 193.
- : Zur Feier des 75. Geburtstages Wladimir Sergejewitsch Solowjews am 16. Januar 1928. - In: West-östlicher Weg. Breslau. Jahrgang 1.(1928), S. 6 - 10, 19 - 23.
- Schollmeyer, Chrysologus OFM:** Besprechung. (Wladimir Szylkarski: Solowjew und Dostojewskij. - Bonn 1948.) - In: Ostkirchliche Studien (1952) 1, S. 135 - 136.
- Schubart, Walter:** Solowjews christliche Weltbetrachtung. - In: Schönerer Zukunft. (Katholische Wochenschrift für Religion und Kultur). Wien. 14 (1938 - 1939), S. 530 - 531.
- Schultze, Bernardo SJ:** Vladimiro Soloviev ed il Cattolicesimo. - In: Humanitas. Rivista mensile di cultura. 5 (1950), S. 655 - 661.
- Schultze, Bernhard SJ:** Die Fundamentaltheologie Vladimir Solov'evs. - In: Orientalia Christiana Periodica. 24 (1958), S. 17 - 82.
- : Hauptthemen der neueren russischen Theologie. - In: Nyssen, W., Schulz, H.-J., Wiertz, P. (Hrsg.): Handbuch der Ostkirchenkunde. Bd. 1. - Düsseldorf 1984, S. 321 - 392.
- : Die Papstakklamationen aus dem 4. und 6. ökumenischen Konzil und Vladimir Soloviev.- In: Orientalia Christiana Periodica. 41 (1975), S. 211 - 225.
- : Rezension. (Müller, L.: Solovjev und der Protestantismus. Mit einem Anhang: Vladimir Solovjev und das Judentum. Nachwort von Wl.Szylkarski. - Freiburg i. Br. 1951). - In: : Orientalia christiana periodica. Roma. 17 (1951), S. 480 - 484.
- : Rezension (DGA, Band VII., 1953). - In: Orientalia Christiana Periodica. 19 (1953), S. 431 - 434.
- : Rezension. (DGA, Band III., 1954). - In: Orientalia Christiana Periodica. 20 (1954), S. 424 - 426.



- : Rezension. (Sobranie sočinenij V.S.Solov'eva. 1966 - 1970). - In: *Orientalia christiana Periodica*. 37 (1971), S. 285 - 288.
- : Rezension. (Müller, L.: *Das religionsphilosophische System Vladimir Solovjevs.* - Berlin: Evangelisches Verlagsanstalt 1956.) - In: *Orientalia christiana periodica*. 23 (1957), S. 428 - 430.
- : Rezension. (DGA, Band II., 1957). - In: *Orientalia Christiana Periodica*. 25 (1959), S. 182 - 184.
- : Rezension. (DGA, Band VI., 1965). - In: *Orientalia christiana Periodica*. 34 (1968), S. 420 - 422.
- : Rezension (DGA, Bände IV., V.). - In: *Orientalia Christiana Periodica*. 43 (1977), S. 270 - 272.
- : *Russische Denker. Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum.* - Wien: Thomas-Morus-Presse im Verlag Herder 1950.
- : *Der Schüler Solowjows. Erinnerungen an Wjatscheslaw Iwanow.* - In: *Wort und Wahrheit*. (1950) 5, S. 445 - 450.
- Schumann, W.:** *Wladimir Solowjow. Ein Hauptwerk slawischer Philosophie.* - In: *Deutsche Arbeit*. (Monatsschrift für das geistige Leben der Deutschen in Böhmen). Prag. 14 (1914/1915), S. 49 - 53.
- Serbinenko, V.:** *Vladimir Solov'ev: Zapad, Vostok i Rossija.* - Moskva 1994.
- Šestov, Lev:** *Umozrenie i Apokalipsis. Religioznaja filosofija Vladimira Solov'eva.* - In: Šestov, Lev: *Umozrenie i otkrovenie. Religioznaja filosofija Vladimira Solov'eva i drugie stat'i.* - Paris: Ymca-Press 1964, S. 23 - 92.
- Setschkareff, Vsevolod:** *Brief an L.Müller vom 1.10.1951.* (Unveröffentlicht).
- Shein, Louis J.:** *V.S.Solov'ev's Epistemology. A Re-examination.* - In: *Canadian Slavic Studies*. 4. (1970), S. 1 - 16.
- Siemer, C.Hans:** *Die Geschichtsphilosophie Solowjew's.* - Bonn, Philos.Fak. Diss. 1951.
- Škurinov, P.S.:** *K ocenke idealizma Vl.Solov'eva.* - In: Ščipanov, I.Ja. (Hrsg.): *Protiv sovremennyh fal'sifikatorov istorii ruskoj filosofii. Sbornik statej.* - Moskva: Izdatel'stvo social'no-ekonomičeskoj literatury 1960, S. 388 - 403. (Ins Deutsche übersetzt von H.Dahm. In: Dahm, H.: *Vladimir Solov'ev und Max Scheler.* - München und Salzburg 1971, S. 380 - 399).
- Solov'ev, Erich:** *Ethische Begründung des Rechts bei Vladimir Solov'ev.* - In: Deppermann, M. (Hrsg.): *Russisches Denken im europäischen Dialog.* - 1998, S. 311 - 318.
- Solov'ev, S.M.:** *Žizn' i tvorčeskaja evolucija Vladimira Solov'eva.* - Brjussel 1977.
- : *Vladimir Solov'ev. Žizn' i tvorčeskaja evoljucija. Posleslovie P.Gajdenko, podgotovka teksta I.Višneveckogo.* - Moskva: Respublika 1997.
- Stählin, Karl:** *Vorwort des Herausgebers.* - In: Sacke, Georg: *Solowjews Geschichtsphilosophie.* - Berlin 1929, S. XI - XII.
- Steiner, Rudolf:** *Einige Worte über Solovjeff als Zusatz zum vorangehenden Vorwort.* - In: *Wladimir Solowjeff: Ausgewählte Werke. Dritter Band.* - Stuttgart: Der kommende Tag AG Verlag 1921, S. XII - XVI.
- : *Von Jesus zu Christus. Vortrag Zyklus Nr.19 (alte Bezeichnung).* Karlsruhe 5-14 Okt. 1911. Abschrift des Schlusses des 3-en Vortrages von 7. Okt., betreffend Ssolowioff. (Maschinenschrift).
- : *Wladimir Solowjoff, ein Vermittler zwischen West und Ost.* - In: Steiner, R.: *Der Goetheanum-Gedanke inmitten der Kulturkrise der Gegenwart.* - Dornach: Verlag der Rudolf Steiner-Nachlassverwaltung 1961, S. 62 - 65. (= Steiner, R.: *Gesamtausgabe. Schriften. Band 36*).
- Stepun, Fedor:** *Byvšee i nesbyvšeesja. T. 1 - 2.* - New-York 1956. (Zweite Auflage, London 1990).
- : *Mystische Weltanschauung. Fünf Gestalten des russischen Symbolismus.* - München: Carl Hanser 1964.
- : *Das ökumenische Problem in der Geschichtsphilosophie Wladimir Solowjevs.* - In: *Beiträge zur evangelischen Theologie.* München. 26 (1957) S. 188 - 201.
- : *Vergangenes und Unvergängliches. Aus meinem Leben.* Bd. 1 - 3. - München: Josef Kösel 1947 - 1950.
- : *Vladimir Solowjew.* - In: *Merkur*. 11 (1957), S. 214 - 231.
- Steppuhn, Friedrich:** *Wladimir Solowjew.* - Leipzig: Fritz Eckardt Verlag 1910.
- Sternkopf, Joachim:** *Sergej und Vladimir Solov'ev. Eine Analyse ihrer geschichtstheoretischen und geschichtsphilosophischen Anschauungen.* Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität zu Tübingen. - München: Sagner 1973. (= Slavistische Beiträge herausgegeben von H.Birnbaum und J.Holthusen. Redaktion: P.Rehder. Band 71.).

- Stremooukhoff, D.:** Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique. - Paris 1935.
- Striedter, Jurij:** Rezension. (DGA Solowjews). - In: Philosophische Rundschau. Eine Vierteljahresschrift für philosophische Kritik. Tübingen. 7. Jahrgang (1959), S. 30 - 40.
- Swoboda, Josef:** Die Moralbegründung bei W.Solovjeff, dargestellt nach ihrer Beziehung zu Kant und Nietzsche. - Wien, Philos. Diss. 1938. (Maschinenschrift).
- Szylkarski, Wladimir:** Die Bedeutung der Deutschen Gesamtausgabe Solowjews. (Vortrag, gehalten am 8.Oktober 1956 in der Frankfurter Tagung der Görres-Gesellschaft). - In: Ostkirchliche Studien. 6 (1957), S. 1 - 13.
- : Die Bedeutung der Deutschen Gesamtausgabe Solowjews. - In: Ostkirchliche Studien (1978) 6, S. 1 - 14. Nachdruck von 1957.
- : Das philosophische Werk Wladimir Solowjews. - München: Erich Wewel Verlag 1950. (Sonderdruck der Einleitung zur Deutschen Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew.)
- : Schlußwort des Herausgebers. - In: DGA, Dritter Band, 1954, S. 423 - 430.
- : Schlußwort des Übersetzers. - In: DGA, Siebenter Band, 1953, S. 433 - 436.
- : Solovjev und die una sancta der Zukunft. - In: Müller, L.: Solovjev und der Protestantismus. - Freiburg i. Br. 1951, S. 146 - 181.
- : Solowjews All-Einheitslehre im Lichte seiner Dichtung. - In: Der Gral. Monatsschrift für schöne Literatur. Münster. Zweiundzwanzigster Jahrgang (Aug. 1928) Heft 11, S. 705 - 720.
- : Solowjews Philosophie der All-Einheit. Eine Einführung in seine Weltanschauung und Dichtung. - Kaunas 1932.
- : Solowjews Stellung zur katholischen Kirche. - In: Orientalia Christiana periodica. 15 (1950), S. 5 - 38.
- : Solowjew und Dostojewskij. - Bonn: Götz Schwippert Verlag 1948. (= Kleine Schriften aus der Sammlung Deus et anima. Erste Schriftenreihe, Heft 2).
- : Solowjew und Stroßmayer. - In: Ostkirchliche Studien. 1 (1952), S. 2 - 15, 86 - 106, 174 - 186.; 2 (1953), S. 36 - 58.
- : Wladimir Solowjew und die Ökumenische Kirche. Drei offene Briefe an N.O.Losskij. - In: Ostkirchliche Studien. 3 (1954), S. 89 - 132.; 4 (1955), S. 43 - 60.
- Sytenko, Leonid und Tatjana:** Wladimir Solowjow in der Kontinuität philosophischen Denkens. Zum 100. Todestag des großen russischen Geistes am 13. August 2000. Aufzeichnungen einer Kehrbrigade Kiew-Tallinn-München. - Schaffhausen: Novalis Verlag 1997.
- Tcholakova, Mariana:** Die Wahrheitsauffassung Vladimir Solov'evs im Kontext seiner geistesgeschichtlichen Rekonstruktion. Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades Dr.Phil. eingereicht an der Fakultät für Sozialwissenschaften und Philosophie der Universität Leipzig. - Leipzig 1997.
- Treulieb, E.:** Rezension. (Müller, L.: Solovjev und der Protestantismus. Mit einem Anhang: Vladimir Solovjev und das Judentum. Nachwort von Wl.Szylkarski. - Freiburg i. Br. 1951). - In: Zeitschrift für Kirchengeschichte. Stuttgart. Vierte Folge. Band LXII. (1950/1951) I, S. 355 - 357.
- Trubeckoj, E.N.:** Mirosozercanie Vl.S.Solov'eva. Bd. 1 - 2. - Moskva 1913. (Neue Auflage: Bd. 1, 2. - Moskva: Medium 1995. (= Priloženie k žurnalu „Voprosy filosofii“..)).
- Truhlar, Karl:** Teilhard und Solowjew. Dichtung und religiöse Erfahrung. - München, Freiburg: Karl Alber 1966. (Span.: Madrid 1966).
- : Der Vergöttlichungsprozess bei Vladimir Solovjev. - Rom 1941.
- Tumarkin, Emilie:** Wladimir Solowjew als Philosoph. - Halle 1905.
- Una, O.:** Rezension. (Dahm, H.: Vladimir Solov'ev und Max Scheler. Ein Vergleich der Phänomenologie im Versuch einer vergleichender Interpretation. - München und Salzburg: 1971). - In: Ciudad de Dios. 185. (1972), S. 400 - 401.
- Usnadse, Dmitrij von:** Die metaphysische Weltanschauung Wladimir Solowjows mit orientierendem Überblick seiner Erkenntnistheorie. - Halle 1909.
- Utkina, Nina:** Tema vseidinstva v filosofii Vl.Solov'eva. - In: Voprosy filosofii (1989) 6, S. 59 - 75.
- Vedernikov, A.:** Rezension. (Ludolf Müller. Das religionsphilosophische System Vladimir Solovjews. - Berlin 1956.) - In: Žurnal Moskovskoj Patriarchii. Moskva. (Mart 1958), S. 69 - 77.

- Waage, Peter Normann:** Rußlands Denker und Dichter Wladimir Solowjew - Vorbote einer neuen Geistigkeit. - In: Kaspar Hauser. (1983) 3, S. 75 - 83.  
- : Der unsichtbare Kontinent. Wladimir Solowjow, der Denker Europas. - Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben 1988.
- Weber, Max:** Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Rußland. - In: Weber, Max: Zur Russischen Revolution von 1905. Schriften und Reden 1905 - 1912. Herausgegeben von Wolfgang J.Mommsen in Zusammenarbeit mit Dittmar Dahlmann. - Tübingen: J.G.B.Mohr (Paul Siebeck) 1989, S. 86 - 280 (= Max Weber. Gesamtausgabe. Herausgegeben von H.Baier, M.Rainer Lepsius, W.J.Mommsen, W.Schluchter, J.Winckelmann. Abteilung I: Schriften und Reden. Band 10.).
- Welitschko, W.L.:** Solowjews Persönlichkeit. Erinnerungen eines Freundes. (Übers. von Carl Hunnius). - In: Der Gral. Monatsschrift für schöne Literatur. Münster. Zweiundzwanzigster Jahrgang (Aug. 1928) Heft 11, S. 670 - 681.
- Wembris, Bruno:** Der russische Text der „Rechtfertigung des Guten“ („Opravdanie dobra“) von Vladimir Solov'ev. - Tübingen, Fachbereich Neuphilologie, Diss. 1973. (Fotodruck).
- Wenzler, Ludwig:** The Correlation of Aesthetic and Religious Experience in Vladimir Solovyov. (Vortrag, gehalten bei der Internationalen Vladimir-Solov'ev-Konferenz in Nijmegen (Holland) 15 - 18 Sep. 1998.) (Im Druck).  
- : Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev.- Freiburg im Br., München: Alber 1978. (= Symposium. Philosophische Schriftenreihe, 59).
- West-östlicher Weg.** Breslau. Jahrgang 1. (1928).
- Wewel, Erich:** Vorwort des Verlegers. - In: DGA, Sechster Band, 1965, S. 7 - 8.
- Widnäs, Maria:** Die Kindheit Vladimir Solovjevs. - In: Zeitschrift für slavische Philologie. 17 (1940), S. 59 - 69.
- Wilkens, Joseph:** Wladimir Solowjews Lehre vom Ende und Ausgang der Geschichte. - In: Theologie der Zeit. Wien. (1937) 2, S. 86 - 105.
- Wladimir Serg. Solowjew.** Ein Bild seiner Persönlichkeit nach der Darstellung des Fürsten Eug.Trubetzkoy.- In: Baltische Monatsschrift. Riga. 74 (1912) II, S. 1 - 18.
- Wladimir Solowjew.** Ein Kündler der christlichen Einheit. Zum Gedächtnisjahr 1953. - Freiburg: Kanisiuswerk 1953.
- Wolkonskij, Peter:** Um einen bodenständigen Katholizismus in Rußland. - In: Stimmen der Zeit. Freiburg i.Br. (1931) 120, S. 26 - 36.
- Zander, Leo:** Professor Ernst Pauli. Ein theologisches quasi una fantasia. - In: Ökumenische Rundschau. Stuttgart. (1963) 12, S. 172 - 185.  
- : Die Weisheit Gottes im russischen Glauben und Denken. - In: Kerygma und Dogma. Göttingen. (1956) 2, S. 29 - 53.
- Zander, Lev:** Brief an Ludolf Müller vom 28.3.1951. (Unveröffentlicht).
- Zdziechowski, Marian:** Die göttliche „Sophia“. Eine Studie über Wladimir Solowjew als Dichter. - In: Hochland, Bd. 2. (1910/1911) 8, S. 641 - 659.  
- : Die Grundprobleme Rußlands. Literarisch-politische Skizzen. - Leipzig, Wien: Akademischer Verlag 1907.  
- : W.Solowjew. Ein Blick in das russische Geistesleben der Gegenwart. - In: Die Kultur. Wien. (1906) 7, S. 304 - 324.
- Zelinsky, Bodo:** Über die Ästhetik Vladimir Solov'evs. - In: Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kulturwissenschaft. Köln. 13 (1968), S. 49 - 111.

## 7.2 Sekundärliteratur

- Abramov, M., Lavrik, E.:** Sud'by liberalizma v Evrope i Rossii: vzgljad T.Masarika. - In: Voprosy filosofii (1997) 10, S. 114 - 118.
- Achutin, A.:** Šestov. - In: Russkaja filosofija. Malyj enciklopedičeskij slovar'. - Moskva: Nauka 1995, S. 593 - 598.

- : Sofija i čert (Kant pered licom ruskoj religioznoj metafiziki). - In: Šarov, A. (Hrsg.): Rossija i Germanija. Opyt filozofskogo dialoga. - Moskva: Nemeckij kul'turnyj centr im. Goethe, Medium 1993, S. 207 - 247.
- Abramov, A., Alešin, A., Ogurcov, A., Polovinkin, S., Serbinenko, V., Filatov, V. (Hrsg.):** Russkaja filosofija. Malyj enciklopedičeskij slovar'. - Moskva: Nauka 1995.
- Aegerter, Roland:** Die schweizerische Wissenschaft und der Osten Europas: zur Geschichte der Slavistik und Osteuropakunde. - Bern, Berlin, Frankfurt am Main, New York, Paris, Wien: Lang 1998. (= Slavica Helvetica, Bd. 57).
- Alemann, Heine von:** Helmuth Plessner, Max Scheler und die Entstehung der Philosophischen Anthropologie in Köln: Eine Skizze. - In: Orth, Ernst Wolfgang., Pfafferott, Gerhard (Hrsg.): Studien zur Philosophie von Max Scheler. Internationales Max-Scheler-Colloquium „Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs“. - Köln: Universität 1993, S. 10 - 34. (= Phänomenologische Forschungen. Band 28/29.).
- Alešin, A.:** Šilkarskij. - In: Russkaja filosofija. Malyj enciklopedičeskij slovar'. - Moskva: Nauka 1995, S. 598 - 599.
- Alexandrova, Ol'ga:** Die „russische Idee“: Formen und politische Relevanz. - In: Estel, Bernd., Mayer, Tilman (Hrsg.): Das Prinzip Nation in modernen Gesellschaften. Länderdiagnosen und theoretische Perspektiven. - Opladen: Westdeutscher Verlag 1994, S. 281 - 298.
- Andronik (Trubačev), Igumen., Polovinkin, S.:** Florenskij. - In: Russkaja filosofija. Malyj enciklopedičeskij slovar'. - Moskva: Nauka 1995, S. 553 - 559.
- Anthroposophie.** - In: Brockhaus. Die Enzyklopädie in vierundzwanzig Bänden. Zwanzigste, überarbeitete und aktualisierte Auflage. Erster Band. - Leipzig, Mannheim: Brockhaus 1996, S. 657 - 658.
- Anz, W.:** Kierkegaard. - In: Galling, K. (Hrsg.): Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Dritter Band. 3 Aufl. - Tübingen: J.G.B.Mohr 1959, S. 1266 - 1271.
- Apitzsch, U.:** Gesellschaftstheorie und Ästhetik bei Georg Lukacs bis 1933. - Stuttgart-Bad-Cannstatt 1977.
- Askol'dov, S.:** Religioznyj smysl ruskoj revoljucii. - In: Iz glubiny. - In: Vechi. Iz glubiny. - Moskva: Pravda 1991, S. 210 - 249.
- Auffret, Dominique:** Alexandre Kojève. La philosophie, l'Etat, la fin de l'Histoire. - Paris: Bernard Grasset 1990.
- Baer, Josette:** Politik als praktizierte Sittlichkeit. Zum Demokratiebegriff von Thomas G. Masaryk und Vaclav Havel. - Sinzheim: Pro Universitate Verlag 1998.
- Balthasar, Hans Urs von:** Mein Werk. Durchblicke. - Freiburg, Einsiedeln: Johannes Verlag 1990.
- Barabanov, Evgenij:** „Philosophie von unten.“ Die historiosophische Tradition in der postkommunistischen russischen Philosophie. - In: Heuer, Brigitte., Prucha, Milan (Hrsg.): Der Umbruch in Osteuropa als Herausforderung für die Philosophie. - Frankfurt am Main: Peter Lang 1995, S. 71 - 106. (= Gesellschaften und Staaten im Epochenwandel. Band 3.)
- Baranoff, Nathalie:** Bibliographie des Etudes sur Leon Chestov. Etablie par Nathalie Baranoff. - Paris 1978.
- Baranova-Šestova, N.:** Žizn' L'va Šestova: Po perezpiske i vospominanijam sovremennikov. Bd.1, 2. - Paris 1983.
- Baumann, A.:** Wörterbuch der Anthroposophie. Grundlagen, Begriffe, Einblicke. - München: MVG-Verlag 1991.
- Beiersdörfer, Kurt:** Max Weber und Georg Lukacs. Über die Beziehungen von Verstehender Soziologie und Westlichem Marxismus. - Frankfurt am Main, New York: Campus 1986.
- Beiträge zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe.** Veröffentlichungen aus dem Archiv der Rudolf Steiner Nachlassverwaltung, Dornach. Heft Nr.89/90. - Michaeli 1985.
- Benrath, Gustav Adolf:** Jung-Stilling. - In: Müller, Gerhard u.a. (Hrsg.): Theologische Realenzyklopädie. Band XVII. - Berlin, New York: Walter de Gruyter 1988, S. 467 - 470.
- Benz, Ernst:** August Hermann Francke und Rußland. - In: Evangelium und Osten. 7. (1934), S. 195 - 196.
- : Das Buch der heiligen Gesänge der Ostkirche. - Hamburg 1962.

- : Eckhartiana VI. Zur neuesten Forschung über Meister Eckhart. - In: Zeitschrift für Kirchengeschichte. 57 (1938), S. 566 - 596.
- : Emanuel Swedenborg. Naturforscher und Seher. - München 1948.
- : Geist und Leben der Ostkirche. - Hamburg 1957.
- : Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart. - Freiburg 1952.
- : Der Prophet Jakob Boehme. Eine Studie über den Typus nachreformatorischen Prophetentums. - Wiesbaden 1959.
- : Das Reich Gottes im Osten. Jung-Stilling und die deutsche Erweckungsbewegung in Rußland. - In: Evangelium und Osten. 7 (1934), S. 1 - 23.
- : Die russische Kirche und das abendländische Christentum. - München 1966.
- : Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt. - Stuttgart 1969.
- : Der vollkommene Mensch nach Jakob Boehme. - Stuttgart 1937.
- Benz, Ernst., Zander, Lev (Hrsg.):** Evangelisches und orthodoxes Christentum in Begegnung und Auseinandersetzung. - Hamburg 1952.
- Berdjaev, Nikolaj:** Samopoznanie. - Leningrad: Lenizdat 1991.
- Berdjaev, Nikolaj:** Vom geistigen Bourgeoisium. - In: Der russische Gedanke. Erster Jahrgang. (1929) 2, S. 116 - 125.
- Berlin, Isaiah., Jahanbegloo, Ramin:** Den Ideen die Stimme zurückgeben. Eine intellektuelle Biographie in Gesprächen. Aus dem Englischen von Rainhard Kaiser. - Frankfurt am Main: Fischer 1994.
- Bezrodnj, Michail:** Zur Geschichte des russischen Neukantianismus. Die Zeitschrift „Logos“ und ihre Redakteure. - In: Zeitschrift für Slawistik. 37 (1992) 4, S. 489 - 511.
- A Bibliography of Publications of Dr. Číževsky.** - Cambridge 1975.
- Bialas, Wolfgang., Raulet, Gerard (Hrsg.):** Die Historismusdebatte in der Weimarer Republik. - Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Peter Lang 1996. (= Schriften zur politischen Kultur der Weimarer Republik. Band 2).
- Biemel, Walter:** Husserl. - In: Gerhard Müller u.a. (Hrsg.): Theologische Realenzyklopädie. Band XV. - Berlin, New York: Walter de Gruyter 1986, S. 735 - 741.
- Blasche, Siegfried:** Max Scheler. - In: Mittelstraß, Jürgen u.a. (Hrsg.): Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Band 3. - Stuttgart, Weimar: Verlag J.B.Metzler 1995, S. 690 - 691.
- Bodewig, Herbert:** Die russische Patriarchatskirche. Beiträge zur äußeren Bedrückung und inneren Lage 1958 - 1979. - München: Wewel 1988. (= Sammlung Wissenschaft und Gegenwart).
- Boldyr', S.:** Čaadaev i „Vechi“. - In: Bolebruch, A.G. (Hrsg.): Istorija obščestvennoj mysli Rossii i Ukrainy XVII - načala XX v. Mežvuzovskij sbornik naučnych trudov. - Dnepropetrovsk: DGU 1992, S. 182 - 192.
- Bolebruch, A.G. (Hrsg.):** Istorija obščestvennoj mysli Rossii i Ukrainy XVII - načala XX v. Mežvuzovskij sbornik naučnych trudov. - Dnepropetrovsk: DGU 1992.
- Bollenbeck, Georg:** Rezeption. - In: Sandkühler, H.J. (Hrsg.): Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften. Bd. 4. - Hamburg: Meiner 1990, S. 141 - 143.
- Bubner, Rüdiger:** Einleitung.- In: Cieszkowski, August von: Prolegomena zur Historiosophie. - Hamburg 1981, S. VII - XXI. (= Philosophische Bibliothek, Band 327).
- Bubnoff, Nikolai von:** Novaja kniga o France Baadere. (Rezension zu: Baumgart, David: Franz von Baader und die philosophische Romantik. 1927). - In: Put'. 11 (1928), S. 124 - 127.
- : Religion und Sittlichkeit in der Weltanschauung Dostojewskijs. - In: Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung. Zweiter Jahrgang. (1926), Heft 5, S. 561 - 577.
- : Rezension. (Berdjaev, Nikolai: Der Sinn der Geschichte. 1925.) - In: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 55 (1926) 1, S. 236 - 238.
- : Tolstoj als religiöser Denker und Sozialethiker. - In: Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung, Sechster Jahrgang. (1930), S. 170 - 178.
- Buch, Alois J.:** Nicolai Hartmann. - In: Kasper, Walter u.a.(Hrsg.): Lexikon für Theologie und Kirche. Vierter Band. - Freiburg, Basel, Rom, Wien: Herder 1995, S. 1201.

- Burmeister, Hans-Peter., Boldt, Frank., Meszaros, Gy (Hrsg.):** Mitteleuropa - Traum oder Trauma? - Bremen: Ed. Temmen 1988. (= Veröffentlichungen der Mitteleuropa-Gruppe, Dialog e.V.).
- Busch, Ulrich:** Puschkin: Leben und Werk. - München: Wewel 1989. (= Quellen und Studien zur russischen Geistesgeschichte, 7).
- Bychovskij, V.:** Windelband. - In: Filosofskaja enciklopedija. Glavnyj redaktor F. Konstantinov. Bd. 1. Moskva: Sovetskaja Enciklopedija 1960, S. 260.
- Čaadaev, Petr:** Polnoe sobranie sočinenij, izbrannye pis'ma. Otv. red. Z. Kamenskij. Bd. 1, 2. - Moskva: Nauka 1991.
- Camphausen, Gabriele:** Die wissenschaftliche historische Rußlandforschung im Dritten Reich 1933 - 1945. - Frankfurt am Main, Bern, New York, Paris: Peter Lang 1990. (= Europäische Hochschulschriften. Reihe III. Geschichte und ihre Hilfswissenschaften, Bd. 418).
- Casper, Bernhard:** Friedrich Pilgram. - In: Coreth, E. (Hrsg.): Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, Bd. 1. - Graz: Styria 1987, S. 319 - 328.
- : Pilgram. - In: Walter Kasper u.a. (Hrsg.): Lexikon für Theologie und Kirche. Dritte, neu bearbeitete Ausgabe. Achter Band. - Freiburg, Basel, Rom, Wien: Herder 1999, S. 302 - 303.
- Černaja, L.A.:** „Novaja filosofskaja antropologija“ Maksa Šelera i istorija kul'tury. - In: Voprosy filosofii (1999) 7, S. 127 - 139.
- Chestanov, Ruslan:** Transzendente Phänomenologie und das Problem der Geschichte. - In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 43 (1995) 1, S. 75 - 88.
- Choružij, Sergej:** Karsavin. - In: Russkaja filosofija. Malyj enciklopedičeskij slovar'. - Moskva: Nauka 1995, S. 249 - 252.
- : Putem zerna: russkaja religioznaja filosofija segodnja. - In: Voprosy filosofii (1999) 9, S. 139 - 147.
- Dematz, Peter:** Nachwort des Herausgebers. - In: Masaryk, Tomas G.: Polemiken und Essays zur russischen und europäischen Literatur- und Geistesgeschichte. - Wien, Köln, Weimar: Böhlau 1995, S. 384 - 394.
- Diederichs, Eugen:** Wo stehen wir? - In: Eugen Diederichs. Selbstzeugnisse und Briefe von Zeitgenossen. - Düsseldorf, Köln: Diederichs Verlag 1967, S. 41 - 46.
- Diederichs, T., Strauß, L.v. (Hrsg.):** Eugen Diederichs Leben und Werk. - Jena: Diederichs 1936.
- Dodd, William J.:** Ein Gottträgervolk, ein geistiger Führer - Die Dostoevskij - Rezeption von der Jahrhundertwende bis zu den zwanziger Jahren als Paradigma des deutschen Rußlandbilds. - In: Keller, Mechthild (unter Mitarbeit von Karl-Heinz Horn) (Hrsg.): Russen und Russland aus deutscher Sicht. 19. und 20. Jahrhundert: Von der Bismarckzeit bis zum Ersten Weltkrieg. - München: Fink 2000, S. 853 - 865. (= West-östliche Spiegelungen. (Wuppertaler Projekt unter der Leitung von Lew Kopelew). Reihe A, Band 4.).
- Drehse, Volker., Häring, Hermann., Kuschel, Karl-Josef., Siemers, Helge., in Zusammenarbeit mit Manfred Baumotte (Hrsg.):** Wörterbuch des Christentums. - München: Orbis Verlag 1995.
- Denzler, Georg:** Vatikanische Konzilien. - In: Drehse, Wolfgang u.a. (Hrsg.): Wörterbuch des Christentums. - München: Orbis 1995, S. 1307 - 1309.
- Drescher, Hans-Georg:** Ernst Troeltsch. Leben und Werk. - Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991.
- Drexler, Hans:** Begegnungen mit der Wertethik. - Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1978.
- Dynnik, M., Iovčuk, M., Kedrov, B., Mitin, M., Ojzerman, T., Okulov, A. (Hrsg.):** Istorija filosofii v šesti tomach. Tom IV. - Moskva: Akademija nauk SSSR 1959.
- Eckardt, Julius v.:** Aus der Petersburger Gesellschaft. - Leipzig 1880.
- : Lebenserinnerungen. - Leipzig 1910.
- Edel, Susanne:** Die individuelle Substanz bei Böhme und Leibniz: die Kabbala als tertium comparationis für eine rezeptionsgeschichtliche Untersuchung. - Stuttgart: Steiner 1995. (= Studia Leibnitiana, Sonderheft 23).
- Eichler, Klaus-Dieter., Schneider, Ulrich Johannes (Hrsg.):** Russische Philosophie im 20. Jahrhundert mit einem Anhang: Die Philosophie in der DDR zwischen Bolschewisierung und deutscher Tradition. - Leipzig: Leipziger Universitätsverlag 1996. (= Leipziger Schriften zur Philosophie 4).
- Ellis (Kobylynskij, L.L.):** Russkie simvolisty. - Tomsk: Vodolej 1996.

- : Stichtovorenija. - Tomsk: Vodolej 1996.

**Elsworth, J.D.:** Andrey Bely: A critical Study of the Novels. - Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press 1984.

**Ermičev, A., Zlatopol'skaja, A. (Hrsg.):** P.Ja.Čaadaev: pro et contra. - St.Peterburg: RChGI 1998.

**Etkind, Alexandr:** Sigmund Freud und sein Kreis. - In: Keller, M. (Hrsg.): Russen und Russland aus deutscher Sicht. - München 2000, S. 1057 - 1075.

**Falk, Heinrich SJ:** Das Weltbild P.J.Tschaadajevs nach seinen acht „Philosophischen Briefen“. Ein Beitrag zur russischen Geistesgeschichte. - München: Isar Verlag 1954. (= Veröffentlichungen des Osteuropa Instituts München, Band IX).

**Fedotov, G.:** Rezension. (Stepun, F.: Das Antlitz Rußlands und das Gesicht der Revolution. - Bern, Leipzig 1934). - In: „Novyj Grad“ (1934) 9, S. 95. (Neu publiziert von V.Kantor in: Voprosy filosofii (1999) 3, S. 152.)

**Felmy, Karl Christian:** Die orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung. - Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1990.

**Festschrift** für Dmytro Čyževskij zum 60 Geburtstag am 23. März 1954. - Wiesbaden: Harrassowitz 1954. (= Veröffentlichungen der Abteilung für Slavische Sprachen und Literaturen des Osteuropa-Instituts an der Freien Universität Berlin. 6).

**Flasche, Rainer., Geldbach, Erich (Hrsg.):** Religionen, Geschichte, Oekumene. In Memoriam Ernst Benz. - Leiden: E.J.Brill 1981

**Florenskij, P.A.:** Sočinenija v četyrech tomach. T. 1 - 4. Sostavlenie i obščaja redakcija igumena A.Trubačeva, P.V.Florenskogo, M.Trubačevoj. - Moskva: Mysl' 1994 - 1998. (= Filosofskoe nasledie T. 122, 124, 127, 128).

**Fries, Heinrich:** John Henry Newmans Weg zur katholischen Kirche. - Düsseldorf: Patmos-Verlag 1956. (= Religiöse Quellenschriften, Heft 13).

**Gabriel, Gottfried:** Teilhard de Chardin. - In: Mittelstraß, Jürgen u.a. (Hrsg.): Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Band 4. - Stuttgart, Weimar: Verlag J.B.Metzler 1997, S. 224 - 225.

**Gadamer, H.-G.:** Wirkungsgeschichte und Applikation. - In: Warning, R. (Hrsg.): Rezeptionsästhetik. - München 1994, S. 113 - 125.

**Galachtin, M.:** Stepun. - In: Šelochaev, V.V. (Hrsg.): Russkoe zarubež'e. Zolotaja kniga emigracii. Pervaja tret' XX veka. Enciklopedičeskij biografičeskij slovar'. Pod obščej redakciej V.V.Šelochaeva.- Moskva: ROSSPEN 1997, S. 598 - 601.

**Galaktionov, A.A., Nikandrov, P.F.:** Russkaja filosofija XI - XIX vekov. - Moskva 1961.

**Garewicz, Jan:** August Cieszkowski und seine Welt. - In: Cieszkowski, August von: Prolegomena zur Historiosophie. - Hamburg: Meiner 1981, S. 163 - 200. (= Philosophische Bibliothek, Band 327).

**Gedenkausstellung** Fritz Lieb 1892 - 1970. 9. Mai bis 20.Juni 1992. Universitätsbibliothek Basel. Dokumentation zu seinem 100.Geburtstag. - Basel: Universitätsbibliothek 1992.

**Geissmar, Christoph:** Das Auge Gottes: Bilder zu Jakob Böhme. - Wiesbaden: Harrassowitz 1993. (= Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung, Bd. 23).

**Gerhardt, Dietrich., Harder, Hans-Bernd., Lauer, Reinhard., Schaller, Helmut., Seemann, Klaus-Dieter (Hrsg.):** Materialien zur Geschichte der Slavistik in Deutschland. Teil 2. - Wiesbaden: Harrassowitz 1987. (= Veröffentlichungen der Abteilung für slavische Sprachen und Literaturen des Osteuropa-Instituts (Slavisches Seminar) an der Freien Universität Berlin. Band 50, 2).

**Geršenzon, Michail:** P.Ja.Čaadaev. Žizn' i myšlenie. - St.Peterburg 1908.

**Geyer, Dietrich:** Georg Sacke. - In: Deutsche Historiker. Herausgegeben von Hans-Ulrich Wehler. Göttingen. Band V. (1972), S. 117 - 129.

- : Den toten Gott im Herzen tragen. Das Wiederaufleben der idealistischen russischen Philosophie. - In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 24.05.1989.

**Gilley, S.:** Newman and his Age. - London 1990.

**Gittermann, Valentin:** Geschichte Russlands. Bd. 1 - 3. - Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 1949.

**G.J.MANZ AG 1830 - 1980.** Festschrift zum 150-jährigen Bestehen. Herausgegeben von der G.J.MANZ Aktiengesellschaft, München-Dillingen/Do. Verfasser Wilhelm Eggerer. - München-Dillingen: MANZ AG 1980.

- Glockner, Hermann:** Bemerkungen über Nikolaj Lesskow. - In: Der russische Gedanke. Erster Jahrgang. (1929) 1, S. 90 - 98.
- Glybowski, Juri., Winkel, Jörg:** Rückwärts marsch! Zum Konservatismusphänomen in der UdSSR. - In: Osteuropa. 41 (1991) 8, S. 791 - 801.
- Goerd, Wilhelm:** Um das Ganze der russischen Philosophie. Wege - gestern - heute und... - In: Gehrke, H. (Hrsg.): Dokumentation aus den Tagungen Russische Philosophie I. Solowjow-Dostojewskij 14.-16. Juni 1991; „Lösch den Geist nicht aus!“ Die Philosophie von Nikolai A. Berdjajew (1874-1948). Russische Religionsphilosophie II. 18.-20. September 1992. - Hofgeismar: Evangelische Akademie 1993, S. 8 - 30.
- Gornštejn, Tat'jana:** Filosofija Nikolaja Gartmana. (Kritičeskij analiz osnovnych problem ontologii). - Leningrad: Nauka 1969.
- Gromov, P.:** A. Blok. Ego predšestvenniki i sovremenniki. - Moskva, Leningrad 1966. (Izdanie vtoroe, dopolnennoe: Leningrad: Sovetskij pisatel' 1986).
- Groys, Boris:** Alexandre Kojève: Ein Philosoph am Ende der Geschichte. (Vortrag, gehalten in Freiburg bei einer Tagung „Russische Philosophie im Diskurs der Gegenwart“ am 26.06.1999). (Unveröffentlicht).
- Guberman, Igor':** Gariki na každyj den'. - Minsk: MET 1999.
- Gulyga, A.:** Putjami Fausta. Etjudy germanista. - Moskva: Sovetskij pisatel' 1987.
- : Trudit'sja i sotrudničat'. Rasskaz o dvuch poezdkach v FRG. - In: Naš Sovremennik (1981) 4, S. 178 - 191.
- : Wir leben im Zeitalter des Kosmismus. Ein Interview mit Fragen von Mischka Dammaschke und Wladislaw Hedeler. - In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 40 (1992) 8, S. 870 - 881.
- Gut, Taja (Hrsg.):** Andrej Belyj. Symbolismus. Anthroposophie. Ein Weg. - Dornach: Rudolf Steiner Verlag 1997.
- Haardt, Alexander:** Husserl in Rußland: Phänomenologie der Sprache und Kunst bei Gustav Špet und Alexej Losev. - München: Fink 1993.
- Hagemeister, Michael:** Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung. - München: Otto Sagner 1989. (= Osteuropastudien der Hochschulen des Landes Hessen. Reihe II. Marburger Abhandlungen zur Geschichte und Kultur Osteuropas, Band 28.).
- Hagemeister, Michael., Kauchtschischwili, Nina (Hrsg.):** P.A. Florenskij i kul'tura ego vremeni. P.A. Florenskij e la cultura della sua epoca. - Marburg: Blaue Hörner Verlag 1995.
- Hägglund, Bengt:** Geschichte der Theologie. Ein Abriß. - München: Chr. Kaiser Verlag 1983.
- Hahn, M.:** Ideengeschichte und ideelle Gesellschaftsgeschichte. - In: Sandkühler, J. (Hrsg.): Ontologie, Epistemologie und Methodologie. - Bremen 1991, S. 94 - 129. (= Ergebnisse aus einem Forschungsprogramm zu philosophischen Voraussetzungen wissenschaftlicher Theoriebildung. Band 11).
- Hahn, Otto W.:** Jung-Stilling zwischen Pietismus und Aufklärung. Sein Leben und sein literarisches Werk 1778 - 1787. - Bern, Frankfurt am Main 1988.
- Hain, Radan:** Staatstheorie und Staatsrecht in T.G. Masaryks Ideenwelt. - Zürich: Schulthess Polygraphischer Verlag 1999. (= Zürcher Studien zum öffentlichen Recht, 129).
- Hanke, Edith:** „Prophet des Unmodernen. Leo N. Tolstoj als Kulturkritiker in der deutschen Diskussion der Jahrhundertwende. - Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1993. (= Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur, Band 38).
- Hardtwig, W., Wehler, H.-U.:** Einleitung. - In: Hardtwig, W., Wehler, H.-U. (Hrsg.): Kulturgeschichte heute. - Göttingen 1996, S. 7 - 13.
- Hardtwig, Wolfgang., Wehler, Hans-Ulrich (Hrsg.):** Kulturgeschichte heute. - Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. (= Geschichte und Gesellschaft. Sonderheft 16).
- Hessen, S.:** Die Tragödie des Guten in „Brüder Karamasoff“. - In: Der russische Gedanke. Erster Jahrgang. (1929) 1, S. 63 - 80.
- Hoffmann, Gottfried:** Der Ökumenismus heute. Geschichte, Kritik, Wegweisung. - Stein am Rhein: Christiana-Verlag 1978.
- Högy (geb. Lanko), Tatjana:** Jung-Stilling und Rußland. Untersuchung über Jung-Stillings Verhältnis zu Rußland und zum „Osten“ in der Regierungszeit Kaiser Alexanders I. - Siegen 1984.



- Holzhey, H.:** Neukantianismus.- In: Ritter, J., Gründer, K. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 6. - Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1984, S. 747 - 754.
- Hübinger, Gangolf:** Kulturkritik und Kulturpolitik des Eugen-Diederichs-Verlags im Wilhelminismus. Auswege aus der Krise der Moderne? - In: Renz, Horst., Graf, Friedrich Wilhelm (Hrsg.): Troeltsch-Studien. Band 4. Umstrittene Moderne. Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltschs.- Gütersloh: Verlagshaus Gerd Mohn 1987, S. 92 - 116.
- : Der Verlag Eugen Diederichs in Jena. Wissenschaftskritik, Lebensform und völkische Bewegung. - In: Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für historische Sozialwissenschaft. Göttingen. Jahrgang 22. (1996), S. 31 - 45.
- Hürten, Heinz:** Deutsche Katholiken 1918 - 1945. - München, Paderborn, Wien, Zürich: Schöningh 1992.
- : Deutscher Katholizismus unter Pius XII.: Stagnation oder Erneuerung? - In: Kaufmann, Franz-Xaver., Zingerle, Arnold (Hrsg.): Vatikanum II und Modernisierung: historische, theologische und soziologische Perspektiven. - Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1996, S. 53 - 66.
- : Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus 1800 - 1960. - Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1986.
- Jaeger, Friedrich., Rüsen, Jörn:** Geschichte des Historismus. Eine Einführung. - München: Beck 1992.
- Jakowenko, Boris:** Dreißig Jahre russischer Philosophie (1900 - 1929). - In: Der Russische Gedanke. Erster Jahrgang. (1930) 3, S. 325 - 348.
- : Geleitwort. - In: Der Russische Gedanke. Internationale Zeitschrift für russische Philosophie, Literaturwissenschaft und Kultur. Erster Jahrgang. (1929) 1, S. 1 - 3.
- : Kritische Bemerkungen über die Phänomenologie. - In: Der russische Gedanke. Zweiter Jahrgang. (1930) 1, S. 25 - 32.
- Jauß, Hans Robert:** Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft. - In: Warning, R. (Hrsg.): Rezeptionsästhetik. - München 1994, S. 126 - 162.
- : Die Theorie der Rezeption - Rückschau auf ihre unerkannte Vorgeschichte. Abschiedsvorlesung von Hans Robert Jauß am 11. Februar 1987 anläßlich seiner Emeritierung mit einer Ansprache des Rektors der Universität Konstanz, Horst Sund. - Konstanz: Universitätsverlag 1987.
- Junk, Nikolaus:** Zur Einführung. - In: Friedrich Muckermann: Im Kampf zwischen zwei Epochen. Lebenserinnerungen. Bearbeitet und eingeleitet von Nikolaus Junk. - Mainz: Matthias Grünwald Verlag 1973, S. X - XVIII.
- Kaegbein, P., Pistohlkors, G.v. (Hrsg.):** Die baltischen Provinzen Rußlands zwischen den Revolutionen von 1905 und 1917. - Köln, Wien: Böhlau 1982. (=Quellen und Studien zur baltischen Geschichte. Band 4.)
- Kahle, Wilhelm:** Zugang zu den Kirchen des Ostens. Wege und Motive bei Ernst Benz. - In: Flasche, R. u.a. (Hrsg.): Religionen, Geschichte, Oekumene. - Leiden 1981, S. 8 - 17.
- Kantor, Vladimir:** Fedor Stepun: rossijskaja mysl' v kontekste evropejskich kataklizmov. - In: Voprosy filosofii (1999) 3, S. 112 - 136.
- Kanyar, Helena:** Fritz Lieb und seine russisch-slavische Bibliothek. - In: Zeitschrift für Slavische Philologie. Band L. (1990), S. 80 - 89.
- Keller, Mechthild (unter Mitarbeit von Karl-Heinz Horn) (Hrsg.):** Russen und Russland aus deutscher Sicht. 19. und 20. Jahrhundert: Von der Bismarckzeit bis zum Ersten Weltkrieg. - München: Fink 2000. (= West-östliche Spiegelungen. (Wuppertaler Projekt unter der Leitung von Lew Kopelew). Reihe A, Band 4.).
- Kenedy Darnoi, Dennis N.:** The Unconscious and Eduard von Hartmann: a historico-critical monograph. - The Hague 1967.
- Keuchel, Ernst:** Leo Tolstoj und die Gegenwart. - In: Der russische Gedanke. Zweiter Jahrgang. (1931) 2, S. 202 - 204.
- Kleßmann, Stefan:** Deutsche und amerikanische Erfahrungsmuster von Welt. Eine interdisziplinäre, kulturvergleichende Analyse im Spiegel der Dostojewskij-Rezeption zwischen 1900 und 1945. - Regensburg: S.Roderer Verlag 1990.

- Kluge, Rolf-Dieter:** Ivan S. Turgenev: Dichtung zwischen Hoffnung und Entsagung. - München: Wewel 1992. (= Quellen und Studien zur russischen Geistesgeschichte, 11).
- Kluge, Rolf-Dieter., Setzer, Heinz (Hrsg.):** Tausend Jahre Russische Kirche 988 - 1988. Geschichte, Wirkungen, Perspektiven. - Tübingen: Attempto Verlag 1989.
- Knabe, G.S.:** Die Antike im Werk der Denker und Dichter des „Silbernen Zeitalters“. - In: Müller, Eberhard., Klehr, Franz Josef (Hrsg.): Russische religiöse Philosophie: das wiedergewonnene Erbe: Aneignung und Distanz. - Stuttgart: Akad. der Diözese Rottenburg-Stuttgart 1992, S. 145 - 158.
- Knigge, Armin:** Maksim Gor'kij: das literarische Werk. - München: Wewel 1994 (= Quellen und Studien zur russischen Geistesgeschichte, 13).
- Köhler, Harry:** Zur Mechanisierung des Geisteslebens. - In: Die Drei. Erster Jahrgang (1921), S. 191 - 195.
- Kopelev, Lev:** Grußwort an die TagungsteilnehmerInnen. - In: Deppermann, M. (Hrsg.): Russisches Denken im europäischen Dialog. - 1998, S. 1 - 3.
- Kovalevskij, M.:** Rannie revniteli filosofii Šellinga v Rossii - Čaadaev i Ivan Kireevskij. - In: Russkaja mysl' (1916) 12, S. 115 - 135.
- Kravčenko, V.:** Antroposofija v Rossii.; Antroposofskoe obščestvo v Rossii. - In: Russkaja filosofija. Malj enciklopedičeskij slovar'. - Moskva: Nauka 1995, S. 30 - 31.
- Krenski, Thomas:** Hans Urs von Balthasar: das Gottesdrama. - Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1995.
- La Carpa, Dominik:** Geistesgeschichte und Interpretation.- In: La Carpa, Dominik., Kaplan, Steven L. (Hrsg.): Geschichte denken. Neubestimmungen und Perspektiven moderner europäischer Geistesgeschichte. Aus dem Amerikanischen v. Hans Günter Holl.- Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag 1988, S. 45 - 86.
- La Carpa, Dominik., Kaplan, Steven L. (Hrsg.):** Geschichte denken. Neubestimmungen und Perspektiven moderner europäischer Geistesgeschichte. Aus dem Amerikanischen v. Hans Günter Holl.- Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag 1988.
- Lapschin, Iwan:** Dostojewskij und Pascal. - In: Der russische Gedanke. Erster Jahrgang. (1929) 2, S. 180 - 185.
- Laurien, Ingrid:** Politisch-kulturelle Zeitschriften in den Westzonen 1945 - 1949. Ein Beitrag zur politischen Kultur der Nachkriegszeit. - Frankfurt am Main, Bern, New York., Paris: Lang 1991. (= Europäische Hochschulschriften, Reihe III.: Geschichte und ihre Hilfswissenschaften, Bd. 502).
- Leese, Kurt:** Der deutsche Idealismus und das Christentum. - Berlin: Hutten Verlag 1927.
- Lehmann, J.:** Der Einfluß der Philosophie des deutschen Idealismus in der russischen Literaturkritik des 19. Jahrhunderts. Die „organische Kritik“ Apollon A. Grigor'evs. - Heidelberg 1975.
- Lenin, V.I.:** O „Vechach“. - In: Lenin, V.I.: Polnoe sobranie sočinenij, Tom 19. - Moskva: Gosudarstvennoe izdatel'stvo političeskij literatury 1961, S. 167 - 175.
- Leyen, Fr.v.:** Diederichs. - In: Neue Deutsche Biographie. Dritter Band. - Berlin: Duncker & Humblot 1957, S. 637 - 638.
- Lilienfeld, Fairy von:** Theologisches Denken in Rußland zu Beginn des XX-en Jahrhunderts. - In: Kluge, R.-D., Setzer, H. (Hrsg.): Tausend Jahre Russische Kirche 988 - 1988. Geschichte, Wirkungen, Perspektiven. - Tübingen: Attempto Verlag 1989, S. 155 - 176.
- Liatzky, Eugen:** Die „Auferstehung“ L.N. Tolstoj's als künstlerisches Denkmal. - In: Der russische Gedanke. Erster Jahrgang. (1929) 1, S. 81 - 89.
- Lieb, Fritz:** Nikolaj A. Berdjaev und seine christlich-sozialistische Philosophie. - In: Lieb, Fr.: Sophia und Historie. - Zürich 1962, S. 202 - 211.
- : Sophia und Historie. Aufsätze zur östlichen und westlichen Geistes- und Theologiegeschichte. Herausgegeben von Martin Rohkrämer. - Zürich: EVZ-Verlag 1962.
- Lilienfeld, Fairy v.:** Rom und Moskau. Forschungsbericht zu den Werken von E. Winter und H.J. Stehle. - In: Österreichische Osthefte. 21 (1979), S. 36 - 42.
- Löser, Werner SJ:** Das Einheits- und Ökumenismusverständnis der römisch-katholischen Kirche. - In: Schwörzer, Horst (Hrsg.): 30 Jahre nach dem Konzil: ökumenische Bilanz und Zukunftsperspektive. - Leipzig: Benno-Verlag 1993, S. 19 - 45.
- Losskij, Nikolaj:** Čuvstvennaja, intelektual'naja i mističeskaja intuicija. - Paris 1938.

- : Dostoevskij i ego christianskoe miroponimanie. - New York 1953.
- : Das „mythische“ und das gegenwärtige wissenschaftliche Denken. - In: Der russische Gedanke. Zweiter Jahrgang. (1931) 2, S. 121 - 135.
- : Vospominanija. Žizn' i filosofskij put'. Erinnerungen. Lebensweg eines Philosophen. Mit einem Vorwort und Anmerkungen hrsg. v. B.Losskij. - München 1968.
- Lossky, N.:** History of Russian Philosophy. - London 1952.
- Lovejoy, Arthur O.:** Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens. - Frankfurt-am-Main: Suhrkamp 1985.
- Malachov, Vladimir:** Ist Philosophie auf Russisch möglich? - In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 43. (1995)1, S. 63 - 73.
- : Nationale Imagination und nationale Philosophie. - In: Müller, Eberhard., Klehr, Franz Josef (Hrsg.): Russische religiöse Philosophie: das wiedergewonnene Erbe: Aneignung und Distanz. - Stuttgart: Akad. der Diözese Rottenburg-Stuttgart 1992, S. 121 - 128.
- : Russkaja duchovnost' i nemeckaja učenost'. O nemeckich issledovanijach istorii russkoj mysli.- In: Šarov, A. (Hrsg.): Rossija i Germanija: Opyt filosofskogo dialoga. - Moskva: Nemeckij kul'turnyj centr im. Goethe, Medium 1993, S. 97 - 98. (Die Erstveröffentlichung dieses Artikels von V.Malachov in: Voprosy filosofii (1993) 5, S. 111 - 114).
- : Stepun Fedor Avgustovič. - In: Russkaja filosofija. Malyj enciklopedičeskij slovar'. - Moskva: Nauka 1995, S. 490 - 492.
- Malinin, V.:** Osnovnye problemy kritiki idealističeskoj istorii russkoj filosofii. - Moskva 1963.
- Malter, Rudolf:** Grundlinien neukantianischer Kantinterpretation.- In: Orth, E.W., Holzhey, H.(Hrsg.): Neukantianismus. Perspektiven und Probleme. - Würzburg 1994, S. 44 - 58.
- Mannheim, Karl:** Historismus. - In: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 52 (1924), S. 1 - 60.
- Masaryk.** - In: Brockhaus Enzyklopädie in zwanzig Bänden. Siebzehnte völlig neubearbeitete Auflage des grossen Brockhaus. Zwölfter Band. - Wiesbaden: F.A.Brockhaus 1971, S. 210.
- Masaryk.** - In: Brockhaus. Die Enzyklopädie in vierundzwanzig Bänden. Zwanzigste, überarbeitete und aktualisierte Auflage. Vierzehnter Band. - Leipzig, Mannheim: Brockhaus 1998, S. 290 - 291.
- Mazur, S.:** Čiževskij. - In: Russkaja filosofija. Malyj enciklopedičeskij slovar'. - Moskva: Nauka 1995, S. 585 - 586.
- May, Joachim:** Ökumenismus in Deutschland. Eine kritische Untersuchung. - Würzburg 1970.
- Maydell, Renata von:** Die anthroposophische Gesellschaft in Rußland. Entstehung (1913), Auflösung (1923) und Neugründung (1991). - In: Müller, E., Klehr, F.J. (Hrsg.): Russische Philosophie: das wiedergewonnene Erbe: Aneignung und Distanz. - Stuttgart: Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart 1992, S. 171 - 183. (= Hohenheimer Protokolle, Bd.41).
- Meinecke, Friedrich:** Ernst Troeltsch und das Problem des Historismus. - Berlin 1923.
- Menz, G. (Hrsg.):** Der deutsche Buchhandel der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Zweiter Band. Heft 1. Eugen Diederichs. - Leipzig: Verlag von Felix Meiner 1927.
- Michajlov, A.:** Rezension. (Gulyga A.: Putjami Fausta. Etjudy germanista. - Moskva 1987). - In: Novyj mir (1989)1, S. 270.
- Möckel, Christian:** Die Phänomenologie in Rußland. - In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 43. (1995) 1, S. 89 - 91.
- Mommsen, Wolfgang J.:** Einleitung. - In: Weber, Max: Zur Russischen Revolution von 1905. Schriften und Reden 1905-1912. Herausgegeben von Wolfgang J.Mommsen in Zusammenarbeit mit Dittmar Dahlmann. - Tübingen: J.G.B.Mohr (Paul Siebeck) 1989, S. 1 - 54. (= Max Weber. Gesamtausgabe. Band 10).
- Morgenstern, Martin:** Nicolai Hartmann. Grundlinien einer wissenschaftlich orientierten Philosophie. - Tübingen und Basel: Francke Verlag 1992. (= Basler Studien zur Philosophie 2).
- Muckermann, Friedrich SJ:** Der deutsche Weg. Aus der Widerstandsbewegung der deutschen Katholiken von 1930 - 1945. - Zürich: NZN-Verlag 1946.
- : Im Kampf zwischen zwei Epochen. Lebenserinnerungen. Bearbeitet und eingeleitet von Nikolaus Junk. - Mainz: Matthias Grünewald Verlag 1973. (= Kommission für Zeitgeschichte A. 15).

- Müller, Eberhard:** Fragen zur Rezeption. - In: Müller, Eberhard., Klehr, Franz Josef (Hrsg.): Russische religiöse Philosophie: das wiedergewonnene Erbe: Aneignung und Distanz. - Stuttgart: Akad. der Diözese Rottenburg-Stuttgart 1992, S. 15 - 32.
- Müller, Eberhard., Klehr, Franz Josef (Hrsg.):** Russische Philosophie: das wiedergewonnene Erbe: Aneignung und Distanz. - Stuttgart: Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart 1992. (= Hohenheimer Protokolle, Bd.41).
- Müller, Gerhard:** Die Geschichte der Christenheit als die Geschichte der Geisteswirkungen. - In: Flasche, Rainer., Geldbach, Erich (Hrsg.): Religionen, Geschichte, Ökumene. In Memoriam Ernst Benz. - Leiden: E.J.Brill 1981, S. 18 - 33.
- Müller, Ludolf:** Dostojewskij: sein Leben, sein Werk, sein Vermächtnis. - München:ewel 1982. (= Quellen und Studien zur russischen Geistesgeschichte, 2).
- : Die Entstehung und Bedeutung des ökumenischen Geschichtsbewußtseins. - In: Evangelische Theologie. (Nov. 1949), S. 169 - 181.
- : Erinnerungen an Dmitrij Tschizewskij. (Im Druck).
- : Helden und Heilige aus russischer Frühzeit: dreißig Erzählungen aus der altrussischen Nestorchronik. - München:ewel 1984.(= Quellen und Studien zur russischen Geistesgeschichte, 3).
- : Die Kritik des Protestantismus in der russischen Theologie vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. - Wiesbaden: Verlag der Akademie der Wissenschaften in Mainz 1951.
- : Russischer Geist und Evangelisches Christentum. Die Kritik des Protestantismus in der russischen religiösen Philosophie und Dichtung im 19. und 20. Jahrhundert. - Witten/Ruhr: Luther Verlag 1951.
- : Die Taufe Russlands: die Frühgeschichte des russischen Christentums bis zum Jahre 988. - München:ewel 1987.(= Quellen und Studien zur russischen Geistesgeschichte, 6).
- : Wege zum Studium der russischen Literatur. - München:ewel 1985. (= Quellen und Studien zur russischen Geistesgeschichte, 5).
- Nandkisor, Robert:** Hoffnung auf Erlösung. Die Eschatologie im Werk Hans Urs von Balthasars. - Rom: Editrice Pontificia Univesita Gregoriana 1997 (= Tesi Gregoriana. Serie Teologia. 22).
- Nemzer, Andrej:** Zamečatel' noe desjatiletie. O russkoj proze 90-ch godov. - In: Novyj mir (2000) 1, S. 199 - 219.
- O vosprjatii neprinjatogo.** Russkaja mysl' v evropejskom kontekste. (Interv'ju s M.Hagemeisterom N.Pčelina). - In: Voprosy filosofii (1995) 11, S. 58 - 66.
- Oexle, Otto G.:** Geschichte als historische Kulturwissenschaft.- In: Hardtwig, W.,Wehler, H.-U.: Kulturgeschichte heute.- Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996, S.15. (= Geschichte und Gesellschaft. Sonderheft 16).
- : Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Studien zu Problemgeschichten der Moderne. - Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. (= Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft. Band 116).
- Otto, Rudolf:** Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. - Breslau 1917.
- Pazuchin, E.A.:** Studium und Entwicklung der Tradition der russischen religiösen Philosophie vom Anfang des 20. Jahrhunderts im Milieu der religiösen Leningrader Intelligenz von den 70er Jahren bis heute. - In: Müller, Eberhard., Klehr, Franz Josef (Hrsg.): Russische religiöse Philosophie: das wiedergewonnene Erbe: Aneignung und Distanz. - Stuttgart: Akad. der Diözese Rottenburg-Stuttgart 1992, S. 33 - 50.
- Personal- und Vorlesungsverzeichnisse** der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. - Münster 1981 - 1994.
- Peskov, A.:** Nemeckij kompleks slavjanofilov. - In: Voprosy filosofii (1992) 8, S. 105 - 120.
- Piskunova, S., Piskunov, V.:** Belyj, Andrej. - In: Russkaja filosofija. Malyj enciklopedičeskij slovar'. - Moskva: Nauka 1995, S. 53 - 55.
- Poole, Brian:** Nicolai von Bubnoff. Sein kulturphilosophischer Blick auf die russische Emigration. - In: Schlögel, Karl (Hrsg.): Russische Emigration in Deutschland 1918 bis 1941. Leben im europäischen Bürgerkrieg. - Berlin: Akad. Verlag 1995, S. 279 - 294.

- Porret, Eugene:** Der außerordentliche Mensch, den ich kenne. - In: Lieb, Fr.: Sophia und Historie. - Zürich 1962, S. 373 - 380. (Französischer Text in demselben Buch: L'homme le plus extraordinaire que je connaisse, S. 3 - 12).
- Potthoff, Wilfried:** Schelling in der russischen Religionsphilosophie der Jahrhundertwende. - In: Die Welt der Slaven. XXXVIII. (1993) 2, S. 320 - 330.
- Prager, Hans:** Abstrakte Revolution. - In: Der russische Gedanke. Zweiter Jahrgang. (1930) 1, S. 57 - 63.
- Pustarnakov, V. (Hrsg.):** Filosofija Šellinga v Rossii. - St.Peterburg: Izdatel'stvo Russkogo Christianskogo gumanitarnogo instituta 1998.
- Rauch, Georg v.:** Geschichte der deutschbaltischen Geschichtsschreibung. - Köln, Wien 1986.
- : Die nationale Frage in den russischen Ostseeprovinzen im XIX. Jahrhundert. - In: Der Ostseeraum im Blickfeld der deutschen Geschichte. Studium zum Deutschtum im Osten. Heft 6. - Köln, Wien 1970, S. 161 - 185.
- Raulet, Gerard:** Strategien des Historismus. - In: Bialas, Wolfgang., Raulet, Gerard (Hrsg.): Die Historismusdebatte in der Weimarer Republik. - Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Peter Lang 1996, S. 7 - 38. (= Schriften zur politischen Kultur der Weimarer Republik. Band 2).
- Reichelt, Stefan G.:** Nikolaj A.Berdjaev in Deutschland 1920 - 1950. Eine rezeptionshistorische Studie. - Leipzig: Leipziger Universitätsverlag 1999. (Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades Dr. theol. der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig).
- Renggli, Guido:** Die Philosophie des objektiven Geistes bei Nicolai Hartmann mit Berücksichtigung Hegels. - Zürich: Juris Druck + Verlag Zürich 1973. (= Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde an der Philosophischen Fakultät der Universität Freiburg in der Schweiz).
- Rohkrämer, Martin:** Fritz Lieb 1933 - 1939. Entlassung - Emigration - Kirchenkampf - Antifaschismus. - In: Siegele-Wenschkewitz, Leonore., Nicolaisen, Carsten (Hrsg.): Theologische Fakultäten im Nationalsozialismus. - Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993, S. 181 - 198. (= Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte. Reihe B: Darstellungen, Band 18).
- Rohrmoser, Günter:** Die geistige Lage aus deutscher Sicht. - In: Stjopin, Wjatscheslaw (Hrsg.): Der Ernstfall auch in Rußland. Russische Philosophen diskutieren Günter Rohrmoser. - Bietigheim/Baden: Akademie der Wissenschaften Rußlands, Gesellschaft für Kulturwissenschaft 1997, S. 27 - 39.
- Rood, Wim:** Rom und Moskau. Der heilige Stuhl und Rußland bzw. die Sowjetunion von der Oktoberrevolution 1917 bis zum 1. Dezember 1989. - Altenberge: Oros Verlag 1993. (= Münsteraner Theologische Abhandlungen, Hrsg. v. A. Angenendt u.a. Nr. 23).
- Rosenkranz, Elias:** Lermontow und Goethe. - In: Der russische Gedanke. Erster Jahrgang. (1929) 2, S. 116 - 125.
- Ruddies, Hartmut:** „Geschichte durch Geschichte überwinden“. Historismuskonzept und Gegenwartsdeutung bei Ernst Troeltsch. - In: Bialas, Wolfgang., Raulet, Gerard (Hrsg.): Die Historismusdebatte in der Weimarer Republik. - Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Peter Lang 1996, S. 198 - 217.
- Rudnev, Michail:** Filosofsko-istoričeskaja koncepcija N.Ja.Danilevskogo v ocenkach sovremennikov. - Dnepropetrovsk, Diss. 1994. (Maschinenschrift).
- Rudnev, Mychajlo:** Filosofs'ko-istoryčna koncepcija M.Ja.Danulevs'kogo v ocinkach sučasnykiv. Avtoreferat dysertacii na zdobuttja naukovogo stupenja kandydata istoryčnych nauk. - Dnipropetrovs'k 1994.
- Ruppert, H.-J.:** Anthroposophie. - In: Drehsen, V., Häring, H.u.a. (Hrsg.): Wörterbuch des Christentums. - München: Orbis Verlag 1995, S. 69 - 70.
- Russische Gedichte** über Gott und Welt, Leben und Tod, Liebe und Dichtertum. Ins Deutsche übertragen von Ludolf Müller. - München: Fink 1979. (= Forum Slavicum, Band 51).
- Russkaja filosofija.** Slovar'. Pod obščej redakciej M.Maslina. - Moskva: Respublika 1995.
- Šaburov, N.V.:** Das Erbe der russischen religiösen Philosophie und die Ideologie des Totalitarismus. - In: Müller, Eberhard., Klehr, Franz Josef (Hrsg.): Russische religiöse Philosophie: das wiedergewonnene Erbe: Aneignung und Distanz. - Stuttgart: Akad. der Diözese Rottenburg-Stuttgart 1992, S. 51 - 70.

- Sacke, Georg:** Die Gesetzgebende Kommission Katharinas II. Ein Beitrag zur Geschichte des Absolutismus in Rußland. - Breslau 1940.
- Sandkühler, J. (Hrsg.):** Ontologie, Epistemologie und Methodologie.- Bremen 1991. (= Ergebnisse aus einem Forschungsprogramm zu philosophischen Voraussetzungen wissenschaftlicher Theoriebildung. Band 11.)
- Šarov, A. (Hrsg.):** Rossija i Germanija. Opyt filosofskogo dialoga. - Moskva: Nemeckij kul'turnyj centr im. Goethe, Medium 1993.
- Scheibert, Peter:** Die Petersburger religiös-philosophischen Zusammenkünfte von 1902 und 1903. - In: Jahrbücher für die Geschichte Osteuropas. (1964) 12, S. 513 - 560.
- Scherer, Georg:** Max Scheler. - In: Müller, Gerhard u.a. (Hrsg.): Theologische Realenzyklopädie. Band XXX. - Berlin, New York: Walter de Gruyter 1999, S. 87 - 92.
- Scherrer, Jutta:** Die Petersburger religiös-philosophischen Vereinigungen. Die Entwicklung des religiösen Selbstverständnisses ihrer Intelligencija-Mitglieder (1901 - 1917). - Wiesbaden: Harrassowitz 1973. (= Forschungen zur Osteuropäischen Geschichte, Band 19.).
- : Die utopische Rückkehr in die heile Welt der Vergangenheit. - In: Müller, Eberhard., Klehr, Franz Josef (Hrsg.): Russische religiöse Philosophie: das wiedergewonnene Erbe: Aneignung und Distanz. - Stuttgart: Akad. der Diözese Rottenburg-Stuttgart 1992, S. 91 - 102.
- Schiffers, Norbert:** Die Einheit der Kirche nach Newman. - Düsseldorf: Patmos 1956.
- Schiwy, G.:** Teilhard de Chardin. Sein Leben und seine Zeit. Bd. I, II. - München 1981.
- Schleiermacher, Friedrich:** Über die Religion. - Stuttgart: Reclam 1997.
- Schlögel, Karl (Hrsg.):** Russische Emigration in Deutschland 1918 bis 1941. Leben im europäischen Bürgerkrieg. - Berlin: Akad. Verlag 1995.
- Schlögel, Karl:** Wiedergelesen am Ende des 20 Jahrhunderts. T.G.Masaryks „Russland und Europa“. - In: Masaryk, T.G.: Russische Geistes- und Religionsgeschichte. Bd. 1. - Frankfurt am Main: Eichborn 1992, S. V - XXVII.
- Schmitz-Moormann, K.:** Teilhard de Chardin in der Diskussion. - Darmstadt 1986.
- Schöffler, H.H. (Hrsg.):** Das Wirken Rudolf Steiners 1917 - 1925. Berlin, Stuttgart und Dornach. - Dornach 1987.
- Schubart, Walter:** Europa und die Seele des Ostens. - Luzern: Vita Nova-Verlag 1938. (Zweite Auflage: Pfullingen: Neske 1979).
- Schulitz, John:** Jakob Böhme und die Kabbalah: eine vergleichende Werkanalyse. - Frankfurt am Main: Lang 1993.
- Schwentker, Wolfgang:** Max Weber in Japan. Eine Untersuchung zur Wirkungsgeschichte 1905 - 1995. - Tübingen: Mohr Siebeck 1998.
- Ščipanov, I.Ja. (Hrsg.):** Protiv sovremennyh fal'sifikatorov istorii russkoj filosofii. Sbornik statej. - Moskva: Izdatel'stvo social'no-ekonomičeskoj literatury 1960.
- Šeler, Maks:** Izbrannye proizvedenija. - Moskva: Respublika 1994.
- Šelochaev, V.V. (Hrsg.):** Russkoe zarubež'e. Zolotaja kniga emigracii. Pervaja tret' XX veka. Enciklopedičeskij biografičeskij slovar'. Pod obščej redakciej V.V.Šelochaeva. - Moskva: ROSSPEN 1997.
- Sesemann, Wasilij:** Die bolschewistische Philosophie in Sowjet-Rußland. - In: Der russische Gedanke. Zweiter Jahrgang. (1931) 2, S. 176 - 183.
- Setschkareff, Vsevolod:** Schellings Einfluß in der russischen Literatur der 20-er und 30-er Jahre des XIX. Jahrhunderts. - Leipzig 1939.
- Sieber, Bettina:** „Russische Idee“ und Identität. „Philosophisches Erbe“ und Selbstthematizierung der Russen in der öffentlichen Diskussion 1985 - 1995. - Bochum: Projekt-Verlag 1998. (= Studien zum russischen Konservatismus, Teil I). (= Dokumente und Analysen zur russischen und sowjetischen Kultur, Band 12/1).
- Siegmund-Schultze, Friedrich (Hrsg.):** Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorträge katholischer und evangelischer Theologen über den „Ökumenismus“. - Soest: Westfälische Verlagsbuchhandlung Mocker& Jahn 1967. (= Schriften des ökumenischen Archivs Soest. Band IV.).
- Skilling, G.H.:** T.G.Masaryk: Against the current. - Oxford: The Mac Millan Press LTD 1994.

- Smolinsky, Heribert:** Das katholische Rußlandbild in Deutschland nach dem Ersten Weltkrieg und im „Dritten Reich“. In: Volkmann, Hans-Erich (Hrsg.): Das Russlandbild im Dritten Reich. - Köln, Weimar, Wien: Böhlau 1994, S. 323 - 355.
- Solženicyn, Aleksandr:** Bodalsja telenok s dubom. Očerki literaturnoj žizni. - Moskva: Soglasie 1996.
- Solschenizyn, Alexander** Der Eiche und das Kalb. Skizzen aus dem literarischen Leben. Aus dem Russischen von Svetlana Geier. Anhang wurde von Wolfgang Kasack übersetzt. - Darmstadt: Luchterhand 1975.
- : Nobelevskaja lekcija po literature 1970 goda. Nobelpreis-Rede über die Literatur 1970. - München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1973.
- Spielers, Steven:** Edmund Husserl bibliography. Comp. by Steven Spielers. - Dordrecht: Kluwer 1999. (= Husserliana/ Veröffentlichungen vom Husserl-Archiv (Leuven), Bd. 4).
- Stallmach, Josef:** Ansichten und Seinsverstehen. Neue Wege der Ontologie bei Nicolai Hartmann und Martin Heidegger. - Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann 1987. (= Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, Band 205).
- Steilberg, Hays Alan:** Die amerikanische Nietzsche-Rezeption von 1896 bis 1950. - Berlin, New York: Walter de Gruyter 1996. (= Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Band 35).
- Steiner, Rudolf:** Anthroposophie und Christentum. - In: Steiner, R.: Themen aus dem Gesamtwerk. Band 20. Die Aufgaben der Anthroposophie: Elf Vorträge. Ausgewählt und herausgegeben v. Fr.Dörnmann. - Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben GmbH 1995, S. 123 - 152.
- Steiner, Rudolf.** - In: Brockhaus. Die Enzyklopädie in vierundzwanzig Bänden. Zwanzigste, überarbeitete und aktualisierte Auflage. Einundzwanzigster Band. - Leipzig, Mannheim: Brockhaus 1998, S. 67 - 68.
- Stepun, Fedor:** Bolschewismus, Sozialismus und Christentum. - In: Der russische Gedanke. Erster Jahrgang. (1929) 2, S. 126 - 129.
- Stobbe, Heinz-Günther:** Ökumenismus. - In: Drehsen, W. u.a. (Hrsg.): Wörterbuch des Christentums. 1995, S. 906 - 907.
- Sverdlov, M.B.:** F.A.Braun - issledovatel' skandinavskich istočnikov po istorii drevnej Rusi. - In: Skandinavskij sbornik. 21. (1976), S. 221 - 225.
- Tacho-Godi, A.A.:** A.F.Losev: žiznennaja i tvorčeskaja sud'ba.- In: Losev, A.F.: Vladimir Solov'ev i ego vremja. - Moskva: Progress 1990, S. 680 - 696.
- Tarasov, B.:** Čaadaev. - Moskva: Molodaja gvardija 1986.
- Tetz, Benjamin:** Dekadenz und Symbolismus in der russischen Dichtung. - In: Der russische Gedanke. Zweiter Jahrgang. (1930) 1, S. 95 - 96.
- Treiber, Hubert:** Die Geburt der Weberschen Rationalismus-These: Webers Bekanntschaften mit der russischen Geschichtsphilosophie in Heidelberg. - In: Leviathan. 19 (1991), S. 435 - 451.
- Troeltsch, Ernst:** Der Historismus und seine Probleme. - Tübingen: J.G.B. Mohr 1922.
- : Der Historismus und seine Überwindung. - Berlin: Heise 1924.
- Tschaadaev, Peter:** Apologie eines Wahnsinnigen. Geschichtsphilosophische Schriften. - Leipzig: Reclam 1992.
- Turovskij, M.:** Neokantianstvo.- In: Filosofskaja enciklopedija. Gl. redaktor F.Konstantinov. T.4. - Moskva: Sovetskaja enciklopedija 1960, S. 41 - 43.
- Unger, Manfred:** Georg Sacke (1901 - 1945). - In: Bedeutende Gelehrte in Leipzig. Bd. 1. - Leipzig 1965, S. 239 - 242.
- Vechi. Iz glubiny.** - Moskva: Pravda 1991. (= Priloženie k žurnalu „Voprosy filosofii“).
- Vodička, F.:** Die Rezeptionsgeschichte literarischer Werke. - In: Warning, R. (Hrsg.): Rezeptionsästhetik. - München 1994, S. 71 - 84.
- Voigt, Gerd:** Rußland in der deutschen Geschichtsschreibung 1843 - 1945. - Berlin: Akad.Verlag 1994. (= Quellen und Studien zur Geschichte Osteuropas, Bd. 30).
- Volkmann, Hans-Erich (Hrsg.):** Das Russlandbild im Dritten Reich. - Köln, Weimar, Wien: Böhlau 1994.
- Volkov, Sergej:** Poslednie u Troicy. Vospominanija o Moskovskoj duchovnoj akademii (1917 - 1920). - Moskva, St.-Peterburg 1995.

- Vvedenskij, A.I.:** O charaktere, sostave i značenii filosofii V.D.Kudrjavceva-Platonova. - Sergiev Posad 1893.
- Wacker, Bernd:** Görres. - In: Walter Kaspar u.a. (Hrsg.): Lexikon für Theologie und Kirche. Dritte, völlig neu verarbeitete Auflage. Vierter Band. - Freiburg, Basel, Rom, Wien: Herder 1995, S. 841 - 842.
- : Revolution und Offenbarung. Das Spätwerk (1824 - 1848) von Josef Görres - eine politische Theologie. - Mainz 1990.
- Warning, Rainer (Hrsg.):** Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis.- München: Fink Verlag 1994.
- Warning, R.:** Rezeptionsästhetik als literaturwissenschaftliche Pragmatik. - In: Warning, R. (Hrsg.): Rezeptionsästhetik. - München 1994, S. 9 - 42.
- Was gewollt ist?** - In: Die Drei. Erster Jahrgang. (1921), Eröffnungsheft, S. 1 - 4.
- Weeks, Andrew:** Boehme: an intellectual biography of the seventeenth-century philosopher and mystic. - Albany: State Univ.of New York Pr. 1991.
- Weyembergh, M.:** Friedrich Nietzsche und Eduard von Hartmann. - Brüssel 1977.
- White, H.V.:** Windelband. - In: The Encyclopedia of Philosophy. Ed. by Paul Edwards. Vol. seven. - New York, London: Collier Mac Millan Publishers 1972, pp. 320 - 322.
- Willich, Heide:** Ellis. - In: Russkoe zarubež'e. Zolotaja kniga emigracii. Pervaja tret' XX veka. Enciklopedičeskij biografičeskij slovar'. Pod obščej redakciej V.V.Šelochaeva.- Moskva: ROSSPEN 1997, S. 734 - 735.
- : Lev L.Kobylynskij-Ellis: Vom Symbolismus zur ars sacra. Eine Studie über sein Leben und Werk. - München: Sagner 1996. (= Slavistische Beiträge, Band 341).
- Wimmer, R.:** Lukacs. - In: Mittelstraß, J.(Hrsg.): Enzyklopädie Philosophie und wissenschaftliche Theorie. Band 2. - Mannheim, Wien, Zürich: B.I. Wissenschaftsverlag 1984, S. 721 - 722.
- Winter, Eduard:** Russland und das Papsttum. Teil 2: Von der Aufklärung bis zur Grossen Sozialistischen Oktoberrevolution. - Berlin: Akademie-Verlag 1961. (= Quellen und Studien zur Geschichte Osteuropas. Hrsg. v. E.Winter, Band VI.).
- Wittram, Reinhard:** Baltische Geschichte. - München 1954.
- Wittram-Hoffmann, Renate:** Baltische Monatsschrift (Baltische Monatshefte). Register 1859 - 1939. Zusammengestellt im Auftrage der Baltischen Historischen Kommission von Renate Wittram-Hoffmann. - Marburg/Lahn 1973. (= Wissenschaftliche Beiträge zur Geschichte und Landeskunde Ost-Mitteleuropas, Nr.92).
- Wolters, Gereon:** Nicolai Hartmann. - In: Mittelstraß, J. (Hrsg.): Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Band 2. - Mannheim, Wien, Zürich: B.I.-Wissenschaftsverlag 1991, S. 43 - 44.
- Zdziechowski Marian.** - In: Wielka Encyklopedia Powszechna PWN. Band 12.- Warszawa: Panstwowe Wydawnictwo Naukowe 1969, S. 682.
- Zechmeister, Martha:** Erich Przywara. - In: Kasper, W. u.a. (Hrsg.): Lexikon für Theologie und Kirche. Achter Band. - Freiburg, Basel, Rom, Wien 1999, S. 688 - 689.
- Zeil, Wilhelm:** Das wissenschaftliche Weg Georg Sackes und seine Bedeutung für die Slavistik. - In: Letopis B., 30. (1983), H.2, S. 125 - 136.
- Zweerde, Evert van der:** Konec ruskoj filosofii kak ruskoj? In: Voprosy filosofii (1998) 2, S. 120 - 135.
- : Philosophie und Philosophieren in der Sowjetzeit und danach. Die Kultur der russischen Philosophie. In: Eichler, K.-D., Schneider, U.J. (Hrsg.): Russische Philosophie im 20.Jahrhundert. - Leipzig 1996, S. 13 - 22.
- : Russische religiöse Philosophie als mögliche Quelle der Neuorientierung. - In: Müller, E., Klehr, F.J. (Hrsg.): Russische religiöse Philosophie: das wiedergewonnene Erbe: Aneignung und Distanz. - Stuttgart: Akad. der Diözese Rottenburg-Stuttgart 1992, S. 71 - 90.
- : Soviet Philosophy - the Ideology and the Handmaid. A Historical and Critical Analysis of Soviet Philosophy, with a Case-study into Soviet History of Philosophy. - Nijmegen 1994.



## 8. Deutsche Solov'ev- Bibliographie: Eine Fortsetzung

Diese Bibliographie konzentriert sich auf die deutschen bzw. deutschsprachigen Veröffentlichungen der Werke von und über Solov'ev (oder auf die Werke in anderen Sprachen, die aber die deutsche Rezeption Solov'evs betreffen). Sie ist vor allem als eine Fortsetzung der großen Arbeit gedacht, die von Ludwig Wenzler in seiner „Neuen Solov'ev-Bibliographie“ geleistet wurde. Am wichtigsten ist für mich dabei der „chronologische Faktor“: Die Bibliographie von Wenzler endet mit dem Jahr 1978, was die Möglichkeit bietet, sie zu erweitern und zu aktualisieren: in den letzten 20. Jahren sind in Deutschland zahlreiche Werke von und über Solov'ev erschienen. Die wichtigsten Angaben zur bisherigen deutschen Rezeption Solov'evs finden sich außerdem in der Bibliographie im zwölften Band der Brüsseler Ausgabe Solov'evs, die trotz ihrer Schwächen und Unzulänglichkeiten „jedoch im allgemeinen ausreichend ist, um einen bestimmten Titel wenigstens auffinden zu können.“ (Wenzler, S. 393). Aber auch was die Jahre vor 1978 betrifft, sind die vorherigen Bibliographien und Literaturverzeichnisse zu ergänzen, wobei ich mich nur auf die Zeit nach 1978 systematisch konzentriere. Ich habe bewußt in diese Bibliographie auch Titel aufgenommen, in denen Solov'ev vielleicht nur einige Male erwähnt wird. Das betrifft besonders Artikel in Zeitschriften, die verschiedene Aspekte der Osteuropäischen Geschichte bzw. der Slawistik behandeln: allein die Erwähnung Solov'evs in diesem oder jenem Artikel ist für seine Wahrnehmung in Deutschland von Wichtigkeit. Diese Fortsetzung der deutschen Solov'ev-Bibliographie ist ein „offenes Werk“: sie soll und wird ergänzt und weitergeführt werden. Ich wäre für jede bibliographische Angabe sehr dankbar.

1898

**Andreas-Salome, Lou:** Russische Philosophie und semitischer Geist. - In: Die Zeit. Nr. 172. (15. Jan. 1898).  
(Solov'ev).

1905

**Petrow, G.S.:** Rußlands Dichter und Schriftsteller. Von dem Verfasser autorisierte Übersetzung von Hofrat A. von Wickwitz. - Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses 1905.  
(Über und von Solov'ev: Das Drama des Lebens, S. 15 - 29.; Das Drama des russischen Schriftstellers, S. 42 - 56.)

1915

**Lukacs, Georg von:** Rezension. (W.Solovjeff. Ausgewählte Werke. Bd. 1. - Jena: Diederichs 1914). - In: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. Tübingen. Band XXXIX.. (1915), S. 572 - 573.

1916

**Lukacs, Georg von:** Rezension. (W.Solovjeff. Die Rechtfertigung des Guten. Ausgewählte Werke. Bd. 2. - Jena: Diederichs 1916). - In: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. Tübingen. Band XLII. (1916/1917), S. 978 - 980.

1922

**Bjely, Andrey:** Die Anthroposophie in Rußland. - In: Die Drei. Zweiter Jahrgang. (Juli 1922) Heft IV., S. 317 - 328.; Heft V., S. 376 - 385.  
(Zahlreiche Erwähnungen Solov'evs).

1925

**Solowjew, Wladimir:** Vis ejus integra si versa fuerit in terram (1876). Übersetzt von Dr. L.Kobilinski-Ellis. - In: Ähren aus der Garbe. Kleines Jahrbuch des Matthias-Grünwald-Verlages zu Mainz für 1925. - Wiesbaden: Rauch 1925, S. 117. (175 S.)

1930

**Solov'ev, Vladimir:** Tri razgovora. - Mjunchen: Izdat. Milavida 1930. (139 S.)

1947

**Solowjew, V.S.:** Kurze Erzählung vom Antichrist. Übersetzt und erläutert von Ludolf Müller. - München: H.Rinn 1947. (79 S.) (Erwähnt in der Bibliographie in der Brüsseler Ausgabe, S. 642).  
Rezensionen in:

**Szykarski, Wladimir.** - In: Begegnung. Koblenz. 2 (1947) 9, S. 367.

**Szykarski, Wladimir:** (Besprechung der Bücher: W.Solowjew: Kurze Erzählung vom Antichrist. - Tübingen 1946.; Dasselbe. Übersetzt von Erich Müller-Kamp. - Bonn 1947.; Dasselbe. Übersetzt von Ludolf Müller. - München 1947). - In: Zeitschrift für philosophische Forschung. 2 (1947) 4, S. 639 - 641.

1951

**Müller, Ludolf:** Solovjev und der Protestantismus. Mit einem Anhang: V.S.Solovjev und das Judentum. Nachwort (Solovjev und die Una Sancta der Zukunft) von Wladimir Szykarski. - Freiburg i.Br.: Herder 1951. (182 S.)

(Erwähnt in der Bibliographie von L.Wenzler, S. 430).

Rezensionen bzw. kurze Besprechungen in:

Cahiers Sioniens. Paris. (1954) 1.

The Ecumenical Review. Genf. (1953) 3.

**Falk, H. SJ.** - In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. Marburg. IV (1951) 2.

**Gibb, H.O.:** Rezension. (Vladimir Sergejevitsch Solovjev: „Kurze Erzählung vom Antichrist“, übersetzt und erläutert von Ludolf Müller. - München 1951. (98 S.); Ludolf Müller: Solovjev und der Protestantismus. - Freiburg i. Br. 1951. (182 S.); Ludolf Müller: Offener Brief an Herrn Szykarski als Erwiderung auf sein Nachwort zu meinem Buche „Solovjev und der Protestantismus“. - Marburg 1951. (Als Manuskript vervielfältigt im Selbstverlag des Verfassers). (9 S.) - In: Materialdienst des Konfessionskundl. Instituts. (Jan./Febr. 1953), S. 14.

**G.R.** - In: Trierische Landeszeitung. Trier. (8.2.1953).

**H.R.:** Wladimir Solovjof og protestantismen. - In: Catholica. Kopenhagen. (1951) 3, S. 127 - 128.

**Kramer, B. SJ.** - In: Stimmen der Zeit. Freiburg. 149 (Okt. 1951) 1.

Reutlinger Nachrichten. (29.12.1951).

Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques. XXXVI (1952).

**Schoch, Max:** Solowjow und die Konfessionen. - In: Neue Zürcher Zeitung. (25.Okt. 1952).

**C.S. (Schollmeyer, Chrysologus).** - In: Westfälische Nachrichten. Nr. 151. (5.7.1952).

**Schorlemmer, Paul.** - In: Die heilige Kirche. Marburg. (1955/56) 2.

**S.H.** - In: Vaterland. Luzern. (15.12.1951).

**Spuler, Bertold.** - In: Internationale kirchliche Zeitschrift. Bern. (1951) 3, S. 190 - 191.

**Szykarski, Wladimir.** - In: Klerusblatt. 33 (15.3.1953) 6.

**Unruh, B.H.:** Russian Orthodoxy and Protestantism. (Besprechung der Bücher von Ludolf Müller: Die Kritik des Protestantismus in der russischen Theologie vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. - Mainz 1951. (93 S.); Russischer Geist und evangelisches Christentum. - Witten 1951. (178 S.); Solovjev und der

Protestantismus. - Freiburg 1951. (182 S.). - In: The Ecumenical review. Genf. V (1953) 3, S. 323 - 326. (Solovjev und der Protestantismus: S. 326).

Verkündigung und Forschung. München. (1951/52) 12.

**Weymarn, A.v.** - In: Lutherische Rundschau. 1 (Okt. 1951), S. 125 - 126.

**Z. (Zeller, H. SJ).** - In: Zeitschrift für katholische Theologie. (1951) 4.

1956

**Müller, Ludolf:** Das religionsphilosophische System Vladimir Solovjevs. - Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1956. (= Quellen und Untersuchungen zur Konfessionskunde der Orthodoxie 1). (78 S.) (Erwähnt in der Bibliographie von L.Wenzler, S. 434).

Rezensionen, bzw. kurze Besprechungen in:

Benediktinische Monatsschrift. (1958) 3/4, S. 163.

**D.T.B.** - In: Irenikon. Belgique. 30 (Apr./Juni 1957) 2, S. 255.

**Meinhold, Peter.** - In: Informationsblatt für die Gemeinden in den westdeutschen lutherischen Kirchen. 8 (1959) 16/17, S. 270 f.

**W.Ph.** - In: Internationale philosophische Bibliographie. Deutsche Abteilung. 1959, S. 237.

1957

**Solowjew, Wladimir:** Deutsche Gesamtausgabe der Werke. Hrsg. von Wladimir Szykarski, unter Mitwirkung von Nikolai Losskij, Wsewolod Setschkareff, Ludolf Müller, Johannes Strauch und Margarethe Woltner. Zweiter Band: Una Sancta. Schriften zur Vereinigung der Kirchen und zur Grundlegung der universalen Theokratie. Erster Band. - Freiburg i. Br.: Wewel 1957. (513 S.) (Una Sancta, Zweiter Band, 1954).

(Erwähnt in der Bibliographie von L.Wenzler, S. 432, 435).

Rezension:

**Chrysostomus, Johannes OSB.** - In: Una Sancta. 14 (1959) 1/2, S. 128 f.

**Solowjew, Wladimir:** Die geistlichen Grundlagen des Lebens. Übersetzt von Ludolf Müller. - Freiburg i. Br.: Wewel 1957. (153 S.)

(Erwähnt in der Bibliographie im Band 12. der Brüsseler Ausgabe Solov'evs, S. 642).

Rezensionen bzw. kurze Besprechungen in:

Benediktinische Monatsschrift. (1958) 11/12.

Bolletino Bibliografico Internazionale. (März/April 1959) 3/4.

**J.H.** - In: Seele. Monatsschrift zum Dienste Christlicher Lebensgestaltung. 35 (Jan. 1959) 1.

Literarischer Ratgeber. (1958/59).

Literaturanzeiger. (1959) 1.

**M.D.** - In: Petrusblatt. Katholische Kirchenzeitung Bistum Berlin. 15 (15.3.59) 11.

Östliche Begegnung. Solowjew: Die geistlichen Grundlagen des Lebens. - In: Allgemeine Sonntagszeitung (17.7.1960).

**Peek, F.** - In: Carmel. 17 (1959).

**Philipp, Franz-Heinrich.** - In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. Erlangen. (Juli 1961).

**Schimmelpfennig, Reintraud.** - In: Bücherei und Bildung. (Buchanzeiger für öffentliche Büchereien). 12 (Juni 1959) 136.

**Schlüter, Alfred.** - In: Sanctificatio nostra. (1958) 10.

**Schollmeyer, Chrysologus OFM.** - In: Wissenschaft und Weisheit (1961) 1, S. 73 - 74.

**Schultze, Bernhard SJ.** - In: Orientalia Christiana Periodica. 24 (1958), S. 406 - 409. (Erwähnt bei Wenzler, S. 435).

Der Sendbote des Herzens Jesu. Bonn. (Aug. 1958) 8, S. 189.

St. Nikolausbote. Mitteilungen des St. Nikolauswerkes. 9 (Nov./Dez. 1958).

**Hippel, Ernst von:** Geschichte der Staatsphilosophie in Hauptkapiteln. II. Band. - Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain 1957. (391 S.)  
(S. 337 - 356: Wladimir Solowjew).

1958

**Solowjew, Wladimir:** Übermensch und Antichrist. Über das Ende der Weltgeschichte. Aus dem Gesamtwerk Solowjews ausgewählt und übersetzt, eingeleitet und erläutert von Ludolf Müller. - Freiburg i.Br.: Herder 1958. (= Herder-Bücherei). (158 S.) (Erwähnt in der Bibliographie von L.Wenzler, S. 436).

Annotationen bzw. kurze Besprechungen in:

Aachener Nachrichten. Aachen. (19.Sep. 1958).

Allgemeine Zeitung. (23.Juni1959) 117.

Alverna. Solothurn. (Jan. 1959) 1.

**A.P.** - In: Mitteilungsblatt des katholischen Landeslehrervereins. Salzburg. (1958) 5.

Badische Volkszeitung. Karlsruhe. (11.Sep. 1958).

Badische Zeitung. Freiburg. (8./9. Nov. 1958).

Berliner Morgenpost. Berlin. (23.April 1959) 94.

De Beyle. Antwerpen. (Febr.-maart 1959) 2/3.

Bode van het heilig Hart. Leuven/Belgien. (Dez. 1958).

**B.V.** - In: Universitas. Leuven. (Dez. 1958) 2.

Bücherei Nachrichten. Salzburg. (1959) 1.

Caritas. Luzern. (1959) 1.

Christ Königs Ruf. Winterthur. (Nov. 1958) 1.

Deutsches Volksblatt. Stuttgart. (5. Sep. 1958).

Dimitag. Bonn. (10.11.59).

Der Dom. Paderborn. (21. Sep. 1958).

**Dr. L.** - In: Christlich-pädagogische Blätter. Wien. (1959) 1.

**E.L.-A.** - In: Dux. Utrecht. (Jan. 1959).

Die Freiheit. Mainz. (31.Okt. 1958).

Der große Entschluß. Wien. (Nov. 1959).

Katholische Kirchenzeitung. Hildesheim. (Okt. 1958).

Katholischer Anzeiger. Hildesheim. (27. Okt. 1958).

Katholischer Digest. Aschaffenburg. (Okt. 1958).

Katholisches Sonntagsblatt. Brixen. (28. 12. 1958).

Kirchenzeitung für das Bistum Aachen. Aachen. (14.12.1958).

Das kleine Volksblatt. Wien. (20.9.1959).

**Koller, Florentin P.** - In: Die Zeitschrift für Missionswissenschaft. (1959) 2.

Kultuurleve. Leuven. (1959) 4.

Der Lehrerbote. Calw. (1.Juni 1959) 11.

**Lescrauwaet, Jos M.S.C.** - In: Geestelijk Leven. Stein. 36 (Mai 1959).

**L.K.** - In: Missionsblätter. Urnach. (Nov. 1958).

**Löhner, Magnus P.** - In: Maria Einsiedeln. Einsiedeln. (Jan. 1959) 2.

**L.S.** - In: Der Bund. Bern. (16.1.1959).

Missionsgrüsse. Stockerau. (1958) 6.

Neue Ruhr Zeitung. Essen. (Okt. 1958).

Neue Wege. Wien. (Jan. 1959) 141.

**O.** - In: Neue Zürcher Nachrichten. Zürich. (9.Febr. 1959) 33.

Obernhauser Pastoralblatt. Obernhausen. (1960) 8/9.

Ostfriesen Zeitung. Aurich. (2.Okt. 1958).

**P.O.P.** - In: Sacerdos. Turnhout. (1958/59) 3.

Radio Tirol. Innsbruck. Sendung vom 17.3.1959.

**R.A.F.** - In: Die Bücherkommentare. Stuttgart. (15. Sep. 1958).

Rhein-Pfälzische Schulblätter. Speyer. (1.Nov. 1958).  
**Rzytka, Bernhard S.V.D.** - In: Die Zeit im Buch. Wien. (April 1959).  
 Schaffhauser Nachrichten. Schaffhausen. (8.11.1958).  
**Schollmeyer, Chrysologus OFM.** - In: Wissenschaft und Weisheit. M.-Gladbach. (1959) 3.  
 Schülerzeitung Molertalschule. Taubenberg. (Dezember 1958).  
 Sendbote der Hlg. Familie. Werthenstein. (1958) 11.  
 Der Sendbote des Herzens Jesu. Innsbruck. (1958) 11.  
 Stadt Gottes. Kaldenkirchen. (6.Juni 1959).  
**Sterr, Josef.** - In: Theologische praktische Quartalschrift. Linz. (1961) II.  
 St.Antoniusblatt. Meran. (Nov. 1958) 2.  
 St. Heinrichsblatt. Bamberg. (Sep. 1958).  
 St. Konradsblatt. Karlsruhe. (16. Nov. 1958).  
 Das Studio. Wien. (Nov. 1958) 3.  
 Tiroler Nachrichten. Innsbruck. (4.10.1958).  
 Trierische Landeszeitung. Trier. (12. Okt. 1958).  
 Unsere Kinder. Kinz/Donau. (Dez. 1958) 10.  
 Die Volksseele. Wien. (Nov./Dez. 1958).  
 Volkszeitung. Klagenfurt. (11.Okt. 1958) 233.  
 Westdeutsche Allgemeine. Essen. (4.3.1959).  
**Zangerle, Ignaz.** - In: Neue Volksbildung. Wien. (Febr. 1960).  
 Zürichsee-Zeitung. Stäfa. (8.11.1958)

**Steininger, Alexander:** Solov'ev, Vladimir Sergeevič. - In: Kleine Slavische Biographie. - Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1958, S. 660 - 661. (832 S.)

1960

**Goerd, Wilhelm:** „Fragen der Philosophie“. Ein Materialbeitrag zur Erforschung der Sowjetphilosophie im Spiegel der Zeitschrift „Voprosy filosofii“ 1947 - 1956. - Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1960. (= Wissenschaftliche Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Band 13.) (384 S.)  
 (Verweise auf die Artikel, in denen Solov'ev behandelt bzw. erwähnt wird)

1961

**Müller, Ludolf:** Das Bild des Übermenschen in der Philosophie Solovjevs. - In: Benz, Ernst (Hrsg.): Der Übermensch. Eine Diskussion. Mit Original-Beiträgen von Ernst Benz, Hans Mislin, Ludolf Müller, Adolf Portmann, Joseph B.Rhine, Eugen Sänger, Peter Scheibert, Hugo Spatz und Otto Wolff. - Zürich, Stuttgart: Rhein-Verlag 1961, S. 163 - 178. (474 S.)

**Steiner, Rudolf:** Wladimir Solowjoff, ein Vermittler zwischen West und Ost. - In: Steiner, R.: Der Goetheanum-Gedanke inmitten der Kulturkrise der Gegenwart. Gesammelte Aufsätze aus „Das Goetheanum“ 1921 - 1925. - Dornach: Verlag der Rudolf Steiner-Nachlassverwaltung 1961, S. 62 - 65. (= Steiner, R.: Gesamtausgabe. Schriften. Band 36). (379 S.)

1962

**Sedlmayr, Hans:** Die Revolution der modernen Kunst. - Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH 1955. (= Rowohlts deutsche Enzyklopädie, Bd.1.) (170 S.)  
 (Cf. 1962, 1985)  
 (Solov'ev: S. 60 f.) (Die Ästhetik Solov'evs und die Kunsttheorie des 20.Jahrhunderts).

1964

**Müller, Ludolf:** Solowjew. - In: Höfer, Josef., Rahner, Karl (Hrsg.): Lexikon für Theologie und Kirche. Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage. Neunter Band. - Freiburg: Herder 1964, S. 870. (1383 S.)

1966

**o.V.:** Besprechung. (Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew. Bd. VI. Philosophie, Theologie, Mystik. Hrsg. v. Wladimir Szykarski † und Ludolf Müller. - Freiburg i. Br.: Wewel 1966). - In: Moderne Literatur. Wien. (Juli 1966).

1969

**Brang, Peter:** Fortschrittsglauben in Rußland einst und jetzt. - In: Meyer, Rudolf W. (Hrsg.): Das Problem des Fortschrittes - heute. - Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1969, S. 29 - 53. (XX + 292 S.)  
(S. 38 - 40: Vladimir Solov'ev und der Fortschritt.)

1970

**I., A. de:** Rezension. (Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew. Band VI. - Freiburg i.Br.: Wewel 1966). - In: IRENIKON. Prieure Benedictin Chevetogne. Belgique. (1970) 2, p. 297.

**Wagener, Carl:** Das Geheimnis der Bosheit. Ein Beitrag zum christlichen Selbstverständnis. - Marburg an der Lahn: Oekumenischer Verlag Dr. R.F.Edel 1970. (= Oekumenische Texte und Studien 39). (82 S.)  
(Solov'ev: S. 49 f.)

1971

**Goerd, Wilhelm:** Nikolaus von Kues in Russland. - In: Haubst, Rudolf (Hrsg.): Nikolaus von Kues als Promotor der Ökumene. Akte des Symposiums in Bernkastel-Kues vom 22. bis 24. September 1970. - Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1971, S. 200 - 216. (= Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, 9.) (224 S.)  
(Solov'ev: S. 200, 202 - 215).

1973

**Buchele, Hans-Josef:** Solov'evs Offenbarungsverständnis. - Innsbruck: Univ., Hausarb. 1973. (47 Bl.) (Maschinenschrift).

**Muckermann, Friedrich:** Im Kampf zwischen zwei Epochen. Lebenserinnerungen. Bearbeitet und eingeleitet von Nikolaus Junk. - Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1973. (XVIII + 667 S.)  
(Solov'ev: S. 79, 181, 627).

1974

**Grasshoff, Helmut., Raab, Harald., Reissner, Eberhard., Wegner, Michael:** Russische Literatur im Überblick. - Frankfurt am Main: Röderberg-Verlag G.m.b.H. 1974. (500 S.)  
(Solov'ev: S. 245, 375, 423 f., 433, 437).

**Tschizewskij, Dmitrij:** Russische Geistesgeschichte. Zweite, erweiterte Auflage. - München: Fink 1974. (359 S.)

(Solov'ev: S. 246, 249, 250, 267, 271, 278).

1975

**Lilienfeld, Fairy von:** „Ost“ und „West“ als Kategorien im ökumenischen Sprachgebrauch in Bezug auf ihre Behandlung in der russischen Geschichtsphilosophie des 19. und 20. Jahrhunderts. - In: Blane, A. (ed.): *Russia and Orthodoxy. Essays in Honor of Georges Florovsky. Vol. 2: The Religious World of Russian Culture.* - Paris, The Hague: Mouton 1975, S. 315 - 348. (= Slavistic Printings and Reprintings 260/2). (359 S.)  
(Solov'ev: S. 319, 337, 339).

1976

**Lettenbauer, Wilhelm:** Das Wortspiel bei Wladimir Solowjew. - In: *Die Welt der Slaven. Vierteljahrheft für Slavistik.* 21 (1976), S. 160 - 176.

**Müller, Ludolf:** Germanija interesuetsja Solov'evym. - In: *Logos* (1976) 1 - 4, S. 85 - 88.

1977

**Solowjew, Wladimir:** Deutsche Gesamtausgabe. Ergänzungsband: Solowjews Leben in Briefen und Gedichten. Hrsg. von Ludolf Müller und Irmgard Wille. - München:ewel 1977. (368 S.)  
(Erwähnt in der Bibliographie von L.Wenzler, S. 455).

Rezensionen:

**Boeckh, Jürgen:** Solowjew im Gespräch. - In: *Quatember.* (1978) 10, S. 245 - 247. (Eine Besprechung des Ergänzungsbandes der DGA und der „Kurzen Erzählung vom Antichrist“, übers. und erl. v. Ludolf Müller, 3. Aufl. - München 1977).

**Röder, Siegfried.** - In: *Russland und wir.* Bad Homburg. XVII (XXI) (Sep. 1980) III (3. Vj.), S. 13.

**Solowjew, Wladimir:** Kurze Erzählung vom Antichrist. Übers. und erl. v. Ludolf Müller. 3. Aufl. - München:ewel 1977. (89 S.)

**Benz, Ernst:** Wie frei ist die Theologie heute? - In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte.* Band XXIX. (1977) 1, S. 1 - 6.  
(Solov'ev: S. 5f.)

**Fleischhauer, Ingeborg:** Philosophische Aufklärung in Russland. Rationaler Impuls und mystischer Umbruch: N.N.Strachov. - Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum 1977. (= *Orientalia Christiana Analecta*, Nr. 203). ( 270 S.).  
(Solov'ev: S. 36, 43, 47, 48, 74, 81, 83, 94, 169, 180 f., 190, 199, 207, 210, 244).

**Schultze, Bernhard SJ:** Rezension. (Deutsche Gesamtausgabe der Werke Solowjews: Vierter Band (1972), Fünfter Band (1976)). - In: *Orientalia Christiana Periodica.* 43 (1977), S. 270 - 272.

1978

**Solowjew, Wladimir:** Deutsche Gesamtausgabe der Werke. <...> Erster Band, hrsg. von Wilhelm Lettenbauer: Kritik der abstrakten Prinzipien. Vorlesungen über das Gottmenschentum. - München:ewel 1978. (775 S.) (Erwähnt in der Bibliographie von L.Wenzler, S. 456).

Rezension:

**Dietzsch, St.** - In: *Referateblatt Philosophie.* Reihe C. Berlin. 16 (1980) 1, Bl. 85 (204).

**Filosofskie Tečenija Russkoj Poezii.** Izbrannye stichotvorenija i kritičeskie stat'i S.A.Andreevskogo, D.S.Merežkovskogo, B.V.Nikol'skogo, P.P.Percova i Vl.S.Solov'eva. - Hildesheim, New York: Georg Olms Verlag 1978. (Nachdruck der Ausgabe Petersburg 1896). (394 S.)  
(S. 179 - 196: F.I.Tjutčev. Charakteristika Vlad.S.Solov'eva).

**Hansen-Löve, Aage A.:** Der russische Formalismus. Methodologische Rekonstruktion seiner Entwicklung aus dem Prinzip der Verfremdung. - Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften 1978. (= Sitzungsberichte, 336. Veröffentlichungen der Kommission für Literaturwissenschaft, Bd. 5). (636 S.)  
(Solov'ev: S. 57).

**Holthusen, Johannes:** Russische Literatur im 20. Jahrhundert. - Tübingen: A.Francke Verlag GmbH 1978. (2., unveränderte Auflage 1992). (330 S.)  
(Solov'ev: S. 18, 29, 32f., 43f., 49).

**Potthoff, Wilfried:** Russische Rom-Dichtung im 19.Jahrhundert. - In: Harder, Hans-Bernd., Rothe, Hans (Hrsg.): Studien zu Literatur und Aufklärung in Osteuropa. Aus Anlaß des VIII. Internationalen Slavistenkongresses in Zagreb. - Giessen: Wilhelm Schmitz Verlag 1978, S. 357 - 413. (= Bausteine zur Geschichte und Literatur bei den Slawen; 13). (VIII + 443 S.)  
(Solov'ev: S. 403 - 404.)

**Szykarski, Wladimir:** Die Bedeutung der Deutschen Gesamtausgabe Solowjews. - In: Ostkirchliche Studien (1978) 6, S. 1 - 14. (Nachdruck von 1957).

**Wenzler, Ludwig:** Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev. - Freiburg i. Br., München: Alber 1978. (= Symposium; 59). (463 S.) (Zugl.: Augsburg, Univ., Kath.-Theol. Fachbereich, Diss., 1977.) (Neue Solov'ev-Bibliographie - S. 393 - 463).

Rezensionen:

**Deppermann, M.:** Vom Nutzen der Philosophie für die Slavistik. Bemerkungen zu L.Wenzler: „Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev“ (1978). - In: Zeitschrift für Slavische Philologie. 47 (1987) 2, S. 414 - 421.

**Gulyga, A., Kormin, N.** - In: Voprosy filosofii (1981) 4, S. 146 - 148.

**Homann, U.** - In: Philosophischer Literaturanzeiger. 33 (1980), S. 181 - 183.

**Perego, A.** - In: Divus Thomas. 83 (1980) S. 100 - 102.

**Rupp, J.** - In: Erasmus. 31 (1979), S. 584 - 587.

**Scharpe, J.** - In: Ephemerides theologicae Lovanienses. 55 (1979), S. 417 - 421.

1979

**Gut, Bernardo J.:** Inhaltliches Denken und formale Systeme. Der platonische Standpunkt in Logik, Mathematik und Erkenntnistheorie. - Oberwil b.Zug: Verlag Rolf Kugler 1979. (247 S.)  
(Solov'ev: S. 149, 157 - 163, 167 - 170, 233 - 235).

**Russische Gedichte** über Gott und Welt, Leben und Tod, Liebe und Dichtertum. Ins Deutsche übertragen von Ludolf Müller. - München: Fink 1979. (= Forum Slavicum, Bd. 51). (160 S.)  
(Solov'ev: S. 85 - 89).

Rezension:

**Boeckh, Jürgen.** - In: Quatember. 44 (1980) 3, S. 184 - 186.

(Solov'ev: S. 184).

**Schubart, Walter:** Europa und die Seele des Ostens. - Pfullingen: Verlag Günther Neske 1979. (Erste Auflage: 1951). (XII + 361 S.)  
(Solov'ev: S. 34, 36, 58, 74, 75, 83, 87 f., 114, 121, 126, 152, 198 f., 207, 223, 312, 351).



1980

**Solowjew, Wladimir:** Deutsche Gesamtausgabe der Werke. Hrsg. v. Wladimir Szykarski †, Wilhelm Lettenbauer, Ludolf Müller, unter Mitwirkung von Nikolai Lossky †, Wsewolod Setschkareff, Johannes Strauch und Erwin Wedel. Achter Band, hrsg. v. Ludolf Müller: Sonntags- und Osterbriefe. Drei Gespräche über Krieg, Fortschritt und das Ende der Weltgeschichte mit Einschluss einer kurzen Erzählung vom Antichrist. Kleine Schriften der letzten Jahre. - München: Wewel 1980. (664 S.)  
Rezensionen bzw. kurze Besprechungen in:

**Kaltenbrunner, Gerd-Klaus:** Glut unter der Asche. Zum Abschluß der deutschen Gesamtausgabe von Wladimir Solowjew. - In: Rheinischer Merkur/ Christ und Welt Nr. 40. (2.Okt. 1981).  
Rheinische Post. Nr. 284. (6. Dez. 1980).

**Slenczka, Reinhard:** (Achter Band und Ergänzungsband: Solowjew, Wladimir: Deutsche Gesamtausgabe. Ergänzungsband: Solowjews Leben in Briefen und Gedichten. Hrsg. von Ludolf Müller und Irmgard Wille. - München: Wewel 1977. (368 S.) (Erwähnt in der Bibliographie von L.Wenzler, S. 455)). - In: Ökumenische Rundschau (1981) 3, S. 360 - 362.

**Kasack, Wolfgang:** Russische Gegenwartsliteratur in Übersetzungen des Jahres 1979. - In: Osteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens. 30 (1980) 12, S. 1322 - 1343.  
(Solov'ev: S. 1322 - 1323).

**Müller, Ludolf:** Die deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew, erschienen im Erich-Wewel-Verlag, München, 1953 - 1980. - In: G.J. Manz AG 1830 - 1930. Festschrift zum 150-jährigen Bestehen. - Herausgegeben von G.J. Manz Aktiengesellschaft, München-Dillingen /Do, Verfasser: Wilhelm Eggerer. - München-Dillingen a.d. Donau: MANZ AG 1980, S. 93 - 95. (111 S.)

**Przyszmont, Jan:** Russische Religionsphilosophie: zu einigen neuen Untersuchungen. - In: Ostkirchliche Studien. 29 (1980), S. 306 - 310.

1981

**Solowjew, Wladimir:** Kurze Erzählung vom Antichrist. Übers. und erl. von Ludolf Müller. 4., verb. und erw. Aufl. - München: Wewel 1981. (123 S.)

**Solov'ev, Vladimir:** Ob obščestvennom ideale Dostoevskogo. - In: Posev. Frankfurt/M. XXXVII. (1981) 6, S. 46 - 51.

**Gulyga, Arsenij:** Trudit'sja i sotrudničat'. Rasskaz o dvuch poezdkach v FRG. - In: Naš sovremennik (1981) 4, S. 178 - 191.  
(Solov'ev: S. 188 f.) (Über die Beschäftigung Ludolf Müllers mit Solov'ev).

**Kaltenbrunner, Gerd-Klaus:** Der Feuergeist russischen Denkens. Wladimir Solowjew - ein tiefsinniger Grübler und Visionär. - In: Neue Zeitung am Wochenende. Nr.61 (14. März 1981).

**Kaltenbrunner, Gerd-Klaus:** Wladimir Sergeewitsch Solowjew. - In: Criticon. 65 (Mai/Juni 1981), S. 108 - 111.  
(Ausgewählte Bibliographie).

**Russische Lyrik.** Gedichte aus drei Jahrhunderten. Ausgewählt und eingeleitet von Efim Etkind. - München, Zürich: Piper 1981. (575 S.)  
(Solov'ev: S. 195 - 196) (Gedichte in der Übersetzung von Ludolf Müller)

1982

**Averincev, Sergej:** Eine römische Sophia-Inschrift aus dem 12. Jahrhundert. (Ins Deutsche übersetzt von Anne Hartmann). - In: Hauptmann, Peter (Hrsg.): Unser ganzes Leben Christus unserm Gott überantworten. Studien zur ostkirchlichen Spiritualität. Fairy von Lilienfeld zum 65. Geburtstag. - Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982, S. 240 - 244. (= Kirche im Osten, Monographienreihe, Band 17). (501 S.)  
(Solov'ev: S. 240).

**Beermann, Rene:** Die Suche nach dem Menschen im Menschen. Neuere sowjetrussische Gedanken zu Kierkegaard und Dostojewskij. - In: Osteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens. 32 (1982) 8, S. 651 - 659.  
(Solov'ev: S. 657, 659).

**Kaltenbrunner, Gerd-Klaus:** Mystiker, Ketzler, Philosoph und Prophet. Wladimir Solowjews Werke in einer deutschen Gesamtausgabe. - In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 93. (22.4.1982).

**Kaltenbrunner, Gerd-Klaus:** Wladimir Solowjews Wiederkehr. Zum Abschluß der deutschen Gesamtausgabe. - In: Die Presse. Wien. (12./13. Juni 1982).

**Kaltenbrunner, Gerd-Klaus:** Wladimir Solowjews Wiederkehr. - In: Stimmen der Zeit. 200 (Juni 1982) 6, S. 424 - 427.

Dasselbe in: Deutsche Studien. Vierteljahreshefte. 74 (1982), S. 212 - 217.; Reformatio. 31. (Febr. 1982) 2, S. 110 - 116.

(Besprechung der Deutschen Gesamtausgabe der Werke Solowjews).

**Kunert, Ilse., Wörn, Dietrich:** Liebe zur russischen Kultur. Prof. Ludolf Müller wurde zum Semesterende emeritiert. - In: Schwäbisches Tagblatt. (15. Juli 1982).  
(U.a. über die Beschäftigung Müllers mit Solov'ev).

**Müller, Ludolf:** Dostojewskij. Sein Leben - sein Werk - sein Vermächtnis. - München:ewel 1982. (= Quellen und Studien zur russischen Geistesgeschichte, Band 2.). (128 S.)  
(Solov'ev (Ssolowjow): S. 50, 56, 90, 92, 108, 114, 118).

1983

**Berdjaev, Nikolaj:** Die russische Idee. Grundprobleme des russischen Denkens im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Eingeleitet und übersetzt von Dietrich Kegler. - St. Augustin: Verlag Hans Richarz 1983. (= Texte zur Philosophie, Band 5). (252 S.)  
(Solov'ev: S. 161 - 171. Außerdem zahlreiche Erwähnungen).

**Borowsky, Kay., Müller, Ludolf (Hrsg.):** Russische Lyrik. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. - Stuttgart: Reclam 1983. (Russisch - Deutsch). (731 S.)  
(Solov'ev: S. 226 - 229).  
(1991: Durchgesehene Ausgabe; 1998: 5., erweiterte Ausgabe. Solov'ev: S. 232 - 235).

**Cheure, Elisabeth:** Bemerkungen Vladimir Solov'evs zur phantastischen Literatur. - In: Anzeiger für Slavische Philologie. Graz. 14 (1983), S. 109 - 116.

**Hagemeister, Michael:** Rezension. (Koehler, Ludmila: N.F.Fedorov: The Philosophy of Action. Pittsburgh 1979). - In: Zeitschrift für Slavische Philologie. Band XLIII. (1983), S. 203 - 210.  
(Solov'ev: S. 206). (Fedorov und Solov'ev).

**Kaltenbrunner, Gerd-Klaus:** Die Gegenwart Wladimir Solowjows. Über Werk und Leben des russischen Philosophen. - In: Kontinent. Ost-West-Forum. Jahrgang 9. (1983) 3, S. 48 - 54.

**Pollach, Rudolf:** Vers- und Reimtechnik in den Gedichten V.S.Solov'evs. - Tübingen 1983. (= Universität Tübingen. Slavisches Seminar: Skripten des Slavischen Seminars der Universität Tübingen; 23.). (245 S.)

**Waage, Peter Normann:** Rußlands Denker und Dichter Wladimir Solowjew - Vorbote einer neuen Geistigkeit. - In: Kaspar Hauser (1983) 3, S. 75 - 83. (Aus dem Norwegischen übersetzt von Taja Gut).

1984

**Solowjew, Wladimir:** Kurze Erzählung vom Antichrist. Übersetzt und erläutert von Ludolf Müller. 5., verb. und erw. Aufl. - München: Erich Wewel Verlag 1984. (123 S.)

**Deppermann, Maria:** Rußland um 1900: Reichtum und Krise einer Epoche im Umbruch. - In: Musik-Konzepte. Die Reihe über Komponisten. Herausgegeben von Heinz-Klaus Metzger und Rainer Riehn. (Juli 1984) 37/38 (Alexandr Skrjabin und die Skrjabinisten II), S. 61 - 106. (Solov'ev: S. 81 - 85).

**Goerd, Wilhelm:** Russische Philosophie. Grundlagen. - Freiburg/München: Verlag Karl Alber 1984. (2., unveränderte Auflage: 1995). (768 S.) (Solov'ev: S. 471 - 516).

**Günther, Hans:** Der Moskauer Maler Eduard Štejnberg und das Problem der „inoffiziellen“ Kunst. - In: Osteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens. 34 (1984) 10, S. 790 - 795. (Solov'ev: S. 794).

**Hagemeister, Michael:** Rezension. (Young, George M.: Nikolai Fedorov: An Introduction. - Belmont 1979). - In: Zeitschrift für Slavische Philologie. Band XLIV. (1984), S. 440 - 449. (Solov'ev: S. 444). (Solov'ev und Fedorov).

**Kasack, Wolfgang:** Russische Gegenwartsliteratur in Übersetzungen des Jahres 1983. - In: Osteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens. 34 (1984) 11/12, S. 878 - 899. (Solov'ev: S. 894).

**Laughlin, Sigrid Mc:** Schopenhauer in Rußland. Zur literarischen Rezeption bei Turgenev. - Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1984. (= Opera Slavica. Neue Folge, Band 3). (VII + 209 S.) (Solov'ev: S. 3, 23, 24, 25, 26 - 28, 33, 40, 161, 170, 173, 175, 176, 186, 188).

**Levickij, Sergej:** Russisches Denken. Gestalten und Strömungen. Bd. 1. Von den Anfängen bis zu Vladimir Solov'ev. (Hrsg. und übersetzt von D.Kegler). - Frankfurt a.M., Bern 1984. (= Europäische Hochschulschriften: Reihe 20, Philosophie; Bd. 142). (234 S.)

**Levickij, Sergej:** Russisches Denken. Gestalten und Strömungen. Bd. 2. Die russische Philosophie nach Vladimir Solov'ev. (Hrsg. und übersetzt von D.Kegler). - Frankfurt a.M., Bern 1984. (= Europäische Hochschulschriften: Reihe 20, Philosophie; Bd. 143). (269 S.)

**Lilienfeld, Fairy von:** Sophia - die Weisheit Gottes. Über die Visionen des Wladimir Solowjew als Grundlage seiner „Sophiologie“. - In: Una Sancta. 39 (1984), S. 113 - 129.

**Mosmann, Heinz:** Wladimir Solowjoff und „die werdende Vernunft der Wahrheit“: Keime zu einer Philosophie des Geistselbst. - Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben 1984. (= Studien und Versuche; 23) (119 S.)

Rezensionen:

**Goerdt, Wilhelm.** - In: Theologische Revue. Münster. 82 (1986) 3, S. 239 - 241.

**Köpcke-Duttler, Arnold.** - In: Ostkirchliche Studien. Würzburg. 36 (1987) 1, S. 56 - 58.

**Lerch, Erhard.** - In: Quatember. Vierteljahresschrift für Erneuerung und Einheit der Kirche. Hannover. 49 (1985) 4, S. 248.

**Madey, Johannes.** - In: Theologie und Glaube. Paderborn. 75 (1985) 1, S. 108.

**Müller, Ludolf:** Wladimir Ssolowjow. - In: Mayr, Hans u.a. (Hrsg.): Glaubenszeugen der Einen Kirche. Siebenundfünfzig Lebensbilder für die Wochen des Kirchenjahres. - Kassel: Johannes Stauda Verlag 1984. (= Kirche zwischen Planen und Hoffen. Eine Schriftenreihe, herausgegeben von der Evangelischen Michaelsbruderschaft. Neue Folge. Band 30), S. 18 - 19. (129 S.)

**Oslic, Josip:** Philosophische Grundlegung der Ethik bei Wladimir Solowjew (Diss. Abstr.; Innsbruck). - In: Zeitschrift für Katholische Theologie 106 (1984) 4, S. 503. (Kurze Darstellung einer 1983 der Philosophischen Fakultät der Universität Innsbruck vorgelegten Dissertation. Als Buch in Zagreb erschienen: Oslic, Josip: Utemeljenje etike kod Vladdimira Solovjeva. - Zagreb: Hrvatsko Filozofsko Društvo 1994. (160 S.)).

**Pongs, Hermann:** Solovjov. - In: Pongs, Hermann: Lexikon der Weltliteratur. Handwörterbuch der Literatur von A - Z. - Wiesbaden: Englisch 1984, S. 853. (993 S.)

**Seide, Gernot:** Religiöse Renaissance in der Sowjetunion - Mythos oder Wirklichkeit? - In: Osteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens. 34 (1984) 11/12, S. 910 - 920. (Solov'ev: S. 911).

**Stammler, Heinrich A.:** Vasilij Vasil'evič Rozanov als Philosoph. - Giessen: Wilhelm Schmitz Verlag 1984. (= Vorträge und Abhandlungen zur Slavistik, Band 5). (90 S.) (Solov'ev: S. 11, 15, 22, 32).

**Wedel, Erwin:** Wilhelm Lettenbauer zum Gedenken. - In: Die Welt der Slaven. XXIX (1984) 2, S. 422 - 425. (Solov'ev: S. 424). (Über die Beschäftigung Lettenbauers mit dem Werk Solov'evs).

1985

**Solov'ev, Vladimir:** Der Sinn der Liebe. Übers. von Elke Kirsten in Zusammenarbeit mit Ludolf Müller. Mit e. Einl. von Ludwig Wenzler und e. Nachw. von Arsenij Gulyga. - Hamburg: Meiner 1985. (= Philosophische Bibliothek; Bd. 373). (L + 109 S.) (Bibliogr. u. Literaturverz. S. XLV - XLVIII).

Daraus:

**Wenzler, L.:** Leidenschaft, die Glaube wird. Vladimir Solov'evs Philosophie der Liebe. S. VII - XXXVIII.

**Gulyga, A.:** Die ewige Sonne der Liebe. S. 87 - 104.

Annotationen in:

Forum philosophicum. Neue Bücher Felix Meiner Verlag. Hamburg. (1985) 2, S. 8.

Frühjahr 1984. Neuerscheinungen Philosophie. Felix Meiner Verlag. Hamburg. S. 9.

Frühjahr 1985. Neuerscheinungen Philosophie. Felix Meiner Verlag. Hamburg. S. 6.

**Beiträge zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe.** Veröffentlichungen aus dem Archiv der Rudolf Steiner-Nachlassverwaltung, Dornach. Andrej Belyj und Rudolf Steiner. Briefe und Dokumente. - Michaeli 1985. (80 S.)

(Zahlreiche Erwähnungen Solov'evs).

**Dostojevskij, Fjodor M.:** Der Grossinquisitor. Übersetzt von Marliese Ackermann. Herausgegeben und erläutert von Ludolf Müller. - München: Erich Wewel 1985. (= Quellen und Studien zur russischen Geistesgeschichte, Band 4). (126 S.)

(Zahlreiche Erwähnungen Solov'evs in den „Anmerkungen“ von Ludolf Müller).

Rezension:

**Schultze, Bernard SJ.** - In: *Orientalia Christiana Periodica*. 52 (1986) 1, S. 242 - 243.

(Solov'ev: S. 243).

**George, Martin:** Das Erbe der mystischen Theologie der griechischen Kirchenväter im Werk Vladimir Solov'evs. - In: Macha, Karel (Hrsg.): Geist und Erkenntnis. Zu spirituellen Grundlagen Europas. Festschrift zum 65. Geburtstag von Prof. Th.Dr. Tomaš Špidlik SJ. Mit Beiträgen von Antonio Quacquarelli, Guido-Innocenzo Gargano, Basile Psephtogas, Fairy von Lilienfeld, Martin George, Piet Schoonenberg, Louis Moolaveetil, Karel Vrana, Walerian Slomka, Gustav Wetter, Antonin Měšťan, Roland Pietsch, Heinz Kimmerle, Francesco Michalčík. - München: Minerva Publikation 1985. (= *Integrale Anthropologie*, 5), S. 149 - 173. (II + 350 S.)

**Müller, Ludolf:** Wege zum Studium der russischen Literatur. - München: Erich Wewel Verlag 1985. (= Quellen und Studien zur russischen Geistesgeschichte. Herausgeber: Ludolf Müller, Band 5). (135 S.) (Solov'ev - S. 5, 13, 39, 42 - 44, 48, 51, 86, 99).

**Paramonov, Boris:** Slavjanofil'stvo. - In: *Grani*. Frankfurt/M. XL (1985) 135, S. 190 - 259.

(Zahlreiche Erwähnungen Solov'evs).

**Pöllinger, Sigrid:** Die Ethik Wladimir Solowjews. - Wien: Universitätszentrum für Friedensforschung 1985. (= *Wiener Blätter für Friedensforschung / Sondernummer; 9.*) (175 S.)

1986

**Solowjew, Wladimir:** Kurze Erzählung vom Antichrist. Übers. und erl. von Ludolf Müller. - 6., verb. und erw. Aufl. - München: Wewel 1986. (= Quellen und Studien zur russischen Geistesgeschichte; 1). (123 S.)

**Düwel, Wolf., Umlauf, Wolfram:** Symbolismus. - In: Düwel, Wolf (Hrsg.): *Geschichte der russischen Literatur von den Anfängen bis 1917. Band 2.: Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis 1917.* - Berlin, Weimar: Aufbau-Verlag 1986, S. 464 - 490. (716 S.)

(Solov'ev: S. 480 f.)

**Gleixner, Hans:** Die ethische und religiöse Sozialismuskritik des Vladimir Solov'ev: Texte und Interpretationen. - Sankt Ottilien: EOS - Verlag 1986. (= Dissertationen: Theologische Reihe; Bd. 17). (X + 436 S.) (Zugl.: Passau, Univ., Habil. - Schr. 1985).

Rezension:

**Beer, Rainer.** - In: *Theologische Revue. Münster*. 84 (1988) 3, S. 236 - 240.

**Gourvith, Eugenia:** Wladimir Solowjow: der Mensch. (Deutsche Übersetzung A.Gourvitch, J.W.Ernst). - Muttentz / Schweiz: Verlag für Art und Kunst 1985. (VIII + 143 S.). Ill. (Russ. Titel: Vladimir Solov'ev ČELOVEK).

**Lauth, Reinhard:** Dostojewski und sein Jahrhundert. - Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann 1986. (= Aachener Abhandlungen zur Philosophie, Band 10). (XXII + 159 S.).  
(Solov'ev: S. 7, 26, 44, 52 ff, 74 - 76).

**Redlich, Roman:** Rossija, Evropa i real'nyj socializm. K stoletiju končiny N.Ja.Danilevskogo i vychoda v svet knigi K.N.Leont'eva „Vostok, Rossija i slavjanstvo“. - In: Grani. Frankfurt/M. XLI (1986) 139, S. 265 - 289.  
(Solov'ev: S. 269).

**Schmidt, Evelies:** Ägypten und ägyptische Mythologie - Bilder der Transition im Werk Andrej Belyjs. - München: Otto Sagner 1986. (= Slavistische Beiträge, Band 195). (439 S.) (Zugl. Diss. angenommen von der philos. Fak-t der Ludwig-Maximilian-Universität München, 1986).  
(S. 85 - 94: V.S.Solov'ev).

**Totok, Wilhelm:** Handbuch der Geschichte der Philosophie. Band V. Bibliographie 18. und 19. Jahrhundert. Unter Mitarbeit von Horst-Dieter Finke, Hans-Henner Hackstein, Helmut Schröer und Ingrid Dietsch. - Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1986. (XXXVIII + 760 S.)  
(Vladimir Solovjev: S. 648 - 651). (Eine Auswahlbibliographie).

1987

**Bryner, Erich:** Das „Leben Jesu“ Ernest Renans und seine Bedeutung für die russische Theologie- und Geistesgeschichte. - In: Zeitschrift für Slavische Philologie. Band XLVII. (1987), S. 6 - 38.  
(Solov'ev: S. 18).

**Dieckmann, Eberhard:** Polemik um einen Klassiker. Lew Tolstoi im Urteil seiner russischen Zeitgenossen 1855 - 1910. - Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag 1987. (= Dokumentation, Essayistik, Literaturwissenschaft). (335 S.)  
(Solov'ev: S. 127, 167 - 170, 174, 223, 225 f., 324).

**Hansen-Löve, Aage A.:** Zur Mythopoetik des russischen Symbolismus. - In: Schmid, Wolf (Hrsg.): Mythos in der slawischen Moderne. - Wien: Gesellschaft zur Förderung slawistischer Studien 1987, S. 61 - 104. (= Wiener Slawistischer Almanach, Sonderband 20). (421 S.)  
(Solov'ev: S. 63, 81, 92).

**Müller, Ludolf:** Materialien zu einem russisch-deutschen Wörterbuch der philosophischen Terminologie Vladimir Solov'evs: zusammengestellt vor allem aufgrund der „Rechtfertigung des Guten“. - Tübingen 1987. (= Slavisches Seminar: Skripten des Slavischen Seminars der Universität Tübingen; 27). (93 S.)

1988

**Solowjoff, Wladimir:** Die Erzählung vom Antichrist. - Rendsburg: Lohengrin-Verlag 1988. (63 S.)

**Solowjoff, Wladimir:** Rußlands geistige Bestimmung und Mickiewicz: eine Rede. - (Nachdr. der Ausgabe 1922). - Rendsburg: Lohengrin-Verl. 1988. (60 S.)

**Solowjow, Wladimir:** Über den Verfall der mittelalterlichen Weltanschauung. - In: Individualität. Europäische Vierteljahresschrift. Jahrgang 7 (Juni 1988) 18, S. 5 - 14. (Aus dem Russischen von Elke Kirsten).

**Adler, Gerhard:** Die erste Gabe, die vornehmste und kostbare Gabe der russischen Christenheit. - In: Börsenblatt für den deutschen Buchhandel, 23. (22. März 1988), S. 1043 - 1048.

(U.a. über die Bedeutung der DGA Solov'evs).

**Ammer, Vera:** Gottmenschentum und Menschgottum. Zur Auseinandersetzung von Christentum und Atheismus im russischen Denken. - München: Verlag Otto Sagner 1988. (= Slavistische Beiträge, Band 228). (X + 245 S.). (Zugl. Diss. Vorgelegt der Philos. Fak-t der Universität zu Münster (Westf). 1988). (S. 158 - 180: V.S.Solov'ev).

**Fedjuschin, Victor B.:** Russlands Sehnsucht nach Spiritualität. Theosophie, Anthroposophie, Rudolf Steiner und die Russen. Eine geistige Wanderschaft. - Schaffhausen: Novalis Verlag 1988. (338 S.) (Solov'ev: S. 23 - 26).

**Freeman, Judi., Tuchman, Maurice. Unter Mitarbeit von Carel Blotkamp u.a. (Hrsg.):** Das Geistige in der Kunst: abstrakte Malerei 1890 - 1985. (Übers. aus dem Amerikan. durch e. Arbeitsgruppe am Kunsthist. Seminar der Univ. Stuttgart: Michael Ladwein u.a.). - Stuttgart: Urachhaus 1988. (429 S.) (Original: The spiritual in art. 1986).

Daraus:

**Bowlt, John E.:** Esoterische Kultur und russische Gesellschaft. S. 165 - 184. (Solov'ev: S. 168).

**Kasinec, Edward., Kerdimun, Boris:** Okkulte Literatur in Rußland. S. 361 - 366. (Solov'ev: S. 363)

**Fuchs, Ina:** „Homo apostata“. Die Entfremdung des Menschen. Philosophische Analysen zur Gesamtmetaphysik F.M.Dostojewskijs. - München: Otto Sagner 1988. (= Slavistische Beiträge, Band 222). (802 S.) (Zugl. Philos. Diss., München 1987). (Solov'ev: S. 266).

**George, Martin:** Mystische und religiöse Erfahrung im Denken Vladimir Solov'evs. - Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. (= Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie; 54). (384 S.) (Teilw. zugl.: Erlangen-Nürnberg, Univ., Diss., 1983).

Rezensionen:

**Gleixner, Hans.** - In: Ostkirchliche Studien. 37 (1988) 4, S. 342 - 343.

**Müller, Eberhard.** - In: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. 38 (1990) 4, S. 587 - 589.

**Onasch, Konrad.** - In: Theologische Literaturzeitung. 115 (1990) Nr.8, S. 622 - 624.

**Pyman, Avril.** - In: Slavonic and East European Review. 67 (1989) 2, P. 273 - 274.

**Spidlik, T. SJ.** - In: Orientalia Christiana Periodica. 54 (1988) 2, P. 492 - 493.

**Kasack, Wolfgang:** Russische Gegenwartsliteratur in Übersetzungen des Jahres 1987. - In: Osteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens. 38 (1989) 12, S. 1107 - 1132. (Solov'ev: S. 1119).

**Koslowski, Peter (Hrsg.):** Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie. - Zürich, München: Artemis Verlag 1988. (408 S.)

Daraus:

**Wenzler, Ludwig:** Mystik und Gnosis bei Wladimir Sergeewitsch Solowjew. S. 296 - 314.

**Groys, Boris:** Elemente des Gnostizismus im Dialektischen Materialismus (sowjetischen Marxismus). S. 352 - 367.

(Solov'ev: S. 362 - 364, 367).

**Meyendorff, John:** Visionen von der Kirche. Russisches theologisches Denken in der neueren Zeit. - In: Ökumenische Rundschau 37. (Apr.1988), S. 154 - 163. (S. 159 - 161: „Sophiologie“ - W.S.Solowjew und seine Nachfolger).

**Müller, Ludolf:** Die Begegnung und Auseinandersetzung von östlichem und westlichem Christentum im Leben und Werk Dostojewskijs, Tolstojs und Solov'evs. - In: Felmy, Karl Christian., Kreschmar, Georg., Lilienfeld, Fairy von., Roepke, Klaus-Jürgen (Hrsg.), Heller, Wolfgang (Redaktor): Tausend Jahre Christentum in Rußland: zum Millennium der Taufe der Kiever Rus'. - Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988, S. 201 - 214. (1107 S.)

**Müller, Ludolf:** Russische Eschatologie. - In: Zeitwende. Wissenschaft, Spiritualität, Literatur. Jahrgang 59. (1988) Oktober, S. 207 - 227.  
(Solov'ev - S. 211 - 223)

**Müller, Ludolf:** Solowjow. - In: Drehsen, Volker u.a. (Hrsg.): Wörterbuch des Christentums. - Düsseldorf: Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh und Benziger Verlag 1988, S.1156 - 1157. (1439 S.)

**Przebinda, Grzegorz:** L'accueil fait a la pensee de Vladimir Solov'ev en Allemagne et dans les pays germanophones 1889 - 1953. - In: Cahiers du Monde russe et sovietique. XXIX (juillet - decembre 1988) 3 - 4, S. 427 - 446.

**Silnizki, Michael:** Aktuelle Emanzipationsversuche der sowjetischen Philosophie. II. VI.Solov'ev und die Gegenwart. - In: Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien. Köln. (1988) 39, S. 1 - 37.

**Solowjow.** - In: Habicht, Werner., Lange, Wolf-Dieter (Hrsg.): Der Literatur Brockhaus. Dritter Band. - Mannheim: Brockhaus 1988, S. 402. (728 S.)

**Waage, Peter Normann:** Der unsichtbare Kontinent: Wladimir Solowjow, der Denker Europas. (Aus dem Norweg. übers. von Taja Gut). - Stuttgart: Verl. Freies Geistesleben 1988. (340 S.). Ill.

**Wanner, Adrian:** „Panmongolismus“. Eine russische Endzeitvision. - In: Neue Zürcher Zeitung. (19.8.1988).  
(Solov'ev).

1989

**Austeba, Franz:** Lexikon der Philosophie. 6., völlig Neubearb. Aufl. - Wien: Hollinek 1989. (X + 409 S.)  
(Solowjew: S. 342).

**Betsch, Michael:** Tausend Jahre Christentum in Rußland. Ansichten eines sowjetischen Wissenschaftlers. - In: Osteuropa-Archiv, April 1989, S. A. 160 - A. 167. (Die gekürzte Übersetzung und Zusammenfassung eines Interviews vom Akademik D.Lichačev, aus: Ogonek (März 1988) 10, S. 9 - 12.)  
(Solov'ev: S. A. 163).

**Eyckmans, Karinne:** Osteuropaforschung in Belgien. - In: Osteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens. 39 (1989) 1, S. 68 - 73.  
(Solov'ev: S. 73).

**Geyer, Dietrich:** Den toten Gott im Herzen tragen. Das Wiederaufleben der idealistischen russischen Philosophie. - In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 24.05.1989.

**Goerdts, Wilhelm:** Russische Philosophie. Texte. - Freiburg, München: Verlag Karl Alber 1989. (836 S.)  
(Zahlreiche Erwähnungen Solov'evs. Die Auszüge aus seinen Werken fehlen allerdings.)



**Goerd, Wilhelm:** Russische und sowjetische Philosophie. - In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 7. - Basel 1989, Sp. 775 - 786.

**Gulyga, Arsenij:** Schelling: Leben und Werk. Aus dem Russ. übertr. von Elke Kirsten. - Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1989. (408 S.) (Russische Originalausgabe unter dem Titel „Schelling“. - Moskva: Molodaja gvardija 1982).  
(Solov'ev: S. 250f.)

**Hagemeister, Michael:** Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung. - München: Otto Sagner 1989. (= Osteuropastudien der Hochschulen des Landes Hessen. Reihe II. Marburger Abhandlungen zur Geschichte und Kultur Osteuropas, Band 28.). (V + 550 S.)  
(Zahlreiche Erwähnungen Solov'evs).

**Hansen-Löve, Aage A.:** Der russische Symbolismus. System und Entfaltung der poetischen Motive. I.Band: Diabolischer Symbolismus. - Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften 1989. (= Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte, 544 Band. Veröffentlichungen der Kommission für Literaturwissenschaft, Nr. 7). (561 S.).  
(Zahlreiche Erwähnungen Solov'evs).

**Lilienfeld, Fairy von:** Russische Religionsphilosophie zu Beginn des 20. Jahrhunderts. - In: Kluge, Rolf-Dieter., Setzer, Heinz (Hrsg.): Tausend Jahre Russische Kirche 988 - 1988. Geschichte, Wirkungen, Perspektiven. Mit Beiträgen von Ludolf Müller, Immo Eberl, Jochen Raecke, Heinz Setzer, Oskar Obracaj, Dietrich Wörn, Eberhard Maria Zumbroich, Siegfried Raeder, Fairy von Lilienfeld, Rolf-Dieter Kluge, Eberhard Müller, Anne Jensen, Hans Küng, Johannes Bücheler. - Tübingen: Attempto Verlag 1989, S. 155 - 175. (XI + 287 S.)  
(Solov'ev und die Rezeption seiner Werke in Deutschland: S. 156.)

**Müller, Andreas:** Untersuchungen zum Phänomen des Selbstmords in der Sowjetunion. - In: Osteuropa-Archiv, Februar/März 1989, S. A. 126 - A. 136. (Die zusammengefasste und ins Deutsche übersetzte Fassung des Artikels von A.Ambrumova und L.Postovalova: Motivы samoubijstv, aus: Sociologičeskie issledovanija (1987) 6, S. 52 - 60).  
(Solov'ev: S. A. 128).

**Müller, Ludolf:** Wladimir Solowjow. Sein Leben und sein Werk. Ein Vortrag bei der Südwestfunk. 2 Programm. Sendung 14.03.1989, 20.30 - 21.30. Redaktion: Gerhard Adler.

**Nazarov, Michail:** Diskussija o russkoj filosofii. - In: Grani. Frankfurt/M. XLIII (1989) 151, S. 276 - 285.  
(Referat der Materialien eines „runden Tisches“ (kruglyj stol), gewidmet der russischen Philosophie der Jahrhundertwende, veröffentlicht in „Voprosy filosofii“ (1988) 9).

**Prokofieff, Sergej:** Die geistigen Quellen Osteuropas und die künftigen Mysterien des Heiligen Gral. (Aus dem Russischen von Ursula Preuß). - Dornach: Verlag am Goetheanum 1989. (583 S.)  
(Solov'ev: S. 147, 226 f., 508 f.).

**Reißner, Eberhard:** Solowjow. - In: Harenbergs Lexikon der Weltliteratur. Autoren - Werke - Begriffe. Band 5. Kuratorium: F.Bondy, I.Frenzel, J.Kaiser, L.Kopelew, H.Spiel. - Dortmund: Harenberg Lexikon-Verlag 1989, S. 2692. ( Band 5.: S. 2549 - 3183).

**Schelting, Alexander von:** Rußland und der Westen im russischen Geschichtsdenken der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Aus dem Nachlaß herausgegeben und bearbeitet von Hans-Joachim Torke. -

Berlin: In Kommission bei Otto Harrassowitz. Wiesbaden 1989. (= Forschungen zur osteuropäischen Geschichte, Band 43.). (IX + 240 S.)  
(Über Solov'ev besonders: Wl.S.Solowiew's Theorie von der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung und von Rußlands Weltmission: S. 141 - 182).

**Sowjetunion** 1988/89. Perestrojka in der Krise? Herausgegeben vom Bundesinstitut für ostwissenschaftliche und internationale Studien. - München, Wien: Carl Hanser 1989. (359 S.)  
(Solov'ev: S. 102).

**Weber, Max:** Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Rußland. - In: Max Weber: Zur Russischen Revolution von 1905. Schriften und Reden 1905 - 1912. Herausgegeben von Wolfgang J. Mommsen in Zusammenarbeit mit Dittmar Dahlmann. - Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck) 1989, S. 71 - 280. (= Max Weber: Gesamtausgabe. Abteilung I: Schriften und Reden, Band 10). (XV + 855 S.).  
(Solov'ev: S. 95, 124, 144. In den anderen Artikeln Webers, bzw. in den Anmerkungen zum Band: S. 283, 710, 731, 733, 735 f., 750).

1990

**Solowjew, Wladimir:** Kurze Erzählung vom Antichrist. Übers. und erl. von Ludolf Müller. 7., verb. und erw. Aufl. - München: Wewel 1990. (= Quellen und Studien zur russischen Geistesgeschichte; 1.). (127 S.)

**Adler, Gerhard:** Das Ende der bloßen Fiktion. - In: Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt. Nr. 40, 5. Oktober 1990, S. 40.  
(Ein Überblick über die in deutscher Sprache verfügbare russische Literatur. U.a. wird die DGA Solov'evs vorgestellt).

**Adler, Gerhard:** ...Namen, die künftig in unseren Bildungskanon aufgenommen werden müssen. - In: Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel. Theologie. Nr. 19., 6. März 1990, S. 708 - 712.  
(U.a. über Solov'ev und die Rezeption seiner Werke in Deutschland).

**Baske, Siegfried (Hrsg.):** Perestrojka. Multidisziplinäre Beiträge zum Stand der Realisierung in der Sowjetunion. - Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1990. (= Osteuropa-Institut der Freien Universität Berlin. Multidisziplinäre Veröffentlichungen, Band 1). (306 S.)  
(Solov'ev: S. 181).

**Belenčikov, Valentin:** Vladimir Sergeevič Solov'ev i nemeckie ekspressionisty. K probleme V.S.Solov'ev v Germanii v načale našego veka. - In: Zeitschrift für Slawistik. Berlin. 35. (1990) 6, S. 857 - 864.

**Buchholz, Arnold:** Schriftsteller, Literatur und Literaturbetrieb in der Sowjetunion. Zu einem Kolloquium der Klaus-Mehnert-Gedächtnis-Stiftung in Aachen. - In: Osteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens. 40 (1990) 7, S. 635 - 646.  
(Solov'ev: S. 642).

**Dieckmann, Eberhard (Hrsg.):** Russische Zeitgenossen über Tolstoi. Kritiken, Aufsätze, Essays 1855 - 1910. - Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag 1990. (= Dokumentation, Essayistik, Literaturwissenschaft). (424 S.)  
(Solov'ev: S. 18, 218, 225).

**Felmy, Karl Christian:** Die orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung. - Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1990. (XXIII + 260 S.)  
(Solov'ev: S. 3f.) (Solov'ev im Lichte der „Theologie der Erfahrung“).

**Gemba, Holger:** Untersuchungen der Raumsprache im lyrischen Werk A.A.Bloks. - München: Verlag Otto Sagner 1990. (= Slavistische Beiträge, Band 257). (XVI + 421 S.)  
(Solov'ev: S. 4 f.).

**Goerd, Wilhelm:** Renaissance der russischen Philosophie. - In: Information Philosophie 18. (1990) 3, S. 16 - 24.  
(Solov'ev: S. 22.)

**Kappeler, Andreas (Hrsg.):** Die Russen. Ihr Nationalbewusstsein in Geschichte und Gegenwart. - Köln: Markus Verlag 1990. (222 S.)

Daraus:

**Kappeler, Andreas:** Einleitung. S. 7 - 15.

(Solov'ev: S. 8).

**Zimbajew, Nikolaj:** Zur Entwicklung des russischen Nationalbewußtseins vom Aufstand der Dekabristen bis zur Bauernbefreiung. S. 37 - 54.

(Solov'ev: S. 52 - 53).

**Keil, Horst:** Das Konzil des Antichrist. - In: Gemeindeblatt für Württemberg. Jahrgang 85. (1990) Nr. 22., 3.6.1990., S. 9.

(Über die „Drei Gespräche“ von Solov'ev).

**Kretschmar, Dirk:** Die Diktatur des Staatsverlags. Wie man in der Sowjetunion in den 1970-er Jahren zum auflagestärksten Schriftsteller wurde. - In: Osteuropa-Archiv, Juli 1990, S. A. 403 - A. 409. (Die von Dirk Kretschmar zusammengefassten und übersetzten Auszüge aus dem Artikeln von VI.Vigil'janskij: „Graždanskaja vojna v literature <...> aus: Ogonek, Nr. 43, 1990).

(Solov'ev: S. A. 409).

**Langer, Gudrun:** Kunst - Wissenschaft - Utopie. Die „Überwindung der Kulturkrise“ bei V.Ivanov, A.Blok, A.Belyj und V.Chlebnikov. - Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1990. (= Frankfurter wissenschaftliche Beiträge: Kulturwissenschaftliche Reihe; Bd. 19). (608 S.) (Zugl. Habilitationsschrift, eingereicht am Fachbereich Ost - und Außereurop. Sprach- und Kulturwissenschaften der Goethe-Univ. Frankfurt, 1988).

(Zahlreiche Erwähnungen Solov'evs).

**Lilienfeld, Fairy von:** Schätze aus dem „Silbernen Zeitalter“ der russischen Kultur. Russische Religionsphilosophie zu Beginn des 20. Jahrhunderts. - In: Stimme der Orthodoxie (1990) 11, S. 26 - 33.

(Die etwas gekürzte Fassung des Artikels aus dem Sammelband „Tausend Jahre Russische Kirche...“ (1989).

(Solov'ev: S. 26.).

**Müller, Ludolf:** Die Dreifaltigkeitsikone des Andrej Rubljow. - München: Wewel 1990. (= Quellen und Studien zur russischen Geistesgeschichte, Band 10.). (134 S.) (III.)

(Solov'ev (Ssolowjow): S. 118).

**Venzel, Sergej:** Razmyšlenija o teokratii v Rossii. - In: Grani. Frankfurt/M. XLIV (1990) 156, S. 232 - 255.; (1990)157, S. 229 - 257.

(Solov'ev: Nr. 156, S. 254).

**Wegzeichen.** Zur Krise der russischen Intelligenz (1990); eingeleitet und übersetzt von Karl Schlögel. - Frankfurt am Main 1990. (= Die Andre Bibliothek). (345 S.)

(Deutsche Übersetzung von: Vechi 1909). (Zahlreiche Erwähnungen Solov'evs)

1991

**Solowjew, Wladimir:** Schriften zur Philosophie, Theologie und Politik. Werkausgabe. Mit einer biographischen Einleitung und Erläuterungen von Ludolf Müller. - München: Wewel 1991. (283 S.)  
Rezension:

**Adler, Gerhard:** Solowjew für jedermann. - In: Börsenblatt. 20 (10.3. 1992), S. 191.

**Adler, Gerhard:** Stachel der Vision. Wladimir Solowjew - neu gelesen. - In: Börsenblatt. 4 (26.01. 1992), S. 30.; Dasselbe in: Christ in der Gegenwart. 44. Jahrgang (1992) 4, S. 30.

**Banseljuk, Nikolaj:** Russische Literatur als Vorbereitung zur Geisteswissenschaft. - In: Banseljuk, N.: Rußland, erhebe dich auf deine Schwingen. Aufsätze und Betrachtungen zum Wandel in der Sowjetunion 1989 - 1991. Aus dem Russischen und herausgegeben von Mathias Riepe. - Frankfurt a.M.: Info-3-Verl. 1991, S. 125 - 142. (144 S.)  
(Solov'ev: S. 132 - 138).

**George, Martin:** Die Fälschung der Wahrheit und des Guten: Gestalt und Wesen des Antichrist im 19. Jahrhundert. - In: Zeitschrift für Kirchengeschichte. 102 (1991) 1, S. 76 - 103.  
(Solov'ev: S. 89.; S. 96 - 100: Solov'evs „Kurze Erzählung vom Antichrist“).

**Glybowski, Juri., Winkel, Jörg:** Rückwärts marsch! Zum Konservatismusphänomen in der UdSSR. - In: Osteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens. 41 (1991) 8, S. 791 - 801.  
(Solov'ev: S. 797).

**Göpfert, Frank:** Sowjetische Schriftstellerinnen im Aufbruch. - In: Osteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens. 41 (1991) 3, S. 270 - 274.  
(Solov'ev: S. 271).

**Gras-Racic, Marion., Knigge, Armin., Müller, Ludolf., Schlippe, Georg von:** Solov'ev. - In: Jens, Walter (Hrsg.): Kindlers Neues Literatur Lexikon. Bd. 15. Chefredaktion Rudolf Radler. - München: Kindler 1991, S. 711 - 718. (XXXIV + 1033 S.)

**Kiritschenko, Jewgenia:** Zwischen Byzanz und Moskau. Der Nationalstil in der russischen Kunst. (Ins Deutsche aus dem Engl. übertr. von Christian Hornig). - München: Klinkhardt und Biermann 1991. (288 S.) (Zahlr. III.)  
(Solov'ev: S. 200).

**Lilienfeld, Fairy von:** Die Weisheit Gottes - Die Schau der Sophia bei Wladimir Solowjew. - In: Wodtke, Verena (Hrsg.): Auf den Spuren der Weisheit: Sophia - Wegweiserin für ein neues Gottesbild. - Freiburg: Herder 1991, S. 118 - 137, 186 - 191. (= Reihe Frauenforum). (199 S.)

**Müller, Ludolf:** Solowjow und das Judentum. - In: Quatember. Vierteljahreshefte für Erneuerung und Einheit der Kirche. 55 (Oktober - Dezember 1991) 4, S. 198 - 203.

**Potthoff, Wilfried:** Dante in Rußland. Zur Italienrezeption der russischen Literatur von der Romantik zum Symbolismus. - Heidelberg: Carl Winter. Universitätsverlag 1991. (= Beiträge zur Slavischen Philologie, Band 1). (682 S.)  
(Zahlreiche Erwähnungen Solov'evs).

**Solowjew.** - In: Schischkoff, Georgi (Hrsg.): Philosophisches Wörterbuch. Begründet von Heinrich Schmidt. Neu bearbeitet von Prof. Dr. Georgi Schischkoff. Zweiundzwanzigste, neu bearbeitete Auflage. - Stuttgart: Alfred Kröner Verlag 1991, S. 673. (817 S.)

1992

**Solowjew, Wladimir:** Die Erzählung vom Antichrist. - Möttingen (Bad Liebenzell): Patmos-Verl. (1992). (32 S.) (Nachdr. der Ausg.: Tübingen: Vita-Nuova-Verl. 1946.)

**Solowjew, Wladimir:** Reden über Dostojewskij. Übersetzt von Ute Konowenko und Ludolf Müller. Mit einem Nachwort „Dostojewskij und Solowjew“ und Erläuterungen herausgegeben von Ludolf Müller. (= Quellen und Studien zur russischen Geistesgeschichte, Band 12). (Wewelbuch; 110). - München: Wewel 1992. (132 S.).

**Belyj, Andrej:** Geheime Aufzeichnungen. Erinnerungen an das Leben im Umkreis Rudolf Steiners. Aus dem Russischen übersetzt und herausgegeben von Christoph Hellmuth. - (o.O.): Rudolf Geering Verlag 1992. (309 S.)

(Zahlreiche Erwähnungen Solow'evs).

**Bezrodnj, Michail:** Zur Geschichte des russischen Neukantianismus. Die Zeitschrift „Logos“ und ihre Redakteure. - In: Zeitschrift für Slawistik. Berlin. 37 (1992) 4, S. 489 - 511.

(Erwähnungen Solow'evs bzw. der „Religionsphilosophischen V.Solow'ev-Gesellschaft“).

**Bryner, Erich:** Die Moskauer Freimaurer. - In: Hermann, Dagmar, unter Mitarbeit von Karl-Heinz Korn (Hrsg.): Deutsche und Deutschland aus russischer Sicht. 18. Jahrhundert: Aufklärung. - München: Fink 1992, S. 378 - 392. (= West-Östliche Spiegelungen, Wuppertaler Projekt unter der Leitung von Lew Kopelew, Reihe B., Band 2). (648 S.)

(Solow'ev: S. 384).

**Deppermann, Maria:** Nietzsche in Russland. - In: Behler, Ernst., Heftrich, Eckhard., Müller-Lauter, Wolfgang., Wenzel, Heinz (Hrsg.): Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung. Bd. 21. - Berlin, New York: W. de Gruyter 1992, S. 211 - 252. (VIII + 430 S.)

(Solow'ev: S. 213, 222, 227 f., 235 - 238, 241).

**Göpfert, Frank:** Dichterinnen und Schriftstellerinnen in Russland von der Mitte des 18. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts. Eine Problemskizze. - München: Otto Sagner 1992. (233 S.) (= Slavistische Beiträge, Band 289).

(Solow'ev: S. 195. (Wird im Kapitel über das dichterische Werk seiner Schwester, Poliksena Solow'eva (1867 - 1924), erwähnt)).

**Gulyga, Arsenij:** Wir leben im Zeitalter des Kosmismus. Ein Interview mit Fragen von Mischka Dammaschke und Wladislaw Hedeler. - In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 40 (1992) 8, S. 870 - 881.

(Zahlreiche Erwähnungen Solow'evs).

**Haardt, Alexander:** Husserl in Rußland. Phänomenologie der Sprache und Kunst bei Gustav Špet und Alexej Losev. - München: Fink 1992. (= Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt, Band 25). (263 S.)

(Solow'ev: S. 28, 29, 30, 32, 54, 67, 77, 79, 82, 117, 118, 188, 193, 196, 197).

**Hochholzer, Andreas:** Evasionen - Wege der Kunst: Kunst und Leben bei Wl.Solowjew und J.Beuyts: eine Studie zum erweiterten Kunstbegriff in der Moderne. - Würzburg: Königshausen & Neumann 1992. (= Epistemata: Reihe Philosophie; 118.) (203 S.) (Zugl.: Eichstätt, Kath. Univ., Diss. 1991).

**Karpunin, A.:** Besprechung. (Schirinskaja, N.: W.S.Solowjow über die gesellschaftliche Bestimmung der Kunst. Westnik MGU, Serija filosofija. (1990) 5). - In: Der russische Gedanke. Moskau. (1992) 1, S. 119 f.

**Kluge, Rolf-Dieter:** Ivan S. Turgenev. Dichtung zwischen Hoffnung und Entsagung. - München: Wewel 1992. (= Quellen und Studien zur russischen Geistesgeschichte, Bd. 11). (159 S.) (Solov'ev: S. 53).

**Koslowski, Peter (Hrsg.):** Russische Philosophie und Gnosis. Philosophie nach dem Marxismus. - Hildesheim: Bernward Verlag 1992. (= Philosophie und Religion, Bd. 6). (144 S.).

Daraus:

**Koslowski, Peter:** Einleitung. Philosophie nach dem Marxismus. S. 9 - 14. (Solov'ev: S. 10).

**Rodnjanskaja, Irina:** S.N.Bulgakov im Streit mit der marxistischen Philosophie. S. 15 - 42. (Solov'ev: S. 16, 18, 21, 29).

**Gal'ceva, Renata:** Marxismus und Rußland: Auf den Spuren von N.A.Berdjaevs Gedanken und über sie hinaus. S. 43 - 64. (Solov'ev: 56, 61 f.)

**Boneckaja, Natal'ja:** Christus im Werk Florenskijs. S. 65 - 86. (Solov'ev: S. 76).

**Koslowski, Peter:** Christliche Gnosis als andere Aufklärung. Überlegungen zur christlichen Philosophie. S. 87 - 130.

(Solov'ev: S. 94, 111).

Brief von Natal'ja Boneckaja. S. 131 - 137.

(Solov'ev: S. 133).

**Masaryk, Thomas Garrigue:** Russische Geistes- und Religionsgeschichte. Bd. 1, 2. - Frankfurt am Main: Eichborn 1992. (Reprint der Ausgabe: Jena: Diederichs 1913). (388 S.; 533 S.)

**Maslin, Michael:** Im Umkreis der Russischen Idee. - In: Der russische Gedanke. Moskau. (1992) 1, S. 7 - 20.

(Solov'ev: S. 11 f.).

**Müller, Eberhard., Klehr, Franz Josef (Hrsg.):** Russische religiöse Philosophie. Das wiedergewonnene Erbe: Aneignung und Distanz. - Stuttgart: Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart 1992 (= Hohenheimer Protokolle; Bd. 41). (186 S.)

(Materialien der Weingartener Tagung vom 15. bis 17. November 1991).

Daraus:

**Müller, Eberhard:** Fragen zur Rezeption. S. 15 - 32.

(Solov'ev: S. 15, 17, 25, 26, 29, 30).

**Pazuchin, Evgenij:** Studium und Entwicklung der russischen religiösen Philosophie vom Anfang des 20. Jahrhunderts im Milieu der religiösen Leningrader Intelligenz von den 70er Jahren bis heute. S. 33 - 50.

(Solov'ev: S. 41).

**Šaburov, Nikolaj:** Das Erbe der russischen religiösen Philosophie und die Ideologie des Totalitarismus. S. 51 - 70.

(Solov'ev: S. 51, 53, 54, 58, 60 f., 67 f.).

**Barabanov, Evgenij:** Der „Erste philosophische Brief“ von P.J.Čaadaev und die Wege der russischen religiösen Philosophie. S. 103 - 120.

(Solov'ev: S. 107, 119).

**Malachov, Vladimir:** Nationale Imagination und nationale Philosophie. S. 121 - 128.

(Solov'ev: S. 121, 124 f.).

**Hagemeister, Michael:** Nikolaj Fedorov und der „Russische Kosmismus“. S. 159 - 170.

(Solov'ev: S. 161).

**Maydell, Renata von:** Die Anthroposophische Gesellschaft in Russland. Entstehung (1913), Auflösung (1923) und Neugründung (1991). S. 171 - 183.

(Solov'ev: S. 174).

**Nazarov, Michail:** Russkaja ideja i sovremennost'. - In: Posev. Frankfurt/M. XLVIII (1992) 4, S. 94 - 105.

(Solov'ev: S. 98, 105).

**Platonowa, M.:** Besprechung. (Solowjow, W.: Der Lebenssinn des Christentums. - In: Filosofskie nauki (1991) 3). - In: Der russische Gedanke. Moskau. (1992) 2, S. 110.

**Platonowa, M.:** Besprechung. (Chorushi, S.: Der philosophische Prozeß in Rußland als Begegnung der Philosophie und der kirchlichen Orthodoxie. - In: Voprosy filosofii (1991) 6). - In: Der russische Gedanke. Moskau. (1992) 4, S. 92.

(U.a.: Solov'ev).

**Sokolowa, N.:** Besprechung. (Nossow, S.: Die Idee der Übermenschheit und die Philosophie W.Solowjows. - In: Filosofskie nauki (1991) 7). - In: Der russische Gedanke. Moskau. (1992) 4, S. 97.

1993

**Solov'ev, Vladimir:** Gedichte. Übersetzt und erläutert von Ludolf Müller. Bilder zu den Gedichten von Evi Fersterer. Vorwort von Don Adolfo Asnaghi. - Saalbach: Art-Print-Verlag 1993. (Ohne Seitenangaben (61 S.)). Ill.

Daraus:

**Asnaghi, Adolfo:** Die Gedankenwelt und die Botschaft Vladimir Solov'evs. S. 1 - 2.

**Müller, Ludolf:** Zu den Gedichten Solov'evs und zu ihrer Übersetzung ins Deutsche. S. 54.

o.V.: Vladimir Solov'ev. Biographische Notiz. S. 55 - 57.

Beilage: Berichtigungen und Ergänzungen zu dem Band. (U.a. die russischen Originale der Gedichte).

(Gedichte wurden folgender Ausgabe entnommen: Solowjews Leben in Briefen und Gedichten.-

München: Wewel 1977).

**Absage an die Europäisierung.** Eine „eurasistische“ Stimme aus Rußland. - In: Osteuropa-Archiv, Juni 1993, S. A. 291 - A. 303. (Artikel von E.Pozdnjakov: Rossija i nacional'no-gosudarstvennaja ideja, aus: Voennaja mysl' (1992) 4/5, S. 50 - 59. Übersetzt und eingeleitet von Franz Walter). (Solov'ev: S. A. 302).

**Belentschikow, Valentin:** Rußland und die deutschen Expressionisten 1910 - 1925. Zur Geschichte der deutsch-russischen Literaturbeziehungen. Erster Teil. - Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Peter Lang 1993. (= Europäische Hochschulschriften, Reihe XVIII, Bd. 73). (284 S.) (Solov'ev: S. 7, 8, 10, 11, 14 - 16, 42, 49 - 51, 55 - 60, 63 - 67, 69 - 74, 76 - 80, 84, 117, 206, 207, 235).

**Gehrke, Helmut (Hrsg.):** Dokumentation aus den Tagungen: Russische Religionsphilosophie I. Solowjow - Dostojewskij 14. - 16. Juni 1991.; „Lösch den Geist nicht aus!“ Die Philosophie von Nikolai A.Berdjajew (1874 - 1948). Russische Philosophie II. 18. - 20. September 1992. - Hofgeismar: Evangelische Akademie 1993. (= Hofgeismarer Protokolle, 303). (185 S.)

Daraus:

**Goerd, Wilhelm:** Gottmenschtum und Menschgottum bei Wladimir Solowjow und Fjodor M. Dostojewski. S. 31 - 53.

**Deppermann, Maria:** Protest und Verheissung. Zur Bedeutung Friedrich Nietzsches für die Kultur des Fin de siecle in Rußland. S. 54 - 80.

(S. 65 - 68: Nietzsche und V.S.Solov'ev)

**Dietrich, Wolfgang:** Wandlung der Welt. Profile russischer Religionsphilosophie in der Sicht Nikolai Berdjajews. S. 141 - 168.

(S. 148 - 153: Wladimir Solowjow oder Gottmenschentum).

**Gleixner, Hans:** Vladimir Solov'ev redivivus. Begegnung mit dem religiös-ethischen Erbe Rußlands unter neuen Vorzeichen. - In: Theologie und Glaube. Jahrgang 83. (1993) 3, S. 357 - 363.

(Die Vorstellung zweier Publikationen: Solowjew, W.: Reden über Dostojewskij. Übersetzt von Ute Konovalenko und Ludolf Müller. - München:ewel 1992.; Solowjew, W.: Schriften zur Philosophie, Theologie und Politik. Werkausgabe. - München:ewel 1991.)

**Grübel, Rainer (Hrsg.):** Russische Literatur an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert. Oldenburger Symposium. - Amsterdam, Atlanta: Rodopi 1993. (= Studies in Slavic literature and poetics. Vol 21). (IX + 440 S.)

Daraus:

**Janßen-Beelen, Ursula:** Tolstoj als Zensor. Die Rezeption Čechovs beim späten Tolstoj. S. 23 - 40. (Solov'ev: S. 35).

**Grübel, Rainer-Georg:** Die Wiege als Grab, das Grab als Wiege. Axiologische Fragen der Zeitdarstellung zur Jahrhundertwende (vornehmlich am Beispiel von Vernadskij und Rozanov). S. 163 - 230.

(Solov'ev: S. 185, 201).

**Hansen-Löve, Aage A.:** Apokalyptik und Adventismus im russischen Symbolismus der Jahrhundertwende. S. 231 - 326.

(Solov'ev: S. 237, 243, 246, 251 f., 256, 261f., 264f., 268, 270, 272, 278, 282, 284 f., 288, 289 - 291, 293 - 295, 297 - 305, 307, 311 - 313, 319 f.).

**Ebert, Christa:** Utopie und Antiutopie in Valerij Brjusovs Sceny buduščich vremen. S. 327 - 346.

(Solov'ev: S. 327).

**Halder, Alois., Müller, Max:** Philosophisches Wörterbuch. Erweiterte Neuauflage. Neubearbeitung des unter Mitarbeit von Hans Brockard, Severin Müller und Wolfgang Welsch herausgegebenen Kleinen Philosophischen Wörterbuchs. - Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. (401 S.)

(Solowjew: S. 285.; S. 386: eine kurze Bibliographie)

**Ignatow, Assen:** Das postkommunistische Vakuum und die neuen Ideologien. Zur gegenwärtigen geistigen Situation in Rußland. - In: Osteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens. 43 (1993) 4, S. 311 - 327.

(Solov'ev: S. 317).

**Malachov, Vladimir:** Gibt es Philosophie in Rußland? - In: Osteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens. 43 (1993) 11, S. 1030 - 1038.

(Solov'ev: S. 1034).

**Müller, Eberhard:** Fragen zur Rezeption der russischen religiösen Philosophie heute. - In: Studies in East European Thought. 45 (1993), S. 235 - 253.

(Solov'ev: S. 235, 237, 246 f., 251 f.).

**Perssonow, W.:** Besprechung. (Kononenko, T.: Wladimir Solowjow und die Tradition der russischen Platonforschung. - In: Filsofskaja i sociologičeskaja mysl. (1992) 7.). - In: Der russische Gedanke. Moskau. (1993) 3/4, S. 57 - 58.

**Perssonow, W.:** Besprechung. (Pugatschow, O.: W.S.Solowjow - Die ethischen Absolutismen und die Linie des Lebensverhaltens. - In: Westnik MGU, Serija filosofija. (1992) 6.). - In: Der russische Gedanke. Moskau. (1993) 3/4, S. 52.

**Platonowa, M.:** Besprechung. (Raschkowski, J.: Lossew und Solowjow. - In: Voprosy filosofii. (1992)1.). - In: Der russische Gedanke. Moskau. (1993) 1/2, S. 90.



**Potthoff, Wilfried:** Schelling in der russischen Religionsphilosophie der Jahrhundertwende. Ein Vorbericht. - In: Die Welt der Slaven. XXXVIII (1993) 2, S. 320 - 330.  
(Solov'ev: S. 320 - 323, 330).

**Potthoff, Wilfried (Hrsg.):** Vjačeslav Ivanov. Russischer Denker - europäischer Kulturphilosoph. Beiträge des IV. Internationalen Vjačeslav-Ivanov-Symposiums. Heidelberg, 4 - 10 Sep. 1989. - Heidelberg: Universitätsverlag G.Winter 1993. (= Beiträge zur slavischen Philologie, Bd. 3). (IX + 384 S.)

Daraus:

**Anschuetz, Carol:** Ivanov, Critic of Modern Culture. S. 14 - 34.  
(Solov'ev: S. 16, 20, 26).

**Fotiev, Kirill:** Sakral'nyj jazyk v poezii Vjačeslava Ivanova. S. 106 - 112.  
(Solov'ev: S. 109).

**Gidini, Kandida:** Literaturnaja kritika i germenektika v rabotach Vjačeslava Ivanova o Dostoevskom: nekotorye obščie zamečanja. S. 190 - 203.  
(Solov'ev: S. 197).

**Jovanovič, Milivoje:** Vjačeslav Ivanov i Bachtin. S. 223 - 239.  
(Solov'ev: S. 232, 237).

**Kluge, Rolf-Dieter:** Vjačeslav Ivanovs Beitrag zu einer symbolistischen Theorie der Literatur und Kunst als Schlüssel zum Verständnis seiner Aufsätze über Alexandr Skrjabin. S. 240 - 249.  
(Solov'ev: S. 245).

**Mestan, Antonin:** Vjačeslav Ivanovs Slavophilentum. S. 266 - 276.  
(Solov'ev: S. 268).

**Pyman, Avril:** Vjačeslav Ivanov and Novyj put'. Lico ili maska? A disagreement between Merežkovskij and Ivanov as to how to put across the attitudes of the „returning intelligencija“ without shocking people of the Church. S. 289 - 306.  
(Solov'ev: S. 293, 301).

**Sigetchi, Andraš:** Krizis gumanizma i popytka ego preodolenija u Vjačeslava Ivanova. S. 307 - 313.  
(Solov'ev: S. 313).

**Rood, Wim:** Rom und Moskau. der heilige Stuhl und Rußland bzw. die Sowjetunion von der Oktoberrevolution 1917 bis zum 1. Dezember 1989. - Altenberge: Oros Verlag 1993. (= Münsteraner Theologische Abhandlungen, 23). (418 S.)  
(Solov'ev: S. 75, 131, 345).

**Šarov, A.Ja. (Redaktor-sostavitel'). Pod obščej redakcij V.A.Lektorskogo:** Rossija i Germanija. Opyt filosofskogo dialoga. - Moskva: Nemeckij kul'turnyj centr im. Goethe, Medium 1993. (352 S.)  
Daraus:

**Malachov, Vladimir:** Russkaja duhovnost' i nemeckaja učenost'. O nemeckich issledovanijach istorii russkoj mysli. S. 95 - 105. (Der Artikel veröffentlicht auch in: Voprosy filosofii (1993) 5, S. 111 - 114).  
(Solov'ev: S. 96, 99 - 105).

**Laut, Rajnhard:** K voprosu o genezise „legendy o velikom inkvizitore“. (Zametki k probleme vzaimootnošenij Dostoevskogo i Solov'eva). S. 307 - 321.

**Daam, Gel'mut:** Svet estestvennogo razuma v myšlenii Vl.Solov'eva. S. 322 - 351.

**Schulz, Günther:** Vom Leiden und Reformwillen der Orthodoxen Kirche in Rußland im 19. und 20. Jahrhundert. - In: Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde, herausgegeben von Günther Schulz. Band 36. (1993), S. 59 - 83. (Wesentlich erweiterte Fassung der Antrittsvorlesung vor der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Westf. Wilhelms-Universität Münster am 19.11.1992.).  
(Solov'ev: S. 66 f.)

**Senderov, Valerij:** Dmitrij Galkovskij i Vladimir Solov'ev. - In: Grani. Frankfurt/M. XLVIII (1993) 167, S. 277 - 282. (Kritische Besprechung eines Ausschnittes aus dem Buch von D.Galkovskij „Beskonečnyj tupik“, veröffentlicht in „Logos“, Vyp. 1., Moskva 1991, in welchem Galkovskij sich ironisch mit Solov'ev auseinandersetzt).

**Sokolowa, M.:** Besprechung. (Makarow, M.: Die Begründung des sittlichen Ideals in der Philosophie der frühen Slawophilen und bei Wl. Solowjow. - In: Filosofskie nauki (1992) 2.). - In: Der russische Gedanke. Moskau. (1993) 1/2, S. 95 - 96.

**Sotkin, A.:** Besprechung. (Makarow, M.: Begründung des sittlichen Ideals in der Philosophie der Frühslawophilen und bei Wl.Solowjow. - In: Filosofskie nauki (1992) 2.). - In: Der russische Gedanke. Moskau. (1993) 1/2, S. 153 - 154.

**Ustjuschkin, J.:** Besprechung. (Konstantinow, W.: Zur Geschichte einer Polemik. (K.N.Leontjew und W.S.Solowjow über Probleme der christlichen Eschatologie. - In: Natschala. (1992) 2.). - In: Der russische Gedanke. Moskau. (1993) 1/2, S. 55.

**Ustjuschkin, J.:** Besprechung. (Kosyrew, A.: Wladimir Solowjow und Konstantin Leontjew: ein Dialog auf der Suche nach dem „Russischen Stern“. - In: Natschala. (1992) 2.). - In: Der russische Gedanke. Moskau. (1993) 1/2, S. 54 - 55.

1994

**Solowjew, Wladimir:** Kurze Erzählung vom Antichrist. Übers. und erl. v. Ludolf Müller. 8., verb. Aufl.. - München: Wewel 1994. (127 S.)

**Andrej Bely - Pawel Florenski:** „... nicht anders als über die Seele des anderen“. Der Briefwechsel. Texte. Herausgegeben von Fritz und Sieglinde Mierau. - Ostfildern: Ed. Tertium 1994. (197 S.) (Zahlreiche Erwähnungen Solov'evs).

**Beyer, Thomas R. Jr.:** New York: Russen in der Neuen Welt. - In: Schlögel, Karl (Hrsg.): Der große Exodus. Die russische Emigration und ihre Zentren 1917 bis 1941. - München: C.H.Beck 1994, S. 346 - 372. (448 S.) (Solov'ev: S. 365).

**Burchardi, Kristiane:** Die Vortragstätigkeit der Moskauer Religionsphilosophischen Vladimir-Solovev-Gesellschaft. - In: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. Neue Folge, Band 42. (1994) 3. (Band 60 der ganzen Reihe), S. 376 - 395.

**Dietrich, Wolfgang (Hrsg.):** Russische Religionsdenker. Tolstoi, Dostojewski, Solowjew, Berdjaew. - Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1994. (160 S.) (S. 57 - 80: Wladimir Solowjew oder Intuition der All-Einheit). (Auszüge aus den Werken).

**Donskich, O., Kotschergin, A.:** Über die Voraussetzungen einer kulturologischen Behandlungsweise der Geschichte der russischen Philosophie. - In: Der russische Gedanke. Moskau. (1994) 3, S. 27 - 35. (Zahlreiche Erwähnungen Solov'evs).

**Heck, Thomas Leon:** Ausgewählte Zitate zum Egoismus. - In: Heck, Thomas Leon (Hrsg.): Das Prinzip Egoismus. - Tübingen: NOUS Verlag 1994, S. 602 - 610. (632 S.) (III.) (Solov'ev: S. 609). (Ein Zitat aus dem „Sinn der Liebe“).

**Kasack, Wolfgang:** Rezension. (Reihe: Quellen und Studien zur russischen Geistesgeschichte, Bde. 7 - 12. - München: Wewel). - In: Osteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens. 44 (1994) 1, S. 283 - 284.  
(Solov'ev: S. 283).

**Kasper, Karlheinz:** Das literarische Leben in Rußland 1993. - In: Osteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens. 44 (1994) 12, S. 1132 - 1145.  
(Solov'ev: S. 1141).

**Levickij, S.A.:** Po tu storonu slavjanofil'stva i zapadničestva. - In: Posev. Frankfurt/M., Moskau. 50. (1994) 6, S. 68 - 74.  
(Ausschnitt aus dem Buch Levickijs „Očerki po istorii ruskoj filosofskoj i obščestvennoj mysli“, T.II. Frankfurt a.M. 1981).  
(Solov'ev: S. 69, 74).

**Maidanski, A.:** Grundriß der Geschichte des russischen Spinozismus. - In: Der russische Gedanke. Moskau. (1994)1/2, S. 7 - 23.  
(Solov'ev: S. 8 f.)

**Seidel-Dreffke, Birgit:** Probleme des russischen Denkens in russischen Literaturzeitschriften der letzten Jahre (Voprosy literatury, Novyj mir, Russkaja literatura). - In: Zeitschrift für Slawistik. Berlin. 39 (1994) 2, S. 270 - 279.  
(Solov'ev: S. 270 - 271).

**Sergl, Anton:** Literarisches Ethos. Implikationen von Literarizität am Beispiel des konservativen Publizisten V.V.Rozanov. Mit einem abschliessenden Exkurs zu A.P.Čechov. - München: Otto Sagner 1994. (= Slavistische Beiträge, Band 322). (471 S.)  
(Solov'ev: 155 f., 228 ff., 282 ff. Außerdem zahlreiche Erwähnungen).

**Smolinsky, Heribert:** Das katholische Rußlandbild in Deutschland nach dem Ersten Weltkrieg und im „Dritten Reich“. - In: Volkmann, Hans-Erich (Hrsg.): Das Russlandbild im Dritten Reich. - Köln, Weimar, Wien: Böhlau 1994, S. 323 - 356. (VI + 466 S.)  
(Solov'ev: S. 324 f.).

**Uffelmann, Dirk:** Halbherzige Heterogenität: Der Freiheitsbegriff in der politischen Philosophie von G.P.Fedotov. - In: Die Welt der Slaven. XXXIX. (1994) 2, S. 322 - 343.  
(Solov'ev: S. 327).

**Voigt, Gerd:** Rußland in der deutschen Geschichtsschreibung 1843 - 1945. - Berlin: Akademie Verlag 1994. (= Quellen und Studien zur Geschichte Osteuropas. Neue Folge, Band XXX.) (492 S.)  
(Solov'ev: S. 217, 304, 401).

**Wenzler, Ludwig:** Das Unendliche im Endlichen: Geschichtlichkeit und Absolutes. - In: Peter Ehlen (Hrsg.): Der Mensch und seine Frage nach dem Absoluten. Ein deutsch-russisches Symposium. - München: Kindt 1994, S. 185 - 208. (= Fragen einer neuen Weltkultur; Bd. 11). (223 S.)  
(Solov'ev: S. 189 f.)

1995

**Solov'ev, Vladimir:** Nacionalizm. Patriotizm. (Iz Enciklopedičeskogo slovarja Brokgauza i Efrona). - In: Posev. Frankfurt/M., Moskau. 51. (1995) 4, S. 81 - 85.

**Ackermann, Arne., Raiser, Harry., Uffelmann, Dirk (Hrsg.):** Orte des Denkens. Neue russische Philosophie. Mit einem Gespräch mit Jacques Derrida und einem Nachwort von Rainer Grübel. - Wien: Passagen-Verlag 1995. (271 S.)

Daraus:

**Brodskij, Alexandr:** Geschichte und Moral. (Deutsch von Arne Ackermann). S. 17 - 32. (Solov'ev: S. 18f., 23f.).

**Grübel, Rainer:** Ortsbestimmungen am Rande. Zur russischen Kulturphilosophie der Gegenwart. S. 227 - 249. (Solov'ev: S. 230f.)

**Banseljuk, Nikolaj:** Rußland zwischen Dostojewskij und Solov'ev. Von der Sehnsucht nach geistiger Erfahrung. - In: Die Drei. Zeitschrift für Anthroposophie in Wissenschaft, Kunst und sozialem Leben. Stuttgart. 65 (1995) 5, S. 372 - 382.

**S.B. (Blasche, Siegfried):** Solowjew. - In: Mittelstraß, Jürgen (Hrsg.): Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Band 3. - Stuttgart, Weimar: Verlag J.B.Metzler 1995, S. 842 - 843.

**Gleixner, Hans:** Vladimir Solov'evs Verständnis und Kritik des Sozialismus. - In: Zeitschrift für katholische Theologie. 117 (1995) 1, S. 41 - 58.

**Iwanow, Wladimir:** Russland und das Christentum. - Frankfurt am Main: IKO-Verl. für Interkulturelle Kommunikation 1995. (= Theologie interkulturell, Bd. 8) (296 S.) (Die Sophiologie Wladimir Solowjews: S. 225 - 255.)

**Kasper, Karlheinz:** Russische Literatur des 20. Jahrhunderts in deutschen Übersetzungen von 1993. - In: Osteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens. 45 (1995) 1, S. 3 - 21. (Solov'ev: S. 3.).

**Kopelew, Lew:** Wehe den Siegern! - In: Osteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens. 45 (1995) 5, S. 423 - 426. (Solov'ev: S. 426).

**Malachov, Vladimir:** Ist Philosophie auf Russisch möglich? - In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 43. (1995) 1, S. 63 - 73. (Solov'ev: S. 63).

**Masaryk, Tomáš G.:** Polemiken und Essays zur russischen und europäischen Literatur- und Geistesgeschichte. Dostojewskij. Von Puškin zu Gorkij. Musset, Byron, Goethe, Lenau. Herausgegeben von Peter Demetz. - Wien, Köln, Weimar: Böhlau Verlag 1995. (= Literatur und Leben, Band 47). (402 S.)

Daraus:

Feuerbach contra Mönch. S. 38 - 45.

(Solov'ev: S. 38)

Der Großinquisitor. S. 46 - 58.

(Solov'ev: S. 50)

Tolstoj. S. 293 - 331.

(Solov'ev: S. 321, 328).

**Motroschilow, Nelli:** Die philosophischen Grundprinzipien Vladimir Solov'evs und die Lehre des Spinoza. - In: Studia Spinozana. Spinoza's philosophy of religion. Würzburg. Vol. 11. (1995), P. 319 - 345.

**Müller, Ludolf:** Kak ja poljubil russkuju kul'turu. Zаметki slavista (predislovie i perevod A.B.Grigor'eva). - In: Put'. Meždunarodnyj filosofskij žurnal (1995) 7, S. 200 - 226.

(Solov'ev: S. 209 f., 212 - 214).

**Raab-Straube, Albrecht v.:** Weltkultur und Patriotismus bei alten und neuen Kirchenvätern. - In: Grothues, Dirk (Hrsg.): Versöhnung der Völker. - Altenberge: Oros Verlag 1995, S. 121 - 143. (= Beiträge zu Medjugorje. Herausgeber: Medjugorje-Zentrum). (144 S.)  
(Solov'ev: S. 135 - 140. („Grundbegriffe. Lexikon-Artikel von Wladimir Solowjew“)).

**Schahadat, Schamma:** Intertextualität und Epochenpoetik in den Dramen Alexandr Bloks. - Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Peter Lang. Europäischer Verlag der Wissenschaften 1995. (= Slavische Literaturen, Band 8). (437 S.) (Zugl.: Konstanz, Univ., Diss. 1994).  
(Zahlreiche Erwähnungen Solov'evs, Solov'ev und Blok).

**Schlögel, Karl (Hrsg.):** Russische Emigration in Deutschland 1918 bis 1941. Leben im europäischen Bürgerkrieg. - Berlin: Akademie Verlag 1995. (550 S.)

Daraus:

**Hagemeister, Michael:** Das Leben des Gregor Schwartz-Bostunitsch (Grigorij V.Švarc-Bostunič) Teil 2. S. 209 - 218.

(Solov'ev: S. 210).

**Poole, Brian:** Nicolai von Bubnoff: Sein kulturphilosophischer Blick auf die russische Emigration. S. 279 - 294.

(Solov'ev: S. 290).

**Maydell, Renata von:** Dornach als Pilgerstätte der russischen Anthroposophen. S. 295 - 303.

(Solov'ev: S. 296, 298, 301).

**Rejtlat, Abram I.:** Julij Ajchenwal'd in Berlin. S. 357 - 366.

(Solov'ev: S. 360).

**Schmid, Ulrich:** Fedor Sologub. Werk und Kontext. - Bern, Berlin, Fr.a.M., N.Y., Paris, Wien: Peter Lang 1995. (= Slavica Helvetica, Band 49). (371 S.)

(S. 66 - 70: Vladimir Solov'ev).

**Seidel-Dreffke, Birgit:** Rezension. (A.Losev., Vladimir Solov'ev i ego vremja. - M.: Progress 1990). - In: Zeitschrift für Slawistik. 40 (1995) 3, S. 352 - 355.

**Uhlig, Christiane:** Die unendliche Suche Rußlands nach seiner historischen Bestimmung. - In: Osteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens. 45 (1995) 9, S. 812 - 816.

(Solov'ev: S. 814.).

1996

**Breckner, Katharina Anna:** Die Sozialismusidee als Konstante der neueren russischen Ideengeschichte. Eine Analyse der den Sozialismusideen A.I.Gercens, N.G.Černyševskijs, N.K.Michailovskijs, S.N.Trubeckojs, S.N.Bulgakovs und N.A.Berdjaevs zugrunde liegenden Ontologie und die „Russische Wahrheit“ P.I.Pestel's als Vorbote eines an den Sozialismusbegriff späterhin gebundenen mythischen Denkens. Die postmarxistisch/leninistische Neuauffassung von Sozialismus unter dem Schlagwort der „russischen Idee“. Dissertation zur Erlangung des Grades des Doktors der Philosophie im Fachbereich Philosophie und Sozialwissenschaften der Universität Hamburg. - Hamburg 1996. (Maschinenschrift). (244 S.) (Zugl.: Mikrofiche-Ausg. 1997).

(Zahlreiche Erwähnungen Solov'evs).

**Bryner, Erich:** Die Ostkirchen vom 18. bis zum 20. Jahrhundert. - Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1996. (= Kirchengeschichte in einzelnen Darstellungen: 3. (Neuzeit). Bd. 10). (144 S.)

(Solov'ev: S. 43, 45 f.)

**Dahm, Helmut., Ignatow, Assen (Hrsg.):** Geschichte der philosophischen Traditionen Osteuropas. - Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996. (XIX + 695 S.).  
(S. 58 - 108: H.Dahm: Vladimir Sergeevič Solov'ev (1853 - 1900): Begründer der systematischen Philosophie in Rußland).

**Eichler, Klaus-Dieter., Schneider, Ulrich Johannes (Hrsg.):** Russische Philosophie im 20. Jahrhundert. Mit einem Anhang: Die Philosophie in der DDR zwischen Bolschewisierung und deutscher Tradition. - Leipzig: Universitätsverlag 1996. (= Leipziger Schriften zur Philosophie; 4). (259 S.)  
Daraus:

**Diskussion.** S. 34 - 39.

(Solov'ev: S. 34 - 35).

**Scherrer, Jutta:** Auf der Suche nach der Tradition. Russisches Denken der Jahrhundertwende und seine Rezeption im heutigen Rußland. S. 40 - 50.

(Solov'ev: 40, 45, 46).

**Diskussion.** S. 50 - 58.

(Solov'ev: S. 56).

**Diskussion.** S. 70 - 79.

(Solov'ev: S. 75).

**Molčnaov, Viktor:** Die Bedeutung der phänomenologischen Philosophie für die heutige Philosophie in Rußland. S. 79 - 84.

(Solov'ev: S. 75, 81, 82).

**Malachov, Vladimir:** Nochmals zum Problem der Diskontinuität. Antwort auf Viktor Molčanov. S. 92 - 95.

(Solov'ev: S. 92).

**Alešin, Al'bert:** Der russische Kosmismus. S. 168 - 171.

(Solov'ev: S. 168).

**Diskussion.** S. 175 - 178.

(Solov'ev: S. 175, 177).

**Eichler, Klaus-Dieter:** Philosophieren unter Hammer und Sichel. S. 209 - 226.

(Solov'ev: S. 225).

**Fiedler, Friedrich:** Aus der Literatenwelt. Charakterzüge und Urteile. Herausgegeben von Konstantin Asadowski. - Göttingen: Wallstein Verlag 1996. (= Veröffentlichungen der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung. 71 Veröffentlichung).

(Solov'ev (Ssolowjow): S. 25, 55 f., 124, 191, 248, 250, 270, 280, 283, 293, 337, 362, 364 f., 374 f.).

**Haumann, Heiko:** Geschichte Russlands. - München, Zürich: Piper 1996. (736 S.)

(Solov'ev: S. 436 f.) (Erwähnt im Kapitel „Religiöse Philosophie, Volksfrömmigkeit, Orthodoxe Kirche“ (S. 436 - 440)).

**Müller, Ludolf:** Religiöse Erfahrung im Denken und im Leben Solov'evs. - In: Communio. Internationale katholische Zeitschrift. 25 (1996) 3, S. 233 - 239.

**Scherrer, Jutta:** Requiem für den Roten Oktober. Rußlands Intelligenzija im Umbruch 1986 - 1996. - Leipzig: Leipziger Univ.-Verl. 1996. (262 S.).

Daraus:

Vorwärts in die Vergangenheit. Die Wiederentdeckung des heiligen Rußland. S. 52 - 59.

(Solov'ev: S. 54 - 55).

Tote Seelen - Der 19. Weltkongreß für Philosophie in Moskau. S. 147 - 152.

(Solov'ev: S. 149).

**Tcholakova, Mariana:** Die Wahrheitsauffassung Vladimir Solov'evs im Kontext seiner geistesgeschichtlichen Rekonstruktion. - Leipzig 1996. (Dissertation, eingereicht an der Fakultät für Sozialwissenschaften und Philosophie der Universität Leipzig). (199 S.).

**Willich, Heide:** Lev L.Kobylinskij-Ellis: Vom Symbolismus zur ars sacra. Eine Studie über sein Leben und Werk. - München: Sagner 1996. (= Slavistische Beiträge, Band 341). (299 S.)  
(Ellis' Beschäftigung mit Vladimir Solov'ev: S. 191 - 203).

1997

**Grübel, Rainer., Smirnov, Igor:** Die Geschichte der russischen Kulturophilosophie im 19. und frühen 20. Jahrhundert. - In: „Mein Russland“. Literarische Konzeptualisierungen und kulturelle Projektionen. Beiträge der gleichnamigen Tagung vom 4. - 6. März 1996 in München. - München 1997, S. 5 - 18. (= Wiener slavistischer Almanach. Sonderband 44). (526 S.)  
(Solov'ev: S. 11 f.)

**Gut, Taja (Hrsg.):** Andrej Belyj. Symbolismus. Anthroposophie. Ein Weg. Texte - Bilder - Daten. Herausgegeben, eingeleitet, mit Anmerkungen und einer Bibliographie versehen von Taja Gut. - Dornach: Rudolf Steiner Verlag 1997. (= Rudolf Steiner Studien, Band IV). (363 S.) (Ill.)  
(Zahlreiche Erwähnungen Solov'evs).

**Herkeleth, Rolf:** Rußland: Kultur in der Krise? Bericht von einer Slavistik-Fachtagung in Berlin. - In: Osteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens. 47 (1997) 4, S. 398 - 401.  
(Solov'ev: S. 399 f.).

**Ignatow, Assen:** Solowjow und Berdjaew als Geschichtsphilosophen. Ideen und aktueller Einfluß. - Köln: Bundesinst. für Ostwiss. und Internationale Studien 1997. (= Berichte des Bundesinstituts für Ostwissenschaftliche und Internationale Studien. Köln. (1997) 3.). (36 S.)

**Kasack, Wolfgang:** „Literatura“ - eine neue russische Literaturzeitung. - In: Osteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens. 47 (1997) 9, S. 864 - 875.  
(Solov'ev: S. 875.).

**Kasack, Wolfgang:** Russische Literaturgeschichten und Lexika der russischen Literatur. Die Handbücher des 20. Jahrhunderts. Überblick - Einführung - Wegführer. - Konstanz: UVK Universitätsverlag 1997. (278 S.)  
(Solov'ev: S. 17, 22, 32, 39, 73, 79, 87, 199, 245, 262).

**Kasper, Karlheinz:** Das literarische Leben in Rußland 1996 (I). - In: Osteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens. 47 (1997) 10/11, S. 987 - 1009.  
(Solov'ev: S. 993).

**Lilienfeld, Fairy v.:** Sophia - Die Weisheit Gottes. Gesammelte Aufsätze 1983 - 1995. Herausgegeben von Carl Christian Felmy, Heinz Ohme, Karin Wildt. - Erlangen: Druckerei & Verlag K.Urlaub GmbH 1997. (VIII + 568 S.)

Daraus:

- : Sophia - die Weisheit Gottes. Über die Visionen des Wladimir Solowjew als Grundlage seiner Sophiologie. S. 151 - 174.

- : Russische Religionsphilosophie zu Beginn des 20. Jahrhunderts. S. 175 - 191.

(Die Rezeption der Ideen Solov'evs von den russischen Denkern der Jahrhundertwende und im Westen zu Beginn des 20. Jahrhunderts.)

- : Die Weisheit Gottes - die Schau der Sophia bei Wladimir Solowjew. S. 192 - 211.

**Messmer, Matthias:** Sowjetischer und postkommunistischer Antisemitismus. Entwicklungen in Russland, der Ukraine und Litauen. - Konstanz: Hartung-Gorre Verlag 1997. (= Konstanzer Schriften zur Schoah und Judaica). (VIII + 533 S.)  
(Solov'ev: S. 173 f., 176 f., 310, 395. Solov'ev und slawophiler Gedankengut im Kontext des Nationalismus und des Antisemitismus.)

**Rußland:** Eine „nationale Idee“ per Preisausschreiben. - In: Osteuropa-Archiv, Dezember 1997, S. A. 483 - A. 498.  
(Solov'ev: A. 496). (Das ins Deutsche übersetzte Fragment des Artikels von M.Rac: Politika formirovanija otkrytogo obščestva, aus: Nezavisimaja gazeta, 12.2.1997).

**Sokolski, Michail:** Die tausendjährige Spaltung. Rußland: Geschichte, Geist, Gefahren. Fünfzehn streitbare Essays. - Marburg: Blaue Hörner Verlag 1997. (308 S.) III.

Daraus:

- : Der weise Oleg und die Chasaren. S. 34 - 51.  
(Solov'ev: S. 39 f.)
- : Volkstaufe, Fürstentaufe, Staatstaufe. S. 52 - 73.  
(Solov'ev: S. 66).
- : Moskau - Stadt, Begriff, Prinzip, Mythos. S. 118 - 157.  
(Solov'ev: S. 154).
- : Die Wurzeln der Revolution. S. 244 - 261.  
(Solov'ev: S. 258).
- : Stalin und die imperiale Idee. S. 262 - 271.  
(Solov'ev: S. 263).
- : Der russische Geist und Europas Zukunft. S. 272 - 295.  
(Solov'ev: S. 276).

**Sytenko, Leonid und Tatjana:** Wladimir Solowjow in der Kontinuität philosophischen Denkens: zum 100. Todestag des grossen russischen Geistes am 13. August 2000.; Aufzeichnungen einer Kehrbrigade Kiev - Tallinn - München. - Schaffhausen: Novalis-Verlag 1997. (680 S.) (Zahlr. III., Noten).

**Torke, Hans-Joachim:** Einführung in die Geschichte Rußlands. - München: Beck 1997. (330 S.)  
(Solov'ev: S. 255).

**Uhlig, Christiane:** Nationale Identitätskonstruktionen für ein postsowjetisches Rußland. - In: Osteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens. 47 (1997) 12, S. 1191 - 1207.  
(Solov'ev: S. 1204).

1998

**Akkermann, Arne:** Filosofskoe vosprijatie „Brat'ev Karamazovyč“ v russkom simvolizme. - In: Die Welt der Slaven. XLIII (1998) 1, S. 109 - 136.  
(Solov'ev: S. 125).

**Bohn, Thomas M.:** Russische Geschichtswissenschaft von 1880 bis 1905. Pavel N.Miljukov und die Moskauer Schule. - Köln, Weimar, Wien: Böhlau 1998. (= Beiträge zur Geschichte Osteuropas, Band 25). (XVIII + 473 S.)  
(Solov'ev: 105, 118 - 119, 149, 207, 227).

**Burchardi, Kristiane:** Die Moskauer „Religiös-Philosophische Vladimir-Solov'ev-Gesellschaft“ (1905 - 1918). - Wiesbaden: Harrassowitz 1998. (= Forschungen zur osteuropäischen Geschichte, Band 53). (460 S.)



**Deppermann, Maria (Hrsg.):** Russisches Denken im europäischen Dialog. - Innsbruck; Wien: Studien-Verl. 1998. (XXIX + 329 S.).

Daraus:

**Deppermann, Maria:** Einleitung. S. I - XXIX. (Kurze Notiz zu V.Solov'ev: S. III - VI).

**Müller, Ludolf:** Vladimir Solov'ev nach hundert Jahren. S. 38 - 47.

**Groys, Boris:** Špet und die Entsubjektivierung des Bewußtseins in der russischen Philosophie (Solov'ev, Askol'dov, Bachtin). S. 122 - 159.

**Gleixner, Hans:** Vladimir Solov'evs Verständnis und Kritik des Sozialismus. S. 246 - 265.

**Solov'ev, Erich:** Ethische Begründung des Rechts bei Vladimir Solov'ev. S. 311 - 318.

**Dietrich, Wolfgang:** Solowjows Idee der Gott-Menschheit: Nikolai Berdjajews Blick auf die russische Religionsphilosophie (4). - In: Die Zeichen der Zeit - Lutherische Monatshefte. 1 (1998) 8, S. 42 - 44.

**Figes, Orlando:** Die Tragödie eines Volkes. Die Epoche der russischen Revolution 1891 bis 1924. (Aus dem Englischen von Barbara Conrad unter Mitarbeit von Brigitte Flickinger und Vera Stutz-Bischitzky). - Berlin: Berlin Verlag 1998. (975 S.) (Die Originalausgabe erschien 1996 unter dem Titel: A People's Tragedy. The Russian Revolution 1891 - 1924). (Solov'ev: S. 194, 226).

**Filka, Pavel:** Die Einheitsbestrebung Wladimir Solowjews und seine Wurzeln in der alten Kirche. - Innsbruck: Univ., Dipl.-Arb. 1998. (101 Bl.) (Maschinenschrift).

**Golczewski, Frank., Pickhan, Gerdtrud. Unter Mitwirkung von Nermina Halač:** Russischer Nationalismus. Die russische Idee im 19. und 20. Jahrhundert. Darstellung und Texte. - Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1998. (= Sammlung Vandenhoeck). (308 S.) (Solov'ev: S. 43 f., 283, 293).

**Hansen-Löve, Aage A.:** Der russische Symbolismus. System und Entfaltung der poetischen Motive. II. Band: Mythopoetischer Symbolismus. - Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften 1998. (= Österreichische Akademie der Wissenschaften. Sitzungsberichte; 663. Veröffentlichungen der Kommission für Literaturwissenschaft, Nr. 19). (788 S.) (Zahlreiche Erwähnungen Solov'evs).

**Irsara, Agnes:** Theologische Ästhetik bei Solov'ev und Balthasar. Eine Auseinandersetzung mit dem Symbol des „Schönen“ in Philosophie und Theologie. - Innsbruck: Univ., Dipl. Arb. 1998. (82 Bl.) (Maschinenschrift).

**Koenen, Gerd., Kopelew, Lew (Hrsg.):** Deutschland und die Russische Revolution 1917 - 1924. - München: Fink 1998. (West-östliche Spiegelungen (Wuppertaler Projekt unter der Leitung von Lew Kopelew), Reihe A., Band 6.). (952 S.)

Daraus:

**Lew Kopelew und Gerd Koenen:** Verlorene Kriege, gewonnene Einsichten. Rückblick vom Ende eines Zeitalters. Ein Gespräch. S. 15 - 46. (Solov'ev: S. 28, 32).

**Mierau, Fritz:** Wind vom Kaukasus. Die Russen in Berlin. Begegnungen und Entfremdungen. S. 646 - 675. (Solov'ev: S. 663).

**Schlögel, Karl:** Archäologie totaler Herrschaft. Rußland im Horizont Hannah Arendts. S. 790 - 804. (Solov'ev: S. 794).

**Müller, Derek:** Der Topos des Neuen Menschen in der russischen und sowjetrussischen Geistesgeschichte. - Bern: Peter Lang 1998. (= Geist und Werk der Zeiten. Arbeiten aus dem Historischen Seminar der Universität Zürich, Nr. 90). (325 S.)

(Solov'ev: S. 62, 68 - 69, 83, 98 - 100).

**Rieber, Arnulf:** Wladimir Solowjews Schöpfungsbegriff und Ganzheitsgedanke. - In: Zeitschrift für Ganzheitsforschung. Philosophie - Gesellschaft - Wirtschaft. Wien. 42 (1998) 3, S. 115 - 134.

**Sieber, Bettina:** „Russische Idee“ und Identität. „Philosophisches Erbe“ und Selbstthematization der Russen in der öffentlichen Diskussion 1985 - 1995. - Bochum: Projekt-Verlag 1998. (= Studien zum russischen Konservatismus, Teil I). (= Dokumente und Analysen zur russischen und sowjetischen Kultur, Band 12/1). (396 S.)  
(S. 21 - 32: Zusammenfassung und Vergleich der philosophischen Quellen von Solov'ev bis Il'in).

**Waegemans, Emmanuel:** Geschichte der russischen Literatur von Peter dem Großen bis zur Gegenwart (1700 - 1995). Aus dem Niederländischen von Thomas Hauth. - Konstanz: UVK Universitätsverlag 1998. (Niederländische Originalausgabe: 1993). (489 S.)  
(Solov'ev: S. 112, 191f., 215, 218, 224, 226, 300).

**Zink, Andrea:** Andrej Belyjs Rezeption der Philosophie Kants, Nietzsches und der Neukantianer. - München: Otto Sagner 1998. (= Slavistische Beiträge, Band 368). (386 S.)  
(Erwähnungen Solov'evs).

1999

**Belkin, Dmitrij:** Die Rezeption V.S.Solov'evs in Deutschland 1900 - 1922. Magisterarbeit. (Verfertigt am Tübinger Institut für Osteuropäische Geschichte und Landeskunde). - Tübingen 1999. (97 S.)  
(Maschinenschrift).

**Ignatov, Assen:** Russkaja filosofija istorii: romantičeskij konservatizm. - In: Voprosy filosofii (1999) 11, S. 102 - 121. Per. s nem. V.Kantora i J.Podvjaznikovoj, pod red. V.Kantora).  
(Solov'ev: S. 114 f.) (Polemik gegen N.Danilevskij).

**Kruse, Jens-Martin, Uffelmann, Dirk:** Tolstoj und Luther. Eine apotropäische Rezeption. - In: Die Welt der Slaven. XLIV (1999) 1, S. 155 - 172.  
(Solov'ev: S. 156 - 157).

**Müller, Ludolf:** Der deutsche Idealismus und die russische philosophische und religiöse Dichtung des 19. Jahrhunderts. - In: Opitz, Roland und Lackner, Ellen unter Mitarbeit von Bukowski, Peter (Hrsg.): Deutsche Dostojewskij-Gesellschaft. Jahrbuch 1999. Band 6., S. 7 - 26. (175 S.)  
(Solov'ev: S. 22 - 25).

**Potthoff, Wilfried:** Osip Mandel'stam und Europa. - Heidelberg: Universitätsverlag C.Winter 1999. (= Beiträge zur slavischen Philologie; Bd. 5). (IX + 366 S.).

Daraus:

**Bonola, Anna:** Puti evropejskoj kul'tury posle revoljucii: dialog Mandel'stama s russkimi simbolistami o *Krušenii gumanizma*. S. 39 - 60.  
(Solov'ev: S. 47).

**Dupaigre, Anne Faivre:** Mandelstam lecteur de Tchaadaiev a la veille de la premiere guerre mondiale. S. 83 - 108.  
(Solov'ev: S. 103).

**Pomeranc, Grigorij:** Osjazaniem slepogo. S. 281 - 300.  
(Solov'ev: S. 285, 292).

**Rauch, Al'bert., Rovner, Arkadij (Hrsg.)** (In russischer Version ist Rauch „sostavitel' i redaktor“ und Rovner „otvetstvennyj redaktor“): Na puti k tret'emu tysjačeletiju: Materialy Pervogo

meždunarodnogo simpozijuma, posvjaščennogo tret'emu tysjačletiju christianstva. Novgorod 20 - 25 Maja 1998 g. Auf dem Weg ins dritte Jahrtausend. Beiträge des Ersten internationalen Symposions zum dritten christlichen Jahrtausend. Novgorod, 20 - 25 Mai 1998. - (o.O) /Regensburg/: Ekklesija Press, Regensburger Ostkirchliches Institut 1999. (Russisch und Deutsch). (302 S.)

**Daraus:**

**Andrianov, Igor':** Gedanken Vladimir Solov'evs über die Dogmenentwicklung in der Kirche und ihre Entwicklung in der russischen Theologie. S. 43 - 50.

**Ivanov, Vladimir:** Der sophiologische Aspekt in der Ekklesiologie Wladimir Solowjews. S. 104 - 130.

**Bytschkov, Viktor:** Philosophie der Kunst bei Vladimir Solov'ev. S. 242 - 256.

**Andreyeva, Viktoria:** Sophia - Weisheit Gottes - die Schöne Dame des russischen Symbolismus. (Ein neues christliches Paradigma bei den Jungsymbolisten). S. 203 - 209.

**Reichelt, Stefan G.:** Nikolaj A. Berdjaev in Deutschland 1920 - 1950. Eine rezeptionshistorische Studie. (Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades Dr. theol. der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig). - Leipzig: Leipziger Univ. Verl. 1999. 276 S.  
(Solov'ev: S. 39, 49, 64, 72, 136, 147, 151, 165, 205, 208, 211, 215.)

2000

**Keller, Mechthild (unter Mitarbeit von Karl-Heinz Horn) (Hrsg.):** Russen und Russland aus deutscher Sicht. 19. und 20. Jahrhundert: Von der Bismarckzeit bis zum Ersten Weltkrieg. - München: Fink 2000. (= West-östliche Spiegelungen (Wuppertaler Projekt unter der Leitung von Lew Kopelew), Reihe A., Band 4.). (1160 S.)

**Daraus:**

**Uhrig, Max-Rainer:** Im Bann des Russenschrecks - Heinrich Rückerts byzantinisch-asiatische Slawenlegende. S. 275 - 297.

(Solov'ev: S. 292 f.)

**Etkind, Alexandr:** Sigmund Freud und sein Kreis. S. 1057 - 1075.

(Solov'ev: S. 1062 f.)