

Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **2 (1946)**

Heft 2

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Rezensionen.

Erich Schick, Kirchengeschichte Rußlands in den Grundzügen, I. Teil: Von den Anfängen bis zur Zeit Peters des Großen, Basel, Verlag Heinrich Majer, 1945, 288 S., Leinen Fr. 9.60.

Schicks Buch ist ein sehr «eigensinniges» — dieses Wort in seinem eigentlichen Sinne verstanden — und zugleich ein sehr besinnliches Buch. Wie es entstanden ist, erklären uns Vorworte und Widmung. Die mit der russischen Revolution einsetzende schwere Erschütterung der ganzen Welt und die damit beginnende neue Etappe der Auseinandersetzung von West und Ost haben den Verf. bewegt, sich mit der Ostkirche eingehender zu befassen, und dies hat in ihm eine starke «Liebe zur Kirche des Ostens erweckt». Das Buch erhebt keine wissenschaftlichen Präntentionen; es wendet sich «an einen weiteren Kreis von Lesern». Ausdrücklich bemerkt der Verf., er habe als Hauptquelle die (ohne Zweifel beste) *deutsche* Darstellung der Geschichte Rußlands von Karl Stählin (4 Bde. 1923—39) benützt, russische Quellen zu verwerten habe ihm sein sonstiger Dienst nicht erlaubt. Dabei denkt er offensichtlich auch an ihm zugängliche Uebersetzungen russischer Werke.¹ Das ist sehr zu bedauern. Auch die ausgiebige Benutzung einschlägiger, weithin veralteter Artikel der protestantischen Realenzyklopädie und anderer Nachschlagewerke ist kein Ersatz für die so wertvolle Literatur, die seitdem erschienen ist. Hätte der Verf. dafür Zeit gefunden, so wäre das, was er uns zu sagen hat, noch bedeutend besser und vor allem auch anschaulicher zur Geltung gekommen. Ich habe mich nun bemüht, zur Ergänzung über von Schick nicht benützte allgemein zugängliche Bücher der letzten Jahre bibliographische Hinweise zu geben.

In seiner Darstellung der Anfänge der russischen Geschichte² folgt der Verf. weithin Karl Stählin. Mit ihm wird die Bedeutung der Normannen überschätzt. Wenn schon betont werden soll, daß Rußland immer wieder «das ordnende Prinzip» von außen her holen mußte, um das «beständig drohende Chaos» zu bannen, so wäre hier an die ganz andere Theorie des Deutschen Herder in seinem berühmten Slawen-

kapitel in den «Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit» (XVI, 4) zu erinnern, in der dieser erste «Slawophile» «dem unternehmenden Kriegs- und Abenteurervolk» der Deutschen, das sich ganz besonders an den Slawen «hart versündigt» habe durch «Unterdrückungskriege» und Gewalttaten jeder Art, in denen auch die Religion als «Vorwand» diene, die friedliche, sanfte und bäuerische Eigenart der Slawen entgegenstellte, deren «stiller Fleiß und ruhiger Verkehr» schließlich doch über «den kriegerischen Geist» jener die Oberhand gewinnen werde. In solchen Worten sind allerdings sehr irdische Gewalten angerufen und ist nicht die Rede von «kosmischen» Mächten, die von einem «Jenseits» hergerufen werden müssen und die nach Schick ganz ähnlich wie im späten Neuplatonismus die Weltgeschichte weithin bestimmen. Wäre es nicht richtiger und zugleich christlicher, jene kosmischen Gewalten überpersönlicher Art dort zu suchen, wo sie in ihrer ganzen Erden- und Menschenverbundenheit auch Jesus Christus und seinem Apostel Paulus gerade nicht nur überirdisch begegnet sind, z. B. in der Wirklichkeit des Mammons und in der jeweiligen sehr zweideutigen ἐξουσία der Staatsmacht. Es dürfte damit zusammenhängen, daß der Verf. der grundlegenden Bedeutung von Wirtschafts- und Staatsgestaltung für die russische Geschichte, und gerade auch die kirchliche, in ihrem ständigen Strukturwandel nicht die gebührende Beachtung schenkt.

Auffallend kurz und farblos ist die Darstellung der Missionierung Rußlands ausgefallen. Wäre es da nicht besser gewesen, anstatt umständlich auf den gar nicht hieher gehörenden Joachim von Floris und die Sage vom Priesterkönig Johannes einzutreten, die zentrale Bedeutung der Missionstätigkeit von Cyrill (Konstantin) und Methodios³ für die gesamte slawische Welt eingehender ins richtige Licht zu rücken, um zu zeigen, wie Rußlands junge Kirche lange Zeit geistig genährt worden ist durch ein Schrifttum, das in Bulgarien und Serbien, ja selbst in Mähren entstanden ist? Es wäre auch das ein Hinweis auf «schicksalsschwere» Entscheidungen gewesen, von denen der Verf. sonst wohl nur zu oft redet, wenn die sehr kontroverse Frage zum mindesten angedeutet worden wäre, welchen Anteil Byzanz, Bulgarien und Rom an der

Christianisierung Rußlands gehabt haben.⁴ Mit großem Verständnis sind die Entwicklung von Byzanz⁵, der Bilderstreit⁶, die Bedeutung des Bildes (im Anschluß an das katholische Sammelwerk «Der christliche Osten, Regensburg 1939) und das Klosterwesen behandelt. Es folgen Abschnitte über Photius⁷ und das Schisma zwischen Ost- und Westkirche.⁸ Bei der Darstellung Symeons des Neuen Theologen⁹ kommt die bedeutsame Verbindung von genuinem Paulinismus und byzantinischer Mystik nicht zu genügender Geltung. Dann einige gute Hinweise über den Hesychasmus¹⁰, ohne daß allerdings Gregorios Palamas überhaupt erwähnt wird.

Das dritte Kapitel führt zurück nach Rußland («von Kiew nach Moskau»). Von der geistlichen Literatur der so wichtigen Kiewer Periode erfahren wir so gut wie nichts. Das Mönchswesen dieser Zeit wird im Zusammenhang mit der Geschichte des Emporkommens von Moskau¹¹ während und nach der Tatareninvasion¹² allzu summarisch im Anschluß an die trockene Darstellung von I. Smolitsch (Das altrussische Mönchtum, Würzburg 1940)¹³ behandelt. Der Verf. hat ein besonderes, gleichsam anekdotisches Interesse für die Psychologie einzelner Fürsten und Fürstinnen. Nach einer Schilderung der letzten Unionsversuche mit Rom¹⁴ entwickelt er im engen Anschluß an das Buch von Hildegard Schaeder (Moskau das dritte Rom, Hamburg 1929) in einem größeren geschichtlichen Rahmen die Entfaltung der Idee von Moskau als dem dritten Rom, die allerdings nicht das geringste zu tun hat mit dem westlichen spiritualistischen Joachimismus. Diese Darstellung bildet den Höhepunkt des Buches. Im selben Zusammenhange behandelt der Verf. das Staatschristentum Josephs von Wolokolamsk, trennt aber diesen Abschnitt künstlich von dem über Nil Sorskij, den Gegner Josephs, den hesychastischen Streiter für die Besitzlosigkeit *und* die Arbeitsfreudigkeit des Klosters, durch andere Abschnitte, die vor allem Iwan den Schrecklichen¹⁵ zum Gegenstand haben. Von den späteren Anhängern Nil Sorskis und ihren merkwürdig modern anmutenden sozialen Grundsätzen (Wassian Patrikejew) und schließlich dem bedeutenden Maxim Grek¹⁶ ist überhaupt nicht die Rede. In einem letzten Kapitel behandelt der Verf. die Periode «von Iwan dem IV. zu Peter dem Großen».¹⁷

Die kirchliche und politische Bedeutung des Raskols der Altgläubigen¹⁸ kommt kaum genügend zum Ausdruck. Auf die theologischen Auseinandersetzungen der Orthodoxie mit dem römischen Katholizismus¹⁹ und dem Protestantismus im Zeitalter der Gegenreformation vor allem im Südwesten Rußlands geht der Verf. merkwürdigerweise gar nicht ein. Ich erinnere hier nur an die Namen Peter Mogila²⁰, Stephan Jaworskij und Theophan Prokopowitsch.²¹

Anmerkungen.

Da es sich in den Anmerkungen zum Text dieser Rezension um eine Bibliographie der neueren einschlägigen Arbeiten zur Kirchengeschichte Rußlands handelt, erfolgt diese Zusammenstellung nicht in Fußnotenform, sondern in fortlaufendem Zusammenhang:

¹ Der Klassiker der russischen Geschichtsschreibung: W. Kljutschewskij, *Gesch. Rußlands*, 4 Bde., Stuttg. 1925—26; S. F. Platonov, *Gesch. Rußlands*, Leipz. 1927; P. Milioukov, Ch. Seignobos, L. Eisenmann, *Histoire de Russie*, 3 vol., Paris (von da an, bei französischen Werken, die in Paris erschienen sind, nicht mehr besonders vermerkt) 1932—33. Im Erscheinen begriffen sind: *Geschichte der Völker der Sowjetunion*, hrsg. von der Sowjetrussischen Akademie der Wissenschaften (zuerst Moskva 1939—40), in 3 Bden zu je 2 Halbbden, deutsch von Eugen Weber, Basel, Mundus-Verl., seit 1945, bis jetzt 4 Lief. Ein monumentales Werk, das die Gesch. aller vor dem Kriege zur UdSSR. gehörigen Völker ganz Eurasiens seit dem grauen Altertum enthält. Bezeichnend ist das Bemühen, die Bedeutung des Christentums objektiv zu würdigen. Schließlich: V. Gitermann, *Gesch. Rußlands*, 3 Bde, bisher Bd. I u. II, Büchergilde Zürich, 1944—45; berücksichtigt auf Grund eines sorgfältigen Quellenstudiums besonders auch die soziale Entwicklung und ist besonders wertvoll durch die reiche Auswahl russischen Quellenmaterials.

² Von grundlegender Bedeutung: *Die altrussische Nestorchronik. Povest vremennyh let*, deutsch von R. Trautmann, Leipz. 1931. Im Anhang das Testament von Wladimir Monomach. Eine gute Einführung in die verwickelten Probleme: G. Lähr, *Die Anfänge des russischen Reiches*, Berl. 1930; vgl. N. de Baumgarten S. J., *Aux Origines de la Russie*, in *Orientalia Christiana, Analecta* (von nun an: O. C.), Roma 1939. Besonders wertvoll: W. Philipp, *Ansätze zum geschichtl. u. polit. Denken im Kiewer Rußland*, Bresl. 1940.

³ Bedeutsam trotz dem oft etwas unkritischen Charakter: F. Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome au IXe Siècle*, 1926, und *Les Légendes de Constantin et Methode vues de Byzance*, Prague 1933 (dazu kritisch: A. Brückner in *Ztschr. f. slav. Phil.* 1933 u. *Ztschr. f. osteurop. Gesch.* 1933; Hildegard Schaefer in *Hist. Ztschr.* 1935); Ch. Gérard, *Les Bulgares et les Slaves du Danube*, 1939.

⁴ Grundlegend war das die Bedeutung der bulgarischen Kirche für die früheste Kiewer Periode stark unterstreichende russische Werk von M. Priselkov, *Skizzen zur kirchlich-politischen Gesch. der Kiewer Ruß*, St. Petersburg. 1913. Seine These übernahm dann H. Koch, *Byzanz, Ochrida und Kiev*, in *Kyrios*, 1938. Den römisch-katholischen, stark propagandistischen Standpunkt vertritt N. de Baumgarten S. J., *Saint Vladimir et la conversion de la Russie*, in *O. C.* 1932; eine objektive Orientierung gibt der russische Kirchenhistoriker P. G. Fedotov in *Irénikon*, 1938. Schlimm bestellt ist es mit guten russischen Kirchengeschichten. Veraltet, aber durch das ausgebreitete Material immer noch verwendbar sind: L. Boissard, *L'Eglise de Russie*, 2 vol. 1867, und Philaret [von Tschernigov], *Gesch. der Kirche Rußlands*, 2 Bde Frankf. M., 1872. Bei aller Kürze durch seinen Reichtum an präzisen Daten ausgezeichnet ist: N. Bonwetsch, *Kirchengesch. Rußlands*, Leipz. (Wissensch. u. Bild.) 1923. Ueber Teilgebiete vgl. A. N. Ammann S. J., *Kirchenpolitische Wandlungen im Ostbaltikum*, in *O. C.*, 1936, und Ed. Winter, *Byzanz und Rom im Kampfe um die Ukraine 955—1939*, Leipz. 1942 [1943].

⁵ Hier fehlt es nicht an ausgezeichneten zusammenfassenden Darstellungen: Vasiliev, *Histoire de l'Empire byzantin*, traduit du russe, 2 vol. 1932; Ch. Diehl et G. Marçais in *Histoire Générale, Moyen-Age*, t. III, *Le Monde oriental de 395 à 1081*, 1936; G. Ostrogorsky, *Gesch. des byzant. Staates* (*Hdb. d. Altertumswissensch.*), Münch. 1940; Ch. Diehl, *Les grands problèmes de l'Histoire byzantine*, 1943. Zur byzantinischen Kirchengesch. vgl. die große katholische *Histoire de l'Eglise* éd. par A. Fliche et V. Martin, bes. die Bde IV—VII, 1937—1942, und die einschlägigen Artikel des *Dictionnaire de Théologie catholique*. Zu dem besonders wichtigen, von Schick zu wenig berücksichtigten Probleme des Verhältnisses von Kirche und Staat vgl. A. Grabar, *L'Empereur dans l'Art byzantin*, 1936; O. Treitinger, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell*, Jena 1938 (Neuausgabe der Hauptquelle: *Constantinus Porphyrogenitus, De Ceremoniis*, texte et traduction par A. Vogt, *Ed. des Belles Lettres*, bis jetzt 2 Bde 1935 ff.); W. Enslin, *Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden*, Sitzber. Bayr. Ak. d. Wiss. Phil.-hist. Abtlg. 1943, G. V. Vernadskij, *Die kirchlich-polit. Epagoge und ihr Einfluß auf das russische Leben im XVII. Jhd.* [Philaret und Nikon, Patriarchen von Moskau] in den *Byzantinisch-neugriech. Jahrb.*, Athen 1928.

⁶ Dazu: G. Ostrogorsky, *Studien zur Gesch. des byzantin. Bilderstreites*, Bresl. 1929; H. Menges, *Die Bilderlehre des Johannes von Damaskus*, Münster 1938.

⁷ Photius und seine Beschützer am Hofe werden einseitig nach den Photius feindlichen Quellen der ignatianischen Gegenpartei behandelt. Darüber vgl. die neueste bemerkenswert objektive katholische Literatur (F. Dvornik und V. Grumel, dann H. Grégoire über Kaiser Michael in Byzanzion V) und die zusammenfassende Darstellung von E. Amann in *Histoire d'Eglise a. a. O.* t. VI, S. 465—501, u. t. VII, S. 111—152.

⁸ Dazu jetzt vom römisch-katholischen Standpunkt: A. Michel, *Hum-*

bert und Kerullarios, Paderb. 1924 u. 1930, und (tendenziös, aber materialreich) M. Jugie, *Le Schisme byzantin* 1941.

⁹ Vgl. außer dem grundlegenden Werke Karl Holls, *Enthusiasmus und Bußgewalt*, Leipz. 1898; *Vie de Symeon le Nouveau Théologien* par Nicéas Stéthatos, texte grec inédit par I. Hausherr S. J. et trad. française in O. C. XII (Nr. 45), 1928.

¹⁰ Dazu: *Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus*, ein Handbuch der spätbyzantinischen Mystik [Die Centurie des Kallistos und Ignatios], eingel. u. übersetzt von A. M. Ammann S. J., Würzb. 1938; Mönch Wassilij [vom Berge Athos], *Die asketische u. theol. Lehre des hl. Gregorius Palamas*, aus dem Russ., Würzb. 1939.

¹¹ Für die Moskauer Periode umfassend: A. Eck, *Le Moyen-Age russe*, 1933.

¹² Vgl. B. Grekov et A. Iakoubovski, *La Horde d'Or*, 1939; B. Spuler, *Die Goldene Horde*, Leipz. 1943.

¹³ Inhalts- u. beziehungsreicher ist die ältere Darstellung von K. Goetz, *Das Kiever Höhlenkloster als Kulturzentrum des vormongolischen Rußlands*, Passau 1904.

¹⁴ Vgl. A. Ziegler, *Die Union des Konzils von Florenz und die russische Kirche*, Würzb. 1938.

¹⁵ Ueber Iwan IV. vgl. das für diesen bedeutenden Zaren mit viel mehr Verständnis, als es K. Stählin, bzw. E. Schick aufbringen, geschriebene Werk von H. v. Eckardt, *Iwan IV. der Schreckliche*, Frankf. a. M. 1943. Eine unentbehrliche Quelle zum Verständnis der Geistesart Iwans ist der Briefwechsel Iwans d. Schr. mit dem Fürsten Kurbskij, deutsch von K. H. Meyer u. K. Stählin, Leipz. 1921. Ebenfalls nicht verwertet sind zwei bedeutsame Dokumente jener Zeit der Domostroi (keine «Gesetzessammlung» — so S. 183 — sondern Hausregeln): *Le Domostroi*, trad. et commenté par E. Duchesne, 1910, und das das kirchlich-kultische Leben neu ordnende Gesetzbuch (nicht einfach «Rechtsbuch» — so S. 183) von 1551: *Le Stoglav ou les Cent Chapitres*, trad. et introd. par E. Duchesne, 1920. Schließlich: W. Philipp, *Iwan Peresvetov und seine Schriften zur Erneuerung des Moskauer Reiches*, Königsb. 1935. Wichtige Uebersetzungen ausländischer Quellenwerke sind: Heinr. von Staden, *Aufzeichnungen über den Moskauer Staat*, übers. von F. Epstein, Hamb. 1930, u. Sigm. zu Herberstein, *Moscovia*, übers. von W. von den Steinen, Erlangen 1926.

¹⁶ Ueber Maxim Greks interessante Frühentwicklung: E. Denissoff, *Maxime le Grec et l'Occident*, 1943.

¹⁷ Vgl. S. F. Platonov, Boris Godounov, trad., 1929.

¹⁸ Ein großartiges Dokument hat sich der Verf. entgehen lassen in: *Das Leben des Prototopen Awwakum von ihm selbst*, übers. mit trefflicher Einführung in die geistige Eigenart des moskowitischen Rußlands von R. Jagoditsch, Königsb. 1930. Noch besser die französische Uebersetzung von P. Pascal: *Vie de l'Archiprêtre Avvakum écrite par lui-même*, 1938. Dazu das grundlegende Werk: P. Pascal, *Avvakum et les débuts du Raskol*, 1938.

¹⁹ Vgl. A. Florovskij, *Le conflit de deux traditions dans la vie intellectuelle de l'Europe Orientale aux XVI-XVII siècles*, Prague 1937.

²⁰ Vgl. *La Confession orthodoxe de Pierre Moghila*, texte latin inédit avec introd. par A. Malvy et M. Viller S. J. in O. C. 1927.

²¹ Vgl. R. Stupperich, *Staatsgedanke und Religionspolitik Peters des Großen*, Königsb. 1936.

Basel.

Fritz Lieb.

Fritz Lieb, Rußland unterwegs, der russische Mensch zwischen Christentum und Kommunismus (Mensch und Gesellschaft, hrsg. von Konrad Farner, Bd. IV), Bern, Verlag A. Francke AG., 1945, 474 S., geb. Fr. 14.50.

Liebs Buch ist zweifellos das beste Buch über Rußland, das von einem Ausländer geschrieben wurde. Die Menschen des europäischen Westens werden viel daraus lernen und vielleicht endlich etwas von Sowjetrußland begreifen. Das Buch setzt uns durch seine Dokumentiertheit, sein Wissen um das vergangene und gegenwärtige Rußland in Erstaunen. Der Verfasser hat einen «weiten Horizont»; er verliert sich nicht in Kleinigkeiten, sondern sieht stets aufs Ganze und ist bestrebt, den Sinn des Geschehens zu erfassen. Er verbindet eine große Liebe für Rußland und das russische Volk mit einer seltenen Objektivität und Urteilsfähigkeit. Zugleich kennt er sich gut aus auf dem Gebiet des Marxismus und macht dazu viele interessante Bemerkungen. Er ist gläubiger Christ und steht als Protestant der Barthschen Richtung nahe. Stellenweise ist sein Buch ein Bekenntnis seiner evangelischen Glaubensüberzeugung. Gleichzeitig besitzt er Kenntnisse und eine Aufgeschlossenheit für die russische revolutionäre Philosophie, die so verschieden ist von der Barthschen Richtung. Ferner ist er Sozialist, der daran glaubt, daß der Sozialismus und das Christentum miteinander verknüpft werden müssen. Darum versteht er auch das Verhältnis zwischen Kommunismus und Christentum tiefer, als es gewöhnlich auf beiden Seiten der Fall ist. Er sieht Sowjetrußland im Zustand der Bewegung. Für ihn ist die Unkenntnis Sowjetrußlands wie auch ein schlechter Antibolschewismus, in dem weite Kreise des europäischen Westens befangen sind, ein großes Uebel. Sehr richtig sagt er, daß in Westeuropa über Sowjetrußland falsche Vorstellungen herrschen, z. T. als ein Ergebnis der nationalsozialistischen

Propaganda. In Rußland erfolgt eine Begegnung von Christentum und Kommunismus. Damit ist ganz Europa vor eine sehr wichtige Frage gestellt. Im Christentum liegt die absolute Wahrheit beschlossen, aber auch der Marxismus, der Kommunismus weist einen relativen Wahrheitsgehalt auf, den der Christ anerkennen muß. Der Materialist Marx war mehr um das Schicksal der Menschen besorgt als viele Idealisten. Durchaus richtig hat Lieb festgestellt, daß Rußland trotz einer jahrelangen antireligiösen Propaganda ein christliches Land geblieben ist. Die Sowjetregierung konnte nicht umhin, dies einzusehen und ihre Haltung gegenüber der Kirche zu ändern. Mit Recht sagt Lieb, daß der antireligiöse Affekt ein Protest gegen den kirchlichen Antihumanismus war, an dem nach seiner Ansicht die Kirche in Deutschland und in Rußland die Schuld trägt. In nicht geringerem Maße dürfte das auch auf Frankreich zutreffen. Die christliche Kirche kann sich im Laufe der Geschichte in die Kirche des Antichristen verwandeln. Den Christen steht es nicht an, nur als Ankläger aufzutreten. Auch sie sind Angeklagte, die ihre Sünden erkennen müssen, namentlich in bezug auf die soziale Frage.

Lieb verbindet die Sowjetunion und den russischen Kommunismus mit der Vergangenheit Rußlands. Ohne diese Rückbezogenheit bleibt alles unverständlich. Sein Buch enthält einleitende Kapitel über Dostojewskij und Solowjew. Vielleicht hätte über die Slawophilen wie auch über Leo Tolstoj noch einiges gesagt werden müssen. Durch Dostojewskij, dem der Verfasser des Buches über Rußland eine gewaltige Bedeutung zuschreibt, wird verständlich, daß sich die Politik in Rußland sehr schnell ins Eschatologische wendet und damit hinsichtlich der menschlichen Gesellschaft die letzten Fragen gestellt werden. Das ist ein typisch russischer Zug. Im Westen sind alle Teilgebiete des menschlichen Lebens differenziert. Die Politik ist hier eine autonome Größe, die ihre eigene Gesetzlichkeit hat. In Rußland hingegen ist die Politik in ihrer wesentlichen Tendenz immer ausgerichtet aufs Ganze, auf die Weltanschauung, auf die Lösung der letzten Fragen. Dostojewskij sagt, daß in Rußland das Problem der Gesellschaftsordnung zugleich auch die Gottesfrage und die Frage nach der Unsterblichkeit aufwirft. Das ist, was man als den russi-

schen Totalitarismus bezeichnen könnte. Dem Russen ist es nicht um die Herbeiführung einer formalen Demokratie zu tun. Was Lieb kritisch über die formale Demokratie bemerkt, ist sehr richtig. Besonders wertvoll sind die Abschnitte, in denen von dem sowjetischen Bildungswesen, vor allem dem Geschichtsunterricht, die Rede ist. Das war bisher wenig bekannt. In den Jahren, als Pokrowskij das Wort führte, gab es überhaupt keinen Geschichtsunterricht. Er wurde ersetzt durch «Gesellschaftskunde». Erst 1932 wurde der Geschichtsunterricht wieder eingeführt. Seither kommt die Geschichte Rußlands mit ihren Heldengestalten, angefangen mit Alexander Newskij, immer stärker zur Geltung. Dem sowjetischen Menschen ist ein ungewöhnlicher Wissensdrang, ein Streben ans Licht eigen, das den westeuropäischen Völkern heute fehlt. Während sich jedoch die exakten Naturwissenschaften einer betonten Förderung erfreuen, liegt die Philosophie immer noch sehr im argen. Nach wie vor bleibt der dialektische Materialismus die herrschende Weltanschauung, wenn er vielleicht auch eine geringere Begeisterung auslöst. Lieb deckt sehr gut die Gefahren eines mechanistischen Materialismus, die Gefahren einer Technokratie auf, die das russische Volk eine Zeitlang schwer bedrohten. Doch das Grundthema des Buches ist die Frage nach dem Menschen und dem Sowjethumanismus. Wie verhält sich der russische Kommunismus zum Menschen und zum Humanismus? Ein sehr kompliziertes Problem. Die kommunistische Revolution ist nicht von dem Humanismus und der Anerkennung der höchsten Werte des Menschen, jedes Menschen in seinem Menschsein, ausgegangen. Aber sie muß dazu hinführen. In dem heute wieder geltend gemachten Humanismus erfolgt bereits eine Hinwendung zu dem Menschen als der wertvollsten Gegebenheit. Der Abschnitt über den Sowjethumanismus gehört zu den interessantesten Ausführungen des Buches. Sehr charakteristisch sind die angeführten Zitate aus den Reden Stalins. «Es ist an der Zeit, offen zu erklären, daß die Hauptsache jetzt die Menschen sind, die die Technik gemeistert haben . . . Die Technik ohne die Menschen ist tot.» Lieb erblickt in Sowjetrußland eine Hinwendung zur Menschlichkeit, zu den menschlichen Werten. Das findet seinen Niederschlag auch in der Sowjetliteratur. Doch ist die

sowjetische Menschlichkeit verbunden mit der klassenlosen Gesellschaft. Schon Lenin sagte, daß der Marxismus das Erbe aller menschlichen Werte übernehmen müsse, obgleich Lenin selbst diesen Grundsatz nicht immer treu befolgt hat. Zweck der Erziehung ist die Heranbildung des freien Menschen in der künftigen Gesellschaft. Darum geht es. Aber das bedeutet nicht, daß stets darnach gehandelt wird, weil Rußland immer noch unter einer brutalen Diktatur lebt. Marx glaubte, daß der Mensch einmal von den Ketten der Gesellschaft frei werden würde. Vorläufig wird aber jeder Mensch zu einem Werkzeug der ökonomischen Entwicklung, des Wachstums der produktiven Kräfte. Lieb versteht ausgezeichnet, daß das russische Volk ein wesentlich aus der Gemeinschaft heraus lebendes Volk und die russische Menschlichkeit vom Gemeinschaftsgedanken her bestimmt ist. Heute wird der kommunistische Mensch vom Sowjetmenschen abgelöst. Der Sowjetpatriotismus ist ausgerichtet auf die Wohlfahrt der kommenden Geschlechter, auf die des ganzen Menschengeschlechts. Das ist russischer Universalismus. Lieb hofft, und ich teile mit ihm diese Hoffnung, daß die Menschenrechte in Rußland verwirklicht werden und daß diese Verwirklichung der Menschenrechte nicht gebunden sein wird an eine bestimmte Gesellschaftsklasse. Im allgemeinen läßt der Verfasser des Buches über Rußland Stalin eine recht hohe Würdigung zuteil werden, nämlich als einem Menschen, der den inneren Wandlungen entgegenkommt, die im russischen Volk vor sich gehen.

Das ganze Buch Liebs ist erfüllt von einer Besorgnis um das Problem der Beziehungen zwischen dem Christentum und dem Kommunismus. Es trägt dazu bei, dieses beunruhigende Problem richtig zu stellen und zu lösen. Der Abschnitt über die Beziehungen zwischen der Kirche und dem Sowjetstaat ist sehr aufschlußreich. Lieb möchte die absolute Wahrheit des Christentums mit der relativen sozialen Wahrheit des Kommunismus verbinden. Er glaubt daran, daß ein erneuertes orthodoxes Christentum in Verbindung mit dem sozialistischen Staat Westeuropa viel zu geben vermag. Sein Buch kann dazu helfen, daß der Westen frei wird von seiner Angst vor Sowjetrußland, seiner Feindseligkeit gegenüber Rußland, die für die Herbeiführung des Friedens in der Welt nur verhäng-

nisvolle Folgen haben können. Was not tut, ist die Ueberwindung des Hasses, der die Menschheit, kaum daß der Krieg zu Ende gegangen ist, von neuem zerstückelt. Das ist die große Aufgabe des Christentums.

Liebs Buch ist nicht nur dem russischen Kommunismus und dem Sowjetregime gewidmet, sondern auch Rußland, das eine tausendjährige Geschichte und sein besonderes Gesicht hat. Es ist mit Liebe und Kenntnis geschrieben. Wirkliche Kenntnis wird nur durch Liebe vermittelt. Westeuropa ist Rußland wenig liebevoll gesinnt und kennt es schlecht. Darum sind solche Bücher sehr selten.*

Clamart/Seine.

Nikolaj Berdjajew.

(Aus dem Russischen übersetzt von Alexandre von Weymarn, Genf.)

Alfred v. Martin, Nietzsche und Burckhardt, zwei geistige Welten im Dialog, 3., veränderte und vermehrte Auflage, Basel, Verlag Ernst Reinhardt, 1945, 296 S., Leinen Fr. 13.—.

Alfred v. Martin, Die Religion in Jacob Burckhardts Leben und Denken, eine Studie zum Thema Humanismus und Christentum, München/Basel, Verlag Ernst Reinhardt, 1942, 340 S., Halbleinen Fr. 13.—.

Friedrich Nietzsche fühlte sich in Basel, wie er Anfang Juni 1869, bald nachdem er seine Antrittsrede gehalten hatte, seinem Freunde Erwin Rohde mitteilte, aufs Stärkste «zu dem geistvollen Sonderling» Jacob Burckhardt hingezogen, weil er eine «wunderbare Congruenz» ihrer «ästhetischen Paradoxien» zu entdecken glaubte. Und noch der letzte Brief, den er schrieb, als ihn bereits die Nacht des Wahnsinns für immer umgab, ist an Burckhardt gerichtet. Ein Zeichen, wie er trotz allen Enttäuschungen doch den Glauben nicht aufgegeben hatte, in Burckhardt, wenn nicht einen Gesinnungsgenossen, doch wenigstens einen verständnis- und teilnahmsvollen Freund

* *Anm. des Redaktors:* Eine französische «adaptation» des Liebschen Rußlandbuches erscheint demnächst in neuer Anordnung in 2 Bänden und vermehrt um einen Abschnitt über die russischen Slawophilen unter der Redaktion von Eugène Porret im Verlag Delachaux & Niestlé, Neuchâtel-Paris, eine tschechische Uebersetzung im Verlag der YMCA, Prag; weitere Uebersetzungen sind in Vorbereitung. K. L. S.

zu besitzen. Es ist deshalb begreiflich, daß die Frage nach dem Inhalt und der Bedeutung der Beziehungen zwischen dem eine Reihe von Jahren als Professor an der Universität und dem Pädagogium in Basel Wirkenden und seinem fast ein Menschenalter ältern Kollegen schon mehrfach vor allem die Verehrer und Jünger Nietzsches zu untersuchen gereizt hat. Ihr ist auch das Basler Rektoratsprogramm für das Jahr 1937 von Edgar Salin gewidmet, in dem der Verfasser trotz dem Bestreben, auch Burckhardt gerecht zu werden, zu dem Schlusse kommt, «daß er die Weisheit seines Humanismus vor den Schauern und Wehen der großen, ihm stets unheimlichen Neugeburt des Geistes nicht ganz verschloß», aber «im hohen Alter nicht die Kraft und nicht den Mut hatte, Dionysos selbst ins Auge zu sehen».

Im Unterschiede von diesem mit allem Ueberschwang des kritiklos verehrenden Jüngers angestimmten Dithyrambus unternimmt v. Martin auf Grund genauester Kenntnis sämtlicher in Betracht kommenden Aeüßerungen Burckhardts und Nietzsches sorgfältig abwägend nachzuweisen, wie sich die Beiden als Menschen ausgeprägter Art in der Kritik ihrer Zeit und in ihrer Stellung zur Geschichte und zur Kunst scheinbar und auch wirklich berühren, aber wieder sehr bald nach ganz verschiedenen Richtungen auseinandergehen, und Burckhardt, homo vere humanus, sich immer stärker von der dämonischen Maßlosigkeit und der Willkür des sich selbst vergötternden Individualisten mit seinen zahllosen Widersprüchen abgestoßen fühlen, ja mit Schaudern abwenden mußte. Wer es nicht schon längst gewußt hat, kann aus dem schönen, mit einer Fülle von Belegen versehenen Buch lernen, wie fern Burckhardt, dem mit Schlosser die Macht an sich böse war, und der im Mitleid mit ihren Opfern das beste Heilmittel gegen ihre Versuchungen sah, Nietzsche war, der erklärt: «Leiden sehen tut wohl, leiden machen noch wohler», nach dem eine «gute und gesunde Aristokratie mit gutem Gewissen das Opfer einer Unzahl von Menschen hinnimmt, welche um ihretwillen zu unvollständigen Menschen, zu Sklaven, zu Werkzeugen herabgedrückt und vermindert werden müssen».

Es ist erstaunlich und tröstlich, daß dieses tapfere, vom Zeitgeiste unberührte Buch nach weniger als einem Jahre

1942 in Deutschland in zweiter Auflage erscheinen konnte. Soeben läßt es der Verlag, der inzwischen von München nach Basel übergesiedelt ist, in dritter veränderter und vor allem um viele «Ergänzungen und Belege» vermehrter Auflage hinausgehen, so daß es sich nun jeder, der es noch nicht besitzt, ohne Mühe verschaffen kann. Auch wer Burckhardt gründlich zu kennen glaubt, wird es mit Freude und Gewinn lesen und Manches daraus lernen.

Schon in diesem ersten Werke hat v. Martin mehrfach darauf hingewiesen, daß bei Burckhardt anders als bei Nietzsche nichts von Religionshaß zu spüren ist, und daß Burckhardt im Christentum, das er hoch stellt, wesentlich Pessimismus sieht. Ebenso finden sich schon hier Andeutungen, daß seine Denkweise häufig «prokatholisch» ist, ob er über das Mittelalter oder die Reformation und Gegenreformation spricht, über die Kirchenfeindschaft der französischen Revolution oder den modernen «Kulturkampf». Trotzdem war es unberechtigt, wenn ein vereinzelter Rezensent der ersten Auflage von der erz-, ur- und ultrakatholischen Tendenz des Verfassers sprach.

Etwas anders verhält es sich mit dem zweiten Buche, dem über die Religion im Leben und Denken Burckhardts. Nicht als ob es nicht auch hier des Verfassers ernstes Anliegen wäre, gerecht zu urteilen, und er nicht bemüht wäre, seine Urteile durch zahlreiche Äußerungen Burckhardts zu belegen. Besonders die «historischen Fragmente» liefern ihm eine Fülle von Stellen, die von ihm ins Feld geführt werden können. Sie finden sich aber auch in andern Werken, auch in solchen, die Burckhardt noch selber herausgegeben hat, und in seinen Briefen. Dennoch erhebt sich die Frage, ob der Verfasser auf dem Standpunkt, den er nun mit aller Offenheit und Entschiedenheit einnimmt, noch im Stande ist, der Aufgabe, die er sich in dem zweiten Buche über Burckhardt gestellt hat, gerecht zu werden. Was soll z. B. in einem Werke, das die Religion im Leben und Denken Jacob Burckhardts schildern will, die auf die drei Teile (der Mensch in der Zeit, die Hauptprobleme und der Aufbau des geschichtlichen Bildes) folgende «Beilage» über Burckhardt und Kierkegaard, einen Denker, der mit Burckhardt so wenig als möglich gemein hat, mögen sich auch Beide vom Zeitgeiste nicht haben täuschen lassen

und dem optimistischen Selbstbewußtsein der ganz in Weltlichkeit versunkenen Zeit ihre pessimistische Kritik entgegengestellt haben. Daß dem sich in Paradoxien verlierenden Dänen der Basler Gelehrte gegenüber gestellt wird, der weiß, was die Religion für den Menschen und zumal das Christentum für den Europäer zu bedeuten hat, ist doch nur dann wirklich verständlich, wenn gezeigt werden soll, wie sehr der «prokatholische» Burckhardt sich vorteilhaft von dem «ultraprotestantischen» Kierkegaard abhebt.

Muß ferner wirklich die Krisis des Protestantismus die Ursache sein, daß Burckhardt nicht ein guter Theologe geworden ist, wozu er das Zeug gehabt hätte? Burckhardt hatte sich, wie er selber sagt, auf den Wunsch seines von ihm hochverehrten Vaters, des Antistes der Basler Kirche, der Theologie zugewandt, obgleich Neigung und Begabung ihn schon als Kind durchaus auf das Studium der Geschichte und die Beschäftigung mit der bildenden Kunst hinwiesen. Es brauchte deshalb nicht viel, um ihn zu bestimmen, nach einigen Semestern das Fach zu wechseln. Wenn der Student zur Erklärung dieses Schrittes Kommilitonen gegenüber auf die von de Wette an der Ueberlieferung geübte Kritik hinwies, so ist zu beachten, daß dieser Lehrer auf Andere nicht diese Wirkung ausgeübt hat, und auch gut «positive» Theologen bekannten, ihm viel zu verdanken, ein Mann wie Vinet ihn hoch geschätzt, und selbst der Pietist Spittler mit ihm freundschaftlich verkehrt hat. Man wird auch Angesichts seines Bekenntnisses: «Das weiß ich, daß in keinem Andern Heil ist als im Namen Jesu Christi, des Gekreuzigten, und daß es für die Menschheit nichts Höheres gibt als die in ihm verwirklichte Gottmenschheit und das von ihm gepflanzte Reich Gottes», nicht sagen können, daß er das Christentum durch einen Jesuanismus ersetzt habe. Burckhardt hat später stets mit Verehrung von seinem frühern Lehrer gesprochen, und Kaegi hat vor Kurzem in dieser Zeitschrift (1945/2 S. 120 ff.) gezeigt, was er von ihm gelernt hat.

Auch andere temperamentvolle Aeüßerungen des jungen Burckhardt dürfen nicht überschätzt werden. Wenn er sich vielleicht auch mit Recht an der Art einzelner seiner theologischen Jugendfreunde stieß, befanden sich doch manche dar-

unter, die ihm nicht den geringsten Grund gaben, an ihrer Aufrichtigkeit und der Echtheit ihrer Frömmigkeit zu zweifeln.

Burckhardt hat aus dem Elternhause Achtung vor echter Frömmigkeit als bleibendes Gut mitgenommen, auch sein Leben lang an den dort empfangenen sittlichen Maßstäben festgehalten. Er hat nie in den Satz Nietzsches eingestimmt: «Gott ist tot». Aber er ist beim Agnostizismus geblieben, und als Historiker sind ihm Staat, Kultur und Religion drei neben einander stehende Faktoren, und die Religionen nur «Ausdruck des ewigen und unzerstörbaren metaphysischen Bedürfnisses der Menschennatur, der Reflex ganzer Völker und Kulturepochen in ein großes Anderes hinein oder: der Abdruck und Kontour, welche diese ins Unendliche hineinziehen und bilden», Menschenwerk, eine Schöpfung des menschlichen Geistes, aber nicht auf irgend welcher göttlichen Offenbarung beruhend. Deshalb ist auch sein Pessimismus im Unterschiede von dem, den er am Christentum schätzt, ohne Hoffnung. Bezeichnend ist, wie er die einzelnen Religionen und mit ihnen die katholische und evangelische Form des Christentums nur darauf hin beurteilt, inwiefern sie die Kultur fördern oder hemmen, kunstfreundlich oder kunstfeindlich sind, dem Einzelnen Freiheit gewähren oder nicht, und warum ihm Menschen und Bewegungen sympathisch sind oder unsympathisch.

Damit hängt zusammen, wie wenig Verständnis er für Luther hat und die Echtheit und Intensität seines Ringens um einen gnädigen Gott, sowie für den Widerhall, den seine Botschaft in den Herzen unzähliger ernster, frommer Menschen fand. Wenn wirklich dem Protestantismus nichts Anderes zum Leben verholfen und ihn am Leben gelassen hätte, als das, was aus manchen Stellen der aus dem Nachlasse veröffentlichten Fragmente herausgelesen werden kann, hätte seine Geschichte ganz anders verlaufen, hätte er längst vom Erdboden verschwunden sein müssen.

Den Primat, den Burckhardt der Kunst zuerkennt, und die Stellung zu ihr, die er der Religion zuweist, ergibt sich besonders deutlich aus seiner Beurteilung Rembrandts, der Abneigung, die er ihm entgegenbringt, und seiner Hochschätzung Raffaels. Spricht doch aus des Holländers religiösen Bildern

unendlich viel mehr Verständnis für den Christus der Evangelien und die biblische Frohbotschaft als aus den Madonnen gestalten des Italieners, mögen dessen Gemälde künstlerisch noch so vollkommen sein. Es ist bezeichnend, daß v. Martin bekennt, früher selber der «sehr typisch protestantischen — für katholisch-humanistische Synthesen unerschlossenen — Denkweise», wonach Raffaels Kunst geradezu das Sinnbild dessen ist, «was schön ist ohne allen und jeden Nebeneffekt», beigestimmt zu haben, nun aber darin ein Zeichen seiner damaligen «protestantischen Sehweise» erkennt.

Wenn v. Martin meint, Burckhardts Agnostizismus auf seine Herkunft aus dem Protestantismus zurückführen zu können, dessen Christentum ihm zu aufklärerisch gewesen sei, darf daran erinnert werden, daß sich bei Katholiken, z. B. Renan, der Zögling eines Priesterseminars war, genau dieselbe Entwicklung findet. Eher könnte man, wie das v. Martin auch tut, den Zeitgeist zur Erklärung heranziehen. Aber Glaube und Unglaube, Gottvertrauen und Skeptizismus haben sich zu allen Zeiten gegenübergestanden, auch im Mittelalter, so daß auch diese Erklärung im Grunde keine Antwort auf die Frage ist. Doch wenn wir auch erkennen, daß an diesem einen Punkte dem für alles Große und Schöne aufgeschlossenen Geiste Schranken gesetzt waren, über die er, jedenfalls als Historiker, nicht hinaus kam, tut das unserer Verehrung und Dankbarkeit keinen Abbruch.

Basel.

Eberhard Vischer †.

Miszelle.

Alttestamentliche Wortforschung.*

Ṭārāf, Genesis 8, 11.

Gen. 8, 11 a lautet: wattābō elāw hajjōnā leēt 'ārāb wehinnē 'alē zajit ṭārāf befihā. Ueber die Bedeutung von ṭārāf bestehen verschiedene Ansichten.

Der Passus wird von der Septuaginta übersetzt mit εἶχεν φύλλον ἐλαίας κράφος, von der Vulgata mit portans ramum olivae virentibus foliis.

Die meisten älteren jüdischen Kommentatoren und Uebersetzer leiten

* *Anm. des Redaktors:* Die Beiträge zur alttestamentlichen Wortforschung von *Ludwig Koehler*, Zürich (vgl. die bis jetzt erschienenen 5 Hefte der ThZ), werden fortgesetzt werden; zuerst wird eine Miszelle über *Gilead* folgen.