

JURI SAMARIN

**Juri Samarin über Chomäkoff : ein
Beitrag zur Kenntniss der neuesten theol.
Bestrebungen in Russland**

Berlin
1869

EOD – Millions of books just a mouse click away! In more than 10 European countries!



Thank you for choosing EOD!

European libraries are hosting millions of books from the 15th to the 20th century. All these books have now become available as eBooks – just a mouse click away. Search the online catalogue of a library from the eBooks on Demand (EOD) network and order the book as an eBook from all over the world – 24 hours a day, 7 days a week. The book will be digitised and made accessible to you as an eBook.

Enjoy your EOD eBook!

- Get the look and feel of the original book!
- Use your standard software to read the eBook on-screen, zoom in to the image or just simply navigate through the book
- *Search & Find:* Use the full-text search of individual terms
- *Copy & Paste Text and Images:* Copy images and parts of the text to other applications (e.g. word processor)

Terms and Conditions

With the usage of the EOD service, you accept the Terms and Conditions provided by the library owning the book. EOD provides access to digitized documents strictly for personal, non-commercial purposes. For any other purpose, please contact the library.

- Terms and Conditions in English: <http://books2ebooks.eu/odm/html/utl/en/agb.html>
- Terms and Conditions in Estonian: <http://books2ebooks.eu/odm/html/utl/et/agb.html>

More eBooks

Already a dozen libraries in more than 10 European countries offer this service.

More information is available at <http://books2ebooks.eu>

JURI SAMARIN
ÜBER
CHOMÄKOFF.

EIN BEITRAG
ZUR KENNTNISS
DER NEUESTEN THEOLOGISCHEN BESTREBUNGEN
IN RUSSLAND.

AUS DEM RUSSISCHEN.



BERLIN 1869.
B. BEHR'S BUCHHANDLUNG.
(E. BOCK).
27, UNTER DEN LINDEN.

Vorwort des Uebersetzers.

Nachfolgende Uebersetzung der Vorrede zu dem zweiten Bande von A. S. Chomäkoff's sämtlichen Werken, soll das deutsche Publikum, insbesondere aber die deutsche theologische Welt, mit dem Standpunkte bekannt machen, welchen die sogenannte slavophile Partei in Russland der Kirche gegenüber einnimmt. Der Name Chomäkoff's ist wenig bekannt ausserhalb der Gränzen seines Vaterlandes. Wer er war, welche ausgezeichnete Begabung und glühende Liebe zu Kirche und Vaterland ihn erfüllte, sagt diese Vorrede zu seinen theologischen Werken am Besten.

Der Verfasser der Vorrede selbst, J. Samarin, der genaueste Freund Chomäkoff's, wird in diesem Augenblicke als das Haupt und der Bannerträger der nationalen Richtung angesehen. Einer der eifrigsten Förderer der Bauernemancipation, hat er den thätigsten Antheil in Wort und That, an den organisatorischen Arbeiten genommen, welche diesem grossen Werke in den Jahren 1858 — 1861 vorhergingen. J. Samarin gilt für den entschiedensten Feind der oligarchisch-privilegirten Verfassung der Ostseeprovinzen Russland's und ihrer exclusiv deutsch-protestantischen Sonderstellung im Reich. Der Geist der Frei-

heit und der Duldung, welcher nachfolgende Schrift durchweht, und die, an germanischen Quellen geschöpfte, reiche Bildung des Verfassers, widerlegen jedoch zur Genüge die gegen ihn in Umlauf gesetzten Anschuldigungen eines barbarisch zerstörenden Nationalitätenhasses.

In der jüngsten Zeit ist ausserordentliches Interesse an russischen Zuständen in Deutschland rege geworden; politische, sociale, literarische Fragen werden beleuchtet, erörtert, beurtheilt; zum ersten Male tritt aber ein religiöses Glaubensbekenntniss vor das deutsche Publikum, und zwar kein formales, theologisches, sondern ein lebendiges, dem scholastischen Zwange der Schule entwachsenes, und dennoch wissenschaftlich begründetes. Möge im Angesichte dieser neuen Erscheinung die protestantische theologische Welt von ihrem edelsten Vorrechte Gebrauch machen und in objektiver Billigkeit derselben gerecht werden!

Vorrede von J. Samarin

zu dem zweiten Bande von A. S. Chomäkoff's
sämmlichen Werken.

Der eben erschienene zweite Band der Werke von A. S. Chomäkoff bietet dem Publikum manches Neue, wenn man mit dem Worte neu bezeichnen will, was zum ersten Male in russischer Sprache gedruckt wird; begreift man aber unter diesem Ausdruck Alles, was die Mehrzahl der Leser entweder sich noch nicht angeeignet, oder noch nicht gewürdigt, ja sogar noch nicht bemerkt hat, so ist in diesem Bande beinahe Alles neu.¹⁾

Unter den Schriften des verstorbenen Verfassers sind diejenigen, welche von Gegenständen des Glaubens handeln und den Inhalt dieses zweiten Bandes bilden, (besonders sein: Versuch einer katechetischen Darstellung der Lehre von der Kirche und drei polemische Brochüren über die abendländischen Glaubensbekenntnisse,) unstreitig die wichtigsten, die vollendetsten und die bedeutendsten — jedoch die am mindesten bei uns bekannten. Nur Wenige haben sie gelesen und fast Niemand hat über sie geschrieben, während sie doch im Auslande eine ganz andere Aufnahme fanden.²⁾

Der Grund dieses Schweigens liegt darin, dass zur Zeit der Veröffentlichung von Chomäkoff's theologischen Schriften in Paris, Leipzig und später in Moskau, (in russischer Uebersetzung) ja, während seiner ganzen wissen-

schaftlich-literarischen Thätigkeit, die damals bei uns herrschende Denkweise, jede Möglichkeit ausschloss, diese Schriften nicht allein nach Gebühr zu würdigen, sondern selbst sie einer gewissenhaften Prüfung zu unterziehen.

In einer seiner Arbeiten über die öffentliche Erziehung sagt Chomäkoff: „die Wissenschaft bedarf nicht allein der Freiheit der Meinungen, sie bedarf auch der Freiheit des Zweifels.“ Er sprach von der bewusst gestatteten und anerkannten Freiheit, da er sehr wohl einsah, wie unmöglich es ist, in Wirklichkeit der Wissenschaft jede Freiheit zu nehmen.

Die Wissenschaft ist immer frei; es besteht ein Unterschied nur darin, ob sie es offen, Angesichts der Welt sein darf, oder im Verborgenen, ungeahnt von denen, welche ihre Sprache nicht verstehen, oder welche sich ihr so weit abgewendet haben, dass sie auf das Recht trotzen, ihr Bahnen und Wege vorzeichnen zu wollen! Im letzten Falle nimmt die Freiheit den Charakter des Schmuggels an, und die Gesellschaft entbehrt natürlich dadurch alle wohlthätigen Folgen einer öffentlichen Besprechung der Meinungen, welche Ueberzeugungen erschüttern oder Gewissen beunruhigen dürften, während sie sich freiwillig allen verderblichen Folgen derselben unterwirft.

Also stand es bei uns. Unter dem Einflusse einer damals im Auslande herrschenden Schule, betrachtete die Wissenschaft den Glauben von Oben herab, wie eine überlebte Form des Selbstbewusstseins, deren Fesseln die Menschheit triumphirend abgeworfen hatte. Die zeitweilige Nothwendigkeit des Glaubens, seine relative Legitimität, als eines Moments in der sowohl anfangs- als auch ziellosen Entwicklung eines vermeintlich sich selbst Entwickelnden, wurde zwar nicht bestritten; jedoch in der Anerkennung einer gewissen Bedeutung des Glaubens, lag auch die

seiner Beschränkung, als einer vorübergehenden Form, an welcher das sich Entwickelnde kein ewiges Genügen finden könne. Das Unhaltbare der Ansprüche des Glaubens auf Unfehlbarkeit, Unwandelbarkeit und Ewigkeit, schien definitiv erwiesen — es blieb nur noch übrig, ihm völlig zu entsagen und Besseres zu suchen. Dieses Bessere währte man in dem Idealismus des sich selbst bestimmenden Geistes zu finden. Sollte nun ein für alle Mal der Glaube aus der Welt verschwinden, und gehörte es sich, ohne Zaudern jedes Symbol seiner entthronten Herrschaft hinwegzuräumen — wie es die entschiedenen und consequenten Denker behaupteten — oder aber sollte man ihm immerhin noch, abseits von der königlichen Bahn des Fortschritts, irgend ein bescheidenes Asyl in der neuen Welt gewähren, wie es die Ansicht sowohl der praktischen Köpfe als auch der weicheren Gemüther war — diese Frage schien nur noch von untergeordnetem Interesse zu sein.

Es ist begreiflich, dass bei dieser Ansicht vom Glauben überhaupt, unser Glaubensbekenntniss (das heisst das orientalisches-orthodoxe) keine grosse Bedeutung, selbst im historischen Sinne, haben konnte. Jedem musste es klar sein, dass die Resultate, zu welchen sich die Wissenschaft durchgearbeitet hatte, in gerade aufsteigender Linie nicht an die Orthodoxie, wohl aber an den Latinismus und Protestantismus sich anknüpften. Dem Latinismus, (so sprach die Wissenschaft) gebührt das unzweifelhafte Verdienst, die religiöse Idee in ihrer majestätischen Ausschliesslichkeit und Einseitigkeit zur Erscheinung gebracht zu haben. Der Latinismus hat ebenfalls, (zwar gegen seinen Willen, aber in Folge einer logischen Nothwendigkeit) den Protestantismus ins Leben gerufen; dieser seinerseits, indem er die absolute Herrschaft der individuellen Vernunft proklamirte, bereitete das Reich der Wissenschaft vor, welches jetzt,

zu unserer Zeit, das menschliche Gewissen und die Geschichte der Menschheit regiert. Die orientalische Kirche hat sich vollkommen ferne von dieser dialektischen Entwicklung der religiösen Idee gehalten (so sprach zu jener Zeit die Wissenschaft) und daher kann sie keinerlei Anspruch machen auf die historischen Verdienste der abendländischen Glaubensbekenntnisse. Sie hat keinen Theil gehabt an der Selbstersetzung des Christenthums, das ist ihr grösster Makel. — Nach dem Idealismus, der den Glauben auf seine Weise verwarf, als zu materiell und zu roh, entstand bei uns eine andere, dem Anscheine nach ganz entgegengesetzte Lehre, welche den Glauben verdammt, als eine Kraft, die den Menschen von der realen Welt abziehe, um ihn nach unbestimmten Höhen zu verirren. Wir sagen: dem Anschein nach entgegengesetzt; denn obgleich der Materialismus dem Idealismus schroff gegenübersteht, verhält er sich zu ihm in der Wirklichkeit, nicht einmal als eine Reaction, sondern als seine nothwendige Folge, als sein legitimes Kind. Der Materialismus erwuchs unter den Flügeln des Idealismus, jedoch erstarkte er bald, erstickte seinen Erzeuger, und um nicht ganz ohne Halt und Stütze dazustehen, schloss er sich beinahe gewaltsam an die Naturwissenschaften, welche ihrem Wesen nach gar keinen Theil an ihm haben. Wie geschah dieser Umschwung im Reiche des Gedankens? Davon zu sprechen gehört nicht hierher — genug, dass der Uebergang von der einen Lehre zur anderen unverkennbar war, und die Materialisten direct aus der Schule der Idealisten hervorgingen. †

In seiner Ansicht von dem Glauben stimmte der Materialismus, wesentlich mit dem Idealismus überein. Er verwarf ihn gleichfalls, obzwar um anderer Gründe willen, und erwies ihm daher nicht einmal jene herablassende Duldung, zu welcher die weicheren Idealisten neigten.

Der Materialismus verlangte rasche, unmittelbare Anwendung seiner Forderungen auf das Leben, und die Natur dieser Forderungen brachte es mit sich, jedes fernere Abwarten, bis sie in das allgemeine Bewusstsein übergegangen, und von demselben frei angeeignet sein würden — unnütz zu erachten. Für den consequenten Materialismus ist die Gewalt, als ein Werkzeug des Fortschritts, durchaus nicht abschreckend; daher kann man auch von ihm keine Duldung des Glaubens verlangen; er betrachtet ihn ja nicht einmal als ein nothwendiges Moment in der Selbsterziehung der Menschheit, sondern als ein einfaches Hinderniss, mit welchem er sich nicht aussöhnen kann, und das zu schonen er keinen Grund einsieht. Von diesem Gesichtspunkte aus erklären sich die Heftigkeit seiner Ausfälle und die Rohheit seiner Lästerungen, die so scharf abstechen von den ritterlichen Formen des seligen Idealismus, welcher auch dem Glauben die Thüre wies, aber mit gebührender Höflichkeit. — Stellt auf die eine Seite Granowsky,³⁾ auf die andere Seite Belinsky,⁴⁾ (in den letzten Jahren seiner Thätigkeit) oder Dobroljuboff⁵⁾ mit seinen Schülern, und um diese beiden typischen Persönlichkeiten dürfte man beinahe Alles gruppiren, was sich bei uns im Bereiche des Wissens regte.

Dieser Bereich ist freilich eng bei uns, und schwach bevölkert. Ohne von der Masse zu reden, die der Wissenschaft durchaus ferne steht und von ihrem Einflusse nicht das Geringste spürt, erfährt selbst jene Klasse, welche man gewöhnlich die Gesellschaft nennt, d. h. die mehr oder weniger gebildete und lesende Welt, nur theilweise an sich etwas von der Einwirkung der Wissenschaft, und empfängt von ihr weder Principien noch Resultate, sondern nur eine allgemeine Stimmung, einen gewissen Ton. Auf diese Gesellschaft übten Umstände ganz anderer Art

einen maassgebenden Einfluss, und obgleich unbewusst, stimmten sie in ihrer Wirkung dennoch mit der Wissenschaft überein.

An der Spitze dieser Umstände stand die grosse offenbare Thatsache des Staatskirchentums, mit anderen Worten die Unterordnung des Glaubens unter äusserliche, ihm fremde Zwecke eines engen, officiellen Conservatismus. Dieses Factum allein übte in seinen unzähligen Erscheinungen eine gewaltige Macht auf die Geister. Der Grund ist augenscheinlich. Wenn ein Gedanke in Umlauf gesetzt wird mit dem ausgeprägten Stempel des Unglaubens an der Stirne, so erregt er in den Gewissen, wenn auch keinen Widerstand, doch wenigstens einen bestimmten Grad von Misstrauen, als zu dem Ausdruck einer unverholenen Feindschaft. Doch wenn der officielle Conservatismus, unter dem Vorwande des Schutzes, des Wohlwollens und der frommen Fürsorge für die Bedürfnisse des Glaubens, ihn drückt und rücksichtslos in seinen Armen erstickt, indem er jedermann fühlen lässt, wie sehr er den Glauben schätzt um der Dienste willen, die dieser ihm leistet - ja dann entsteht sehr natürlicherweise in der Gesellschaft die Ansicht dass es also sein müsse, dass man von dem Glauben nichts weiter erwarten dürfe, dass dieses seine Endbestimmung sei. Und alle Ehrfurcht vor dem Glauben geht dabei zu Grunde.

In jeder Staatsorganisation wie in jedem socialen Zustande, in den Gesetzen und Handlungen jeder Regierung, mit einem Worte, in Allem, was man gewöhnlich unter dem Ausdrucke: „die bestehende Ordnung der Dinge“ begreift — wird man immer und überall Grund zu ehrlicher Kritik und gerechtem Tadel finden. So lange die Menschen, welche in dieser Ordnung der Dinge leben, wirklich leben, sich entwickeln und vorwärts schreiten,

werden die besseren, geförderteren unter ihnen, nie darin eine vollkommene Befriedigung ihrer, wie sich's von selbst versteht, vernünftigen Forderungen finden. In diesem Unbefriedigtsein, in dem Suchen des Besseren liegt das Grundelement jedes politischen, regelmässigen Fortschrittes. Der Glaube, als der Ausdruck des Absoluten, Ewigen und Unveränderlichen — kann und darf zu dieser Sphäre kein direktes Verhältniss einnehmen. Er hat keine fertigen Formeln, mit denen er einer Regierung oder Gesellschaft gefällig werden dürfte, bei Erledigung gewisser Fragen des Staats- oder Civil-Rechtes. Das Reich des Glaubens ist das individuelle Gewissen, und nur durch dieses Reich, durch die Erleuchtung des Gewissens und die Kräftigung seiner freien Entschliessungen, nimmt der Glaube einen zwar entschiedenen, aber immer indirekten Antheil an der Entwicklung juridischer Beziehungen. Wenn jedoch das gegenwärtig Bestehende in Bausch und Bogen, unter den direkten Schutz des Glaubens gestellt wird — wenn man ihm so zu sagen aufbürdet, Alles zu segnen, gut zu heissen und zu weihen, was in einem gegebenen Augenblicke da ist, aber weder gestern gewesen ist noch morgen sein dürfte, so ist es natürlich, dass selbst die vernünftigen, durch die Gegenwart unbefriedigten Anforderungen, selbst die friedlichsten und bescheidensten Hoffnungen auf bessere Zustände, selbst der Glaube an die Zukunft eines Volkes, ja Alles sich daran gewöhnt, den Glauben als eine Schranke anzusehen, über welche man früh oder spät hinwegschreiten muss, und sich nach und nach zum Unglauben neigt.

Der Glaube ist seinem Wesen nach nicht nachgiebig, und es lassen sich mit ihm keine Compromisse schliessen. Man darf ihn nicht unbedingt anerkennen, in dem Maasse, in welchem er unseren noch so gerechten Zwecken dienen

soll. Der Glaube schafft Geduld, Aufopferung, und zähmt jede persönliche Leidenschaft — das ist wahr; man kann aber nicht erst dann seine Zuflucht zu ihm nehmen, wenn die Leidenschaften aufgereggt sind, und weil es gilt irgend jemand zur Besinnung zu bringen oder mit einer Vergeltung in jener Welt zu bedrohen. Der Glaube ist kein Stock zum Dreinhauen, und in den Händen dessen, der ihn als solchen gebrauchen will, um sich zu vertheidigen oder Andere zu schrecken, zerstiebt er in tausend Splitter. Der Glaube nützt nur dem, der aufrichtig glaubt; wer glaubt hat Ehrfurcht vor dem Glauben; wer Ehrfurcht vor ihm hat, kann ihn nicht als Mittel betrachten. Von dem Glauben irgend einen Polizeidienst verlangen, heisst auf seine Weise den Unglauben predigen, und eine solche Predigt dürfte vielleicht die gefährlichste von Allen sein, weil sie so allgemein verständlich ist. Bei uns hat auch diese Predigt ihr Werk vollbracht.

Zu den beiden Arten des Unglaubens, die wir eben bezeichnet haben, gesellt sich eine dritte, der Unglaube, nicht als Folge eines Irrthums der Forschung, die bewusst den Glauben verwirft, oder einer Berechnung, welche den Glauben praktischen Zwecken untermordnen möchte, sondern der Unglaube in seiner naturwüchsigen, alltäglichen Gestalt, als blosse Glaubenslosigkeit, als Eigenschaft des socialen Temperaments, als Resultat der Gedankenlosigkeit, Willenlosigkeit, oder kürzer gesagt, des Mangels an Ernst. Unter Ernst verstehen wir alle Eigenschaften des Geistes und Willens, die in den einzelnen Individuen wie im grossen Ganzen der Gesellschaft, gewisse bewusste Ideale voraussetzen, welche zu gleicher Zeit zum Handeln anregen und als allgemein gültiges Maass jeder Handlung dienen. Ideale für die Gesellschaft kann man weder erfinden noch aufnöthigen; sie entstehen von selbst, arbeiten sich nach und

nach aus dem historischen Leben eines ganzen Volkes heraus, und gehen durch unzählige unsichtbare Fäden lebendiger Tradition von einer Generation zur andern über. Wo die historische Tradition unterbrochen wird, verlieren die Ideale ihre Lebensfähigkeit, verschimmen im Bewusstsein und im Gewissen; wo jede Generation sich zu ihrem Bedarf sich mit neuen Idealen versieht, — politischen, künstlerischen, religiösen — da bleiben sie auf der Stufe von Meinungen oder Exaltationen, werden aber nicht zu Ueberzeugungen, und erringen keine vernünftige Kraft über den Willen. Wo mit jedem Jahrzehnt die Grundlagen und Systeme der öffentlichen wie der Privaterziehung sich ändern, darf man keine geistige Reife, keine bewährte Charakterstärke, keine Strenge der moralischen Anschauung erwarten. Nach und nach verwittert der sociale Boden selbst, scheinbar büsst er nichts von seiner Empfänglichkeit ein — er ist sogar zu empfänglich und aller Eigenthümlichkeit bar; es ist als wenn Alles darauf wachsen könnte, jedoch Alles trägt taube Blüthen und nichts reift zur Frucht heran. Solch ein Boden ist dem Glauben nicht zuträglich, durchaus nicht weil er ihn systematisch verwirft, sondern einfach weil er keinerlei Bedürfniss des Glaubens empfindet. — Der Glaube ist an und für sich einheitlich, ewig wahr und unveränderlich, aber in jeder Gesellschaft ruft er unter verschiedenen historischen Verhältnissen besondere, ihrem Wesen nach veränderliche Erscheinungen hervor, in allen Zweigen der menschlichen Entwicklung, in Wissenschaft, Kunst, praktischer Lebensweisheit. Das Dogma ist unveränderlich — aber der logische Ausdruck des Dogma's und die Feststellung seines Verhältnisses zu aller übrigen Erkenntniss, ist die Aufgabe der Kirchenlehre und entwickelt sich Hand in Hand mit der Wissenschaft. Das Gesetz der Liebe bleibt unwandelbar, doch seine Anwendung auf's

Leben, auf die Familie, auf das öffentliche und Staatsleben vervollkommnet und erweitert sich nach und nach. Die äussere Seite der Kirche, der Cultus, die Gebräuche, die Disciplin und das Kirchenregiment ändern sich ebenfalls und passen sich den Verhältnissen an. So lange eine Gesellschaft sich ihres religiösen Ideals klar bewusst bleibt und es warm im Herzen trägt, entwickelt und vervollkommnet sich beständig eine historische, veränderliche Form, und bewahrt in lebendiger Frische eine zeitgemässe Erscheinung. In dem Maasse aber, in welchem jenes Ideal anfängt zu erblassen und seine Macht über die Geister und Gewissen zu verlieren, erlahmt auch die Produktivität der Gesellschaft auf jenem Aussengebiete der Kirche. Seine historischen Formen in der Wissenschaft, im Cultus, im Leben, mit all ihren Zufälligkeiten, mit der ihnen eigenen Enge und Unzulänglichkeit, erkalten in derjenigen Gestalt, in welcher sie von der eintretenden Lähmung des religiösen Organs betroffen wurden. Dadurch eben verwachsen diese Formen gewissermaassen mit dem Glauben; in der öffentlichen Meinung erhalten sie denselben obligatorischen Werth, beanspruchen die Unfehlbarkeit und Unantastbarkeit des Glaubens, in einem Worte identificiren sich mit ihm. Wer wollte aber nicht zugeben, dass die historischen, verknöcherten Formen des XVII. Jahrhunderts, zu ihrer Zeit lebendig, den politischen, geistigen und moralischen Bedürfnissen einer gegebenen Epoche entsprechend, in vieler Hinsicht den Begriffen, Forderungen und Bedürfnissen des XIX. Jahrhunderts offen widersprechen? Die Allen mehr oder minder fühlbaren Folgen eines solchen Widerspruchs stehen uns vor Augen. Es ist jenes Leiden, an welchem die aufrichtigen, empfänglichen, ihrer Natur nach religiösen Seelen krankten; die Ahnung der Wahrheit ziehet sie zum Glauben, und sie werden abgestossen durch die offenbare Unmöglichkeit, die

gerechtfertigsten Forderungen ihres Geistes und Herzens in Einklang zu bringen, mit den alltäglichen Vorstellungen, mit der Engherzigkeit und Vulgarität hergebrachter Begriffe und Anschauungen, mit dem conventionellen Formalismus der Gebräuche, mit all jenem Schutt und Staub, welcher, dem Mangel einer gesunden und ehrlichen Kritik sei es gedankt, die Vorhalle der Kirche bei uns anfüllt und Denen, die draussen stehen, die majestätische Harmonie ihrer Grundlinien verbirgt. Daher jenes ewige Schwanken und Irren zwischen den beiden entgegengesetzten Polen des Glaubens und — Aberglaubens; daher die vierte und traurigste Art des Unglaubens — der Unglaube, der nach Hülfe ruft, der unwillkührliche, aufrichtige Unglaube, der aus Missverständnissen entsteht.

Dieses war, in allgemeinen Umrissen, die gesellschaftliche Atmosphäre, in welcher Chomäkoff geboren wurde, lebte und starb. Hat sie sich seitdem erneuert und worin? das überlassen wir dem Urtheil Anderer.

Es frägt sich nun: was konnte Chomäkoff einer solchen Gesellschaft sein, und was konnte sie von ihm empfangen?

Chomäkoff wurde zuvörderst als Dichter bekannt. Er galt sehr bald für ein Gestirn der reichen Puschkinschen^{b)} Pleiade, und dieser sein Ruf verdunkelte lange die anderen Seiten seiner geistigen Thätigkeit. In dieser Hinsicht wurde er, unserer Meinung nach, in zwiefacher Weise falsch beurtheilt. Im Beginn seiner Laufbahn erhob man ihn viel zu hoch; später schätzte man ihn viel zu gering und ging bis zum vollständigen Ableugnen seines poetischen Talentes. Die absolute und uneigennützigte Hingebung an eine Idee trägt nothwendig ein poetisches Element in sich. Dieses ist eine allgemeine Wahrheit, die sich auch an Chomäkoff bestätigte. Er beherrschte die poetische Form des Ausdrucks wie Wenige, und besass einen angeborenen,

sehr entwickelten künstlerischen Takt. Solche Eigenschaften reichen hin, um seinen Ruhm zu befestigen als eines unserer ausgezeichnetsten Dichter; er gehörte aber auch zu der geringen Schaar der vollkommen und unbedingt aufrichtigen unter ihnen. Nichtsdestoweniger dürfte man im strengen Sinne des Wortes Chomäkoff keinen Dichter nennen. Nicht weil ihm eben etwas Wesentliches dazu fehlte, sondern im Gegentheil, weil er so überreich begabt war, dass er nicht bloss ein Dichter, also auch kein ganzer Dichter sein konnte. Man dürfte nicht behaupten, dass seine Gedanken ausschliesslich nach einer poetischen Form verlangten, dass diese Form ihnen angeboren war und sie nur unter derselben an's Licht treten und sich selbst erkennen konnten. Wenn, wie es uns scheint, eben in dieser Nöthigung das Geheimniss des schaffenden Dichters liegt, so besass Chomäkoff sie nicht. Hätte er nicht zu Puschkin's Zeit gelebt, wäre er nicht unter dem unwiderstehlichen Einflusse dieses Zauberers gestanden, der Sinn und Gedanken ganzer Generationen beherrschte, so hätte er vielleicht gar keine Verse geschrieben. Wenigstens darf man sicher behaupten, dass sein Gedanke eine andere, strengere Ausdrucksweise suchte als die dichterische, und den Reim nur zufällig, in der ersten Periode seiner Entwicklung benutzte, ehe er sich selbst klar geworden war. Daher finden wir in den meisten Dichtungen Chomäkoff's kaum eine, in welcher nicht zwei oder drei hochpoetische Verse hervorträten, Puschkin's würdig — und zu gleicher Zeit giebt es keine seiner Dichtungen, welche aus einem Guss, vollendet durchgeführt wäre, und nicht irgend welches Stückwerk enthielte, als nothwendigen Rahmen zu den zwei oder drei Versen, um derentwillen das Gedicht geschrieben wurde. Es giebt sehr, sehr wenige Ausnahmen hiezu, unter den kürzesten und letzten Ge-

dichten des Verfassers, die es nur mit einem einfachen, so zu sagen elementaren, und immer subjectiven Motive zu thun haben.

Als die von Puschkin hervorgerufene poetische Stimmung bei uns vorübergezogen war, als die geistig Hervorragenden unter uns aufhörten zu singen und zu sprechen anfangen, that sich Chomäkoff in der Gesellschaft hervor als ein Mann von ungewöhnlichem Geiste, für die Polemik besonders begabt, ausserordentlich belesen und vielseitig. Diese Vielseitigkeit, oder richtiger diese Allseitigkeit blieb sein charakteristisches Abzeichen, mit welchem die Gesellschaft sich auch begnügte. „Chomäkoff vertheidigt die Orthodoxie und schickt eine selbst erfundene Dampfmaschine auf die Londoner Ausstellung; Chomäkoff widerlegt die Hegel'sche Construction des Universums aus dem Sein und Nichtsein, er beweist den Materialisten die Unhaltbarkeit der sich selbst bildenden Materie, und zu gleicher Zeit bestellt er von ihm selbst vervollkommnete Stutzer; Chomäkoff entwickelt den Gedanken einer selbstständigen Zukunft der ganzen slavischen Welt und insbesondere Russlands, und er sinnt über eine neue Behandlungsweise der Cholera; Chomäkoff ist Theolog, Mechanikus, Philosoph, Ingenieur, Philolog, Arzt; er ist alles Mögliche, in Allem Meister, Kenner, Erfinder.“ — So sprachen seine Freunde und Verehrer, ihm zum Lobe; doch gab es nur einen Schritt von solchem Lobe zur Verurtheilung, und seine Gegner fügten hinzu: „Chomäkoff ist in Allem Dilettant.“ Bei diesem Urtheil verblieben nicht nur die Oberflächlichen und solche, die Chomäkoff wenig kannten, sondern auch solche, welche eine tiefere Anschauung von ihm hätten haben können. Die Vielseitigkeit Chomäkoff's, wenn man dieses Wort im Sinne der Gegentheiligkeit zu einer von aussen, d. h. durch das Objekt der Denkthätigkeit bestimmten

Specialität nimmt, fiel wirklich in die Augen. Jedoch ist Vielseitigkeit durchaus nicht identisch mit Dilettantismus; dieser setzt immer eine gewisse Zerstretheit des Gedankens voraus, welche aus der Gleichgültigkeit entsteht, mit der er sein Object betrachtet. Im Gegensatz hiezu bürgt die Einschränkung des Geistes in eine eng begränzte Sphäre durchaus nicht absolut für seine Concentration und seinen Ernst. Der Gedanke kann sich zerstreuen und zersplittern lassen in dem beschränktsten Kreise homogener Erscheinungen — in einer Wissenschaft, in einem Buche, sogar in irgend einem Abschnitte eines beliebigen Bandes unseres Gesetzbuches (Swod Sakonow) und vermag, ohne seine Einheit und Harmonie zu verlieren, sich abwechselnd mit den verschiedenartigsten Gegenständen zu beschäftigen. Sonderbarerweise bemerkte man an Chomäkoff die äussere Seite seines Verstandes, die Fähigkeit sich in Alles hineinzudenken, und diese eine Fähigkeit wurde für ihn bezeichnend, während die Eigenthümlichkeit, die ihn besonders charakterisirte, ganz entgegengesetzter Art war und in der grössten Einheit und Concentration bestand. Wir verstehen hier unter Einheit und Concentration nicht nur den logischen Zusammenhang einer, in allen ihren Theilen gleich strenge durchgeführten, und nach allen Richtungen hin fest bestimmten Anschauung, sondern auch die volle Unterwerfung des Willens unter ein anerkanntes Gesetz — kürzer gesagt, den vollen Einklang des Lebens mit der Ueberzeugung. In dieser Hinsicht erscheint Chomäkoff als eine Persönlichkeit ganz einziger Art bei uns — einzig durch die Harmonie des Wollens und Denkens, die überall äusserst selten, und das Attribut besonders energischer Naturen, ist.

Worin kam diese Einheit des Geistes und Willens zur Erscheinung und wie könnte man näher diesen charakteristischen Zug Chomäkoff's bezeichnen?

Auf diese Frage möchten wir mit drei Worten antworten: Chomäkoff lebte in der Kirche (natürlich in der orthodoxen Kirche, denn es giebt nicht zwei Kirchen). Doch wir fühlen, dass eine solche Definition der Mehrzahl unserer Leser zu arm und zu unbestimmt erscheinen dürfte. Alles liegt an dem Begriff, den man sich von den Worten macht: in der Kirche leben. In dem Sinne, in welchem wir sie gebrauchen, bedeuten sie erstlich: die unumstössliche Ueberzeugung in sich tragen, dass die Kirche nicht bloss ein gewisses Etwas ist, nicht bloss etwas Nützliches oder gar Unumgängliches, aber wirklich und wahrhaftig dasjenige und Alles dasjenige, wofür sie sich ausgiebt, nämlich: die irdische Erscheinung der unverfälschten Wahrheit und der unbesiegbaren Gerechtigkeit. Ferner bedeuten sie: seinen Willen vollkommen und frei demselben Gesetze unterordnen, das die Kirche regiert; endlich bedeuten sie: sich fühlen als den lebendigen Theil eines lebendigen Ganzen, das die Kirche heisst — und seine geistige Gemeinschaft mit diesem Ganzen über Alles in der Welt stellen.

Wenn man uns frägt, ob nicht alle Rechtgläubigen in der Kirche leben, so antworten wir ohne Zögern: bei Weitem nicht Alle! Wir leben in unserer Familie, in unserem Kreise, sogar bis zu einem gewissen Grade in unsererer Zeitgenossenschaft der Menschheit; wir leben auch, obgleich in geringerem Maasse, in unserem Volke; aber wir zählen uns zur Kirche, wir leben nicht in ihr. Wir schauen bisweilen zu ihr hinein, zuweilen stellen wir unser gutes Einvernehmen mit ihr her, weil es so angenommen ist und auch oft nützlich scheint; zum Beispiel, unter dem Einflusse irgend einer Sorge um unseren Vortheil, sei es auch nur, weil wir unsere Felder vor fremdem Vieh, oder unsere Wälder vor Holzdiebstahl schützen wollen — da besinnen wir uns, dass die Kirche den Ar-

men Geduld lehrt und es verbietet, fremdes Eigenthum anzugreifen. Sie lehrt freilich dieses, aber nicht dieses allein, sondern auch Anderes und wieder Anderes. Oder, zum Beispiel, eines schönen Tages merken wir, dass im russischen Reiche die Nihilisten überhand genommen haben, und wir eröffnen unsere Batterien gegen sie mit der Ukasensammlung, mit der politischen Oekonomie, mit der europäischen öffentlichen Meinung, ja, gelegentlich auch mit der Religion, die wir gerade unter der Hand finden. Auch hier ist es unleugbar, dass der Glaube den Nihilismus verdammt — es ist nur schade, dass wir uns dessen erst so spät und in der Bestürzung versehen, und dass wir den Glauben nur zum Steinigen brauchen.

Ueberhaupt verhalten wir uns zu der Kirche, aus Pflicht und Schuldigkeit, wie zu jenen achtungswerthen alten Verwandten, die wir zwei oder drei Mal im Jahre flüchtig besuchen, oder wie zu guten Freunden, mit denen wir gar Nichts gemein haben, aber von denen wir im Fall der Noth hie und da Geld borgen. Chomäkoff verhielt sich gar nicht zur Kirche, eben weil er in ihr lebte, nicht zeitweilig, nicht aus vorübergehender Erregung, sondern beständig und immer, von seiner frühesten Kindheit an bis zu dem Augenblicke, wo er ergeben, unerschrocken und glaubensfreudig, den Engel des Todes begrüßte.

Die Kirche war für ihn der lebendige Mittelpunkt, von welchem alle seine Gedanken und Wünsche ausgingen und zu welchem sie zurückkehrten; er stand vor ihrem Angesicht, und durch ihr Gesetz hielt er innerlich Gericht über sich selbst; Alles was ihm lieb war, schätzte er in Bezug auf sie; er diente ihr, er vertheidigte sie, den Weg zu ihr säuberte er von Irrthum und Vorurtheil, — er freute sich ihrer Freuden, er litt tief, aus ganzer Seele durch ihre Schmerzen. Ja, er lebte in ihr — wir finden dafür kei-

nen besseren Ausdruck. Um unseren Gedanken noch zu erläutern, wollen wir einer Thatsache erwähnen, die an und für sich durchaus unbedeutend, dennoch um ihrer Anschaulichkeit willen, als Beispiel dienen kann. Wenn wir zu einer Hochzeit oder einer Abendgesellschaft geladen werden, so ziehen wir einen Frack an und legen eine weisse Halsbinde um. Warum thun wir das? Einzig und allein, weil Alle das Gleiche thun, weil es Sitte ist in der Gesellschaft, in den Kreisen, die wir die unseren nennen. Warum unterwerfen wir uns den Gebräuchen dieser Kreise? Weil wir nicht einmal den Gedanken hegen, sie beleidigen zu wollen oder zu dürfen. Wir wollen es eben nicht, weil wir in ihnen leben und ihre Gemeinschaft schätzen. Chomäkoff beobachtete streng während seines ganzen Lebens alle Fastenzeiten, sei es in Petersburg, im Dienste, im Regimente der Garde zu Pferde, während des Feldzuges, im Auslande, in Paris, bei sich zu Hause oder unter Fremden. Warum? Aus eben demselben Grunde; weil Alle es so machten, das heisst Alle, die er die Seinen nannte, weil es ihm nicht in den Sinn kommen konnte, sich durch Hintansetzung eines Gebrauchs, von der Gemeinschaft abzusondern, die man Kirche nennt, endlich weil ihn der Gedanke freute, dass am selben Tage und zur selben Stunde seine ganze Gesellschaft, das heisst die ganze orthodoxe Welt, fastete oder die Fasten brach zum Gedächtniss an dieselbe Begebenheit, an gleiche Freude oder gleiche Trauer. Es versteht sich von selbst, dass die Meisten anders darüber dachten und die Achseln zuckten. Wenn man ihn auslachte, vergalt er es mit derselben Münze; doch brachte es ihn ernstlich auf, wenn gutgesinnte Leute, die nicht fasteten, ihm wohlwollend erklärten, es sei ihnen lieb, eine so grosse Anhänglichkeit an ehrwürdigen Gebräuchen wahrzunehmen, welche doch einigermassen

die öffentliche Wohlfahrt unterstützten; es brachte ihn auf, denn in Wahrheit war es von seiner Seite weder ein Opfer noch ein Verdienst; er handelte also, weil er nicht anders handeln konnte, und er konnte nicht anders handeln, weil er sich eben nicht zur Kirche verhielt, sondern einfach in ihr lebte.

Diese Eigenthümlichkeit, wollen wir sie gar Sonderbarkeit nennen, brachte ihn dem Kreise seiner Zeitgenossen nicht näher — sie trennte und isolirte ihn vielmehr von demselben. In dieser inneren Einsamkeit, ohne in seiner Umgebung Theilnahme oder auch nur Rücksicht für dasjenige zu finden, was ihm ein Heiligthum war, brachte er seine Jugend und den grössten Theil seines reiferen Alters zu. Jedermann wird zugeben, eine solche Stellung sei nicht leicht, ja beinahe unerträglich. Das Gefühl eines beständigen Widerspruches mit der gesellschaftlichen Mitte, aus welcher ein Mensch sich weder reissen will noch kann, bei der Unmöglichkeit eines Kampfes, (welchen Kampf giebt es wohl mit der Gleichgültigkeit?) muss nothwendig entweder mit dem Falle des Menschen, das heisst mit seiner inneren Verbitterung, endigen, oder aber mit einem Siege des persönlichen Bewusstseins, nach welchem es auf immer zur Unerschütterlichkeit erstarkt.

Die Gleichgültigkeit wird nur durch Thränen oder Lachen überwunden. Chomäkoff lachte unter den Leuten und weinte für sich. Die Welt hörte sein helles, ansteckendes Lachen und schloss daraus, Chomäkoff müsse sehr heiter und sorglos sein. Der Schluss war nicht ganz richtig. Während der Belagerung von Sevastopol, zu einer für unser nationales Selbstgefühl so bitteren Zeit der Ernüchterung, als eine Illusion nach der anderen uns verliess, und wir die Wirklichkeit in ihrer ganzen abschreckenden Blösse sahen, war Chomäkoff eines Abends im Freundes-

kreise ganz besonders heiter und unbekümmert. Seine Stimmung stach in diesem Augenblicke so scharf von dem Ton der Gesellschaft ab, dass einer seiner nächsten Freunde sich dadurch verletzt fühlte und nicht ohne Unwillen ihm den Vorwurf machte: „Ich begreife nicht, wie Sie lachen können, wenn uns Allen das Herz bebt und unsere Stimme von unterdrückten Thränen erstickt wird!“ Chomäkoff neigte den Kopf — sein Gesicht nahm einen ernsten, aber freudigen Ausdruck an — er beugte sich zu dem Freunde, der ihm jenen Vorwurf gemacht hatte, und sagte leise, beinahe flüsternd: „Ich habe im Stillen dreissig Jahre lang geweint, wie Alles um mich her lachte; begreift doch, dass ich mir jetzt erlauben darf, mich zu freuen bei dem Anblick der allgemeinen Thränen zum Heil?“

In dem Munde eines Anderen hätte man diese Worte dem Wunsche zuschreiben können, sich in der Rolle eines unerkannten Propheten breit zu machen; wer aber im geringsten Chomäkoff gekannt hat, dem kann eine solche Voraussetzung nicht von Weitem einfallen. Chomäkoff sprach fast nie von sich; nie hat man aus seinem Munde etwas gehört, das eine blossе Phrase gewesen wäre, nicht weil er dergleichen vermied, sondern weil seiner Natur nach so etwas nicht in ihm entstehen konnte.

Wäre er einigermaassen fähig gewesen, irgend eine Rolle zu spielen, sich mit irgend welchen Stelzen zu versehen, irgend etwas zu thun, um die Aufmerksamkeit auf sich zu lenken — so würde das Publikum sich anders zu ihm verhalten haben, und seine Stellung in der Gesellschaft wäre eine andere geworden; ja, auch wir hätten uns kaum der Mühe unterzogen, zu seinen Werken eine erläuternde Vorrede zu schreiben.

Bis hierher haben wir dargelegt, worin Chomäkoff sich von seinen Zeitgenossen unterschied, und warum er weder

geschätzt noch gekannt war, oder sein konnte. Man darf aber doch nicht behaupten, er sei vorübergezogen, ohne eine Spur zu hinterlassen. Im Gegentheil, er hat eine Spur, und wir glauben eine unauslöschliche, hinterlassen, welcher früh oder spät die Meisten folgen werden. Er hat einen ungeheuren Einfluss ausgeübt, wenn man sich dessen auch noch nicht vollkommen bewusst ist — dieser Einfluss wirkt nicht so sehr in die Breite wie in die Tiefe, und berührt er auch nur Wenige, so ist er desto mächtiger und dauernder.

Wodurch aber, und nach welcher Seite hin, näherte er sich seinen Zeitgenossen und beeinflusste er sie? Chomäkoff bot die höchst eigenthümliche, bei uns fast unbekannte Erscheinung der vollsten Freiheit im religiösen Bewusstsein.

Dadurch frappirte er Alle, nicht allein diejenigen, welche zu seiner Denkweise neigten, sondern selbst seine hartnäckigsten Widersacher. In der ersten Unterhaltung, die man mit ihm führte, musste man sich davon überzeugen, dass er sehr wohl wusste, bedachte und fühlte, was in unserer Zeit den Glauben erschüttert und untergräbt. Er war genau bekannt mit allen Formen des Materialismus und Pantheismus, er wusste, zu welchen Resultaten es die moderne Wissenschaft gebracht hatte, sowohl in Bezug auf naturhistorische Forschung, als auf kritische Analyse der heiligen Schrift und kirchlichen Tradition. Er hatte viele Jahre eigens dem Studium der Geschichte der Religionen gewidmet, veranschaulichte sich also ganz die wechselnde und ewig bewegte Seite des menschlichen Glaubens, welche scheinbar ein so beredtes Zeugniß ablegt, gegen jede unwandelbare Wahrheit, die dem Gesetze der historischen Entwicklung nicht unterworfen ist. Bei alle dem wankten seine Ueberzeugungen nicht — er erstarkte in ihnen.

Dieses war der erste Eindruck, den er allgemein hervorbrachte. Späterhin, wenn man ihn näher kennen lernte, war es nicht möglich, einen anderen Zug an ihm unbemerkt zu lassen: Chomäkoff hielt nicht allein den Glauben werth, er hatte auch eine unumstössliche Zuversicht zu seiner Dauer; daher fürchtete er nichts für ihn, und weil er nichts fürchtete, schaute er immer allen Dingen fest in's Gesicht, verschloss nie die Augen vor irgend etwas, entzog sich nie dem Geringsten und blieb seinem Gewissen aufrichtig treu. Ganz frei, also ganz wahrhaftig in seiner Ueberzeugung, verlangte er dieselbe Freiheit, dasselbe Recht der Wahrhaftigkeit auch für die Anderen. Zu einer Zeit, als bei uns, aus Furcht vor dem Unglauben, der sich in den höheren Lehranstalten zu verbreiten anfing, Vorschläge gemacht wurden, die darauf hinausgingen, unter Anderen dem Unterricht der Geologie die Genesis als Grundlage zu geben, sagte Chomäkoff offen und entschieden in einer seiner Schriften, dass viele Schlüsse, zu denen die Naturwissenschaften und die historische Kritik auf logischem Wege gekommen sind, den angenommenen Traditionen widersprechen; dass man dieses nicht verhehlen dürfe, und dass es nicht allein unvernünftig, sondern für den Glauben erniedrigend wäre, die freie Entwicklung der Wissenschaft zu hemmen, da einerseits die Wissenschaft selbst noch bei Weitem nicht ihr letztes Wort gesprochen habe, und andererseits Niemand sagen könne, in wie fern wir Alles richtig verstanden haben, was uns überliefert worden ist.

Alle, die mit einer gewissen Aufmerksamkeit den gewöhnlichen Typus eines frommen Menschen beobachtet haben, wie er sich bei uns und überall in gebildeten Kreisen darstellt, werden sicherlich bemerkt haben, dass der Fromme häufig an seinem Glauben nicht so sehr eine

unumstössliche Wahrheit schätzt, als die persönliche Beruhigung, die er in ihm findet.⁷⁾ Er behütet und pflegt ihn wie ein kostbar Ding, das aber zerbrechlich und nicht ganz zuverlässig ist. Dieses Verhältniss zum Glauben birgt theils einen geheimen, dem Gläubigen selbst unbewussten, dem Aussenstehenden aber sehr bemerkbaren Unglauben; theils ist er einer besonderen Art des Egoismus nicht fremd — dem Egoismus des eigenen Seelenheils. Eben dadurch, dass sich ein Zweifel an die Unbesiegbarkeit des Glaubens in seine Seele gestohlen hat, bezeigt der fromme Mensch so oft äusserste Nachsicht und kleingläubige Duldung gegen die krankhaften Auswüchse, welche immer und überall sich an der historischen Aussen- seite der Kirche ansetzen. Der Fromme erkennt in den verschiedenen Erscheinungen einer falschen Kirchlichkeit, Aberglauben, Betrug, Zwang oder Lüge; doch besitzt er nicht den Muth, die Dinge bei Namen zu nennen; er sieht den Missbrauch, und seine Hand erhebt sich nicht, um ihn abzustellen — er fürchtet sich vor der That. Es ist ja Alles durch Kirchlichkeit geheiligt, mit Weihrauch und Weihwasser geweiht! „Wie,“ denkt der Fromme, „sollte man den Auswuchs beseitigen können, ohne den lebendigen Leib zu verletzen — und hielte er wohl die Operation aus? Es stehen so viele Aerzte herum, die ihn schon längst zum Tode verurtheilt haben — wenn sie wirklich Recht hätten?“ Und der Fromme vergisst, dass der Leib, um den er zittert, der Leib Christi ist, nicht der Leib des Clerus, oder Russlands, oder Griechenlands — er thut, als sähe und höre er nichts, er schweigt, er vertheidigt, er heuchelt vor sich selbst und Anderen, indem er vor der Welt rechtfertigt, was er bei sich verdammt. Chomäkoff bot den entschiedensten Gegensatz zu diesem, uns so bekannten Typus. Ihm war der Glaube theuer als eine

Wahrheit, nicht als eine von seiner Wahrhaftigkeit unabhängige Selbstbefriedigung. Der Gedanke, irgend eine Beimischung von Lüge oder Unwahrheit könne so fest mit der Wahrheit verwachsen, dass es nothwendig werden dürfte, im Interesse der Wahrheit diese Lüge oder Unwahrheit zu berücksichtigen, empörte und beleidigte ihn über Alles, und er verfolgte diese Form unbewusster Kleingläubigkeit oder bewussten Pharisäismus, in all ihren Erscheinungen mit schonungslosester Ironie. Er hatte die Kühnheit des Glaubens. Daher geschah es, dass fromme Leute sich vor ihm entsetzten und sagten, es gäbe nichts Heiliges für ihn — während zu gleicher Zeit die Nihilisten, die ihm begegneten, voll Verwunderung meinten, es sei doch schade, dass ein solcher Mensch im Byzantinismus verkomme. Den Indifferenten im Allgemeinen erschien Chomäkoff sonderbar und lächerlich; den Leuten, die dem Glauben ihren hohen Schutz angedeihen lassen, war er unausstehlich und unbequem. Denjenigen, welche bewusst und auf ihre Weise gewissenhaft, den Glauben verwarfen, wurde er zu einem lebendigen Widerspruche, dem gegenüber sie keinen Ausweg fanden; für die Leute endlich, die treu in sich die Zartheit eines unverletzten religiösen Gefühls bewahrten, aber in Widersprüche verstrickt, in ihrer Seele einen Zwiespalt trugen, ward er gewissermaassen ein Befreier — er führte sie in's Weite, an das Licht Gottes, und gab ihnen die Einheit ihres religiösen Bewusstseins wieder.

Wir haben oben von jener undurchdringlichen Wolke von Missverständnissen gesprochen, die sich erhebt zwischen der Kirche und den Gläubigen oder denjenigen, welche das Bedürfniss des Glaubens empfinden — und das Bild der Kirche vor den Meisten verhüllt.

Es giebt dieser Missverständnisse so viele, dass sie

beinahe zahllos erscheinen; wir dürften uns aber kaum irren, indem wir behaupten, dass sie schliesslich zu einem Resultate führen — nämlich zu der Voraussetzung einer scheinbaren Unmöglichkeit, dasjenige, was die Kirche lehrt und vorschreibt, in Einklang zu bringen mit dem lebendigen, gerechten und dem Menschen angeborenen Bedürfnisse der Freiheit. Wir brauchen hier das unbestimmteste Wort — die Freiheit — und halten für unnöthig, es näher zu bestimmen, denn es hat eben keinen Sinn, in welchem es sich nicht der Kirche entgegenstellen liess. So haben sich die Begriffe darüber bei uns gestaltet.

Nehmen wir die bürgerliche Freiheit, in dem Sinne einer Abwesenheit jeglichen äusseren Zwanges in Fragen des Gewissens, und wir werden hören, dass sie mit der Kirche unverträglich sei. Woher kommt diese Ansicht? Weil in der Praxis diese Freiheit gegen Gesetze und Verordnungen verstösst, aus welchen der Unglaube den Schluss zieht, der Glaube und der Fanatismus seien eins und dasselbe; der Fanatismus fordere Verfolgungen, und die Kirche würde sie gewiss auch verlangen, wenn die bürgerliche Staatsgewalt sich nicht von ihrer Vormundschaft emancipirte, und bis zu einem bestimmten Grade die ihr angeborene Gewaltthätigkeit zügelte.⁵⁾

Nehmen wir die politische Freiheit in dem Sinne einer bestehenden und gesetzlichen Theilnahme der Staatsbürger an den Staatsangelegenheiten, und wir werden hier auf einen scheinbaren Widerspruch stossen. Der Unglaube verkehrt die Ehrfurchtsbezeugungen, welche die Kirche an Staatsfeiertagen dem Herrscherhause darbringt, in Dogmen, — blosser Rhetorik in kirchliche Lehre, Schmeicheleien in Glaubensbekenntnisse, und überzeugt Viele davon, dass die Kirche nicht allein die Idee des Staates, das heisst des Volksverbandes unter einer von Allen anerkannt-

ten Autorität, heiligt und segnet, sondern ausschliesslich eine besondere Form des Staatsverbandes vor allen anderen; dass die Kirche diese Autorität als ein unmittelbares Gnadengeschenk Gottes anerkennt, als das Privateigenthum einer Person oder eines Geschlechtes, und damit sich jedem politischen Fortschritte entgegenstellt, ja, ihn von vorneherein als einen Angriff auf ein göttliches Gebot ansieht.

Nehmen wir endlich die Freiheit des Gedankens, die theuerste, heiligste, nothwendigste von Allen, und hier werden uns nicht nur einzelne Stimmen, sondern ein ganzer Chor zurufen, dass der Glaube und die Gedankenfreiheit zwei einander ausschliessende Begriffe seien. Nicht umsonst stelle man den Gläubigen und den Freidenker immer einander gegenüber; wer seine Gedankenfreiheit werth halte, müsse sich von der Kirche abtrennen, und wer des Glaubens nicht entbehren könne, müsse durchaus die Flügel seiner Gedanken beschneiden, sie in einen Käfig sperren, sie unter Schloss und Riegel halten, und den ihnen angeborenen Trieb zur Wahrheit, zur Wahrheit allein, dämpfen. Warum aber glaubt man dieses? Weil alle Begriffe sich verwirrt und verkehrt haben; weil, der engen, ungenauen, veralteten Form sei es gedankt, in welcher die Lehre der Kirche eingeschlossen ist, der Begriff Glaube allmählig in den Begriff Wissen übergegangen ist, ein unklares, verworrenes, in sich selbst ungerechtfertigtes Wissen, oder gar in den Begriff eines bedingten, beinahe erzwungenen Bekenntnisses; weil das freie Verhältniss zu einer erfahrenen und angeeigneten Wahrheit, sich in der allgemeinen Meinung identificirt hat mit der Unterwerfung unter eine Autorität, das heisst, einer Gewalt, (sei es die eines Buches oder die einer Hierarchie) die man übereingekommen ist für die Wahrheit zu halten und

als eine Wahrheit anzuerkennen, obgleich man wohl weiss und sogar in seinem Gewissen zugiebt, es sei eben nur eine Fiktion, ohne welche übrigens keine einzige Form des gesellschaftlichen Lebens sich erhalten mag; endlich weil wir sogar aufgehört haben zu verstehen, dass ein und dasselbe Wort — der Glaube — als Bezeichnung dient sowohl für das Objekt, das heisst die offenbarte, volle und unbedingte Wahrheit, als für die subjektive Fähigkeit oder das Organ der Aneignung desselben. Eben darum ist eine bedingte Annahme des Unbedingten, nicht eine Annahme dessen, was die Kirche uns bietet, sondern etwas Selbstgemachtes, Eigenes, eine Annahme nicht vermittelt des Glaubens, sondern der Meinung oder Ueberzeugung. Ich anerkenne, ich unterwerfe, ich unterordne mich — also glaube ich nicht. Die Kirche bietet nur den Glauben, erweckt nur den Glauben in der Seele des Menschen und begnügt sich mit nichts Minderem. Mit anderen Worten: sie nimmt nur Freie in ihren Schooss auf. Wer ihr ein sklavisches Bekenntniss entgegenbringt, ohne an sie zu glauben — ist nicht in der Kirche und nicht von der Kirche.

Der anspruchsvolle Gedanke liegt uns ferne, Missverständnisse aufklären oder auch nur aufdecken zu wollen, welche seit Jahrhunderten bestehen und nicht allein bei uns, sondern überall; aufrichtige Geister und Gewissen trüben und verwirren. Wir lassen uns nicht mit dem Unglauben in Streit ein, wollen aber nur das Wesen dieser Missverständnisse andeuten und in dem Gedächtnisse derjenigen unserer Leser, die Chomäkoff persönlich gekannt haben, die Hauptgegenstände und den Charakter seiner polemischen Schriften auffrischen. Ihre Wirkung könnte man folgendermaassen charakterisiren: lebendige Geister und empfängliche Seelen gewannen durch nähere Berüh-

rung mit Chomäkoff die Ueberzeugung — sei es auch nur das Gefühl — dass die lebendige, lebenerzeugende Wahrheit sich nie der gewöhnlichen Wissbegierde offenbart, sondern nur einem nach Erkenntniss dürstenden Gewissen in dem Maasse seines Verlangens gewährt wird, und dass in diesem Falle der Akt des geistigen Erkennens auch eine That des Willens verlangt; dass es keine wissenschaftliche Wahrheit giebt, welche sich nicht mit der offenbarten Wahrheit vereinigen liesse oder in letzter Instanz mit ihr zusammenstimmen müsste;⁹⁾ dass es kein sittlich berechtigtes Gefühl oder Verlangen, kein geistiges Bedürfniss irgend einer Art giebt, welchem wir gegen das Gebot unserer Erkenntniss und unseres Gewissens entsagen müssten, um Beruhigung im Schoosse der Kirche zu erkaufen — mit einem Worte, dass man aufrichtig, gewissenhaft und frei glauben darf, ja, dass man überhaupt nicht anders als aufrichtig, gewissenhaft und frei glauben kann. Das ist's, was Chomäkoff erläuterte, entwickelte, bewies, durch sein mächtiges, unwiderlegliches Wort, und diesem seinem Worte diente er selbst, in seinem ganzen Wesen als Bestätigung und lebendiges Zeugniß. In diesem Sinne nannten wir ihn einen Emancipator derjenigen Gemüther, die zum Glauben geneigt, sich von scheinbar unlösbaren Widersprüchen erschrecken und verwirren lassen. Indem sie ihn kennen lernten, fingen sie an aus voller Brust zu athmen, fühlten sich in ihrem religiösen Bewusstsein befreit, und wie gerechtfertigt in ihrem inneren Protest gegen alle zweideutigen und willkührlichen, ja, wohl auch bisweilen verführerischen Compromisse, mit der Mischung von Lüge, Unwahrheit und Conventionalismus, zu welcher nach unseren Begriffen die Erscheinung der Kirche gerinnt. Für Viele ist eine Annäherung an Chomäkoff der Beginn einer Umkehr zum Besseren geworden, und bleibt daher

für immer in ihrem dankbaren Andenken ein wichtiges Ereigniss ihres inneren Lebens.

Bis hieher haben wir von Chomäkoff gesprochen in Bezug auf den gesellschaftlichen Kreis, in welchem er sich bewegte, und den persönlichen, unmittelbaren, psychischen Einfluss, den er auf seine nächste Umgebung ausübte; wollen wir uns jetzt zu seiner Wirksamkeit in dem Bereiche der Kirchenlehre wenden, d. h. zu dem Inhalte dieses zweiten Bandes seiner Schriften. Den leitenden Gedanken seines ganzen Lebens hat Chomäkoff auch in der Wissenschaft durchgeführt. Er hat die Idee der Kirche in ihrer logischen Definition erklärt und bestimmt. Diese Worte verlangen eine Erläuterung.

Unseren gewöhnlichen Ansichten nach ist die Kirche eine Staats-Anstalt — freilich eine Anstalt besonderer, sogar einziger Art, eine göttliche Anstalt — aber dennoch eine Anstalt. Dieser Begriff irrt nach derselben Seite hin, nach welcher die meisten unserer gangbaren Vorstellungen von den Gegenständen des Glaubens fehlgehen; ohne der Wahrheit direkt zu widersprechen, sind sie unzulänglich; sie ziehen die Idee in eine zu niedrige und alltägliche, uns zu bekannte Sphäre herab; — in Folge dessen vulgarisirt sich unwillkürlich die Idee durch die naheliegende Gleichstellung mit einer Gruppe scheinbar ähnlicher Erscheinungen, die aber ihrem Wesen nach nichts mit ihr gemein haben. Eine Staatsanstalt, dieser Begriff ist jedem geläufig, und es wird leicht, sogar zu leicht, sich die Kirche als eine, anderen Staatsanstalten analoge vorzustellen. Es giebt ein Buch, welches man das Criminalrecht nennt, und es giebt ein Buch, das die heilige Schrift heisst. Es giebt eine juridische Lehre und juridische Prozeduren; es giebt auch eine kirchliche Tradition und einen kirchlichen Ritus; es giebt einen Criminalgerichtshof, dem

ein Criminalgesetzbuch zur Handhabung gegeben worden ist, dieses Buch soll der Gerichtshof in's Leben einführen, es anwenden, danach Recht sprechen u. s. w. Parallel erscheint die Kirche, welche mit der Schrift als Leitfaden, eine Lehre verkündet, sie anwendet, Zweifel löst, richtet und entscheidet. In dem einen Falle ist die Wahrheit bedingt — das Gesetz — und die das Gesetz handhabende Magistratur besteht aus Beamten des Gesetzes; in dem andern Falle ist die Wahrheit unbedingt — darin liegt der Unterschied; aber die Wahrheit ist ebenfalls in einem Buche oder einem Worte enthalten, und ihre Diener und Beamten bilden den Clerus. Die Kirche hat freilich eine Lehre, welche zu ihren nothwendigen Erscheinungen gehört; die Kirche berührt freilich in ihrer historischen Erscheinung als eine Staatsanstalt besonderer Art alle andern Staatsanstalten, und dennoch ist die Kirche keine Lehre, kein System und keine Anstalt. Die Kirche ist ein lebendiger Organismus — der Organismus der Wahrheit und Liebe, oder richtiger: die Wahrheit und Liebe als Organismus. Aus dieser ihrer Definition erhellt von selbst ihr Verhältniss zu der Lüge. Sie verhält sich zu ihr wie jeder Organismus sich zu dem verhält, was seiner Natur feindselig und mit ihr unvereinbar ist. Sie verwirft, entfernt, trennt die Lüge von sich, und eben dadurch, dass sie eine Grenzlinie zwischen sich und der Lüge zieht, definirt sie sich selbst, d. h. die Wahrheit. Aber sie streitet nicht mit der Lüge, sie widerlegt, sie erklärt und definirt sie nicht. Alles dieses, der Streit, die Widerlegung, die Erklärung und die Definition des Irrthums ist nicht die Aufgabe der Kirche, sondern der Schule, die in der Kirche besteht; es ist die Aufgabe der kirchlichen Wissenschaft — der Theologie.

In Folge der orientalischen Häresien arbeitete die

morgenländisch-orthodoxe Schule die Lehre der Kirche von dem Wesen Gottes, von der Dreieinigkeit und dem Gott-Menschen, zu einem harmonischen System aus; der Cyclus dieser grossartigen Entwicklung des menschlichen, durch die Gnade von Oben erleuchteten Gedankens, wurde vor dem Abfall Roms geschlossen. Bald darauf nahm das historische Schicksal des Ostens eine andere Wendung; die wissenschaftliche Aufklärung erlosch, und als notwendige Folge verminderte sich auch die geistige Productivität der orthodoxen Schule. Unterdessen erzeugte die rationalistische Strömung, welche durch das römische Schisma in die Kirche selbst gedrungen war, neue theologische Fragen in der abendländischen Welt, an denen der orthodoxe Osten keinen Theil nahm, — und in ihrem ferneren Laufe sich in zwei Arme theilend, brachte sie zuletzt zwei entgegengesetzte Lehren hervor — den Latinismus und den Protestantismus.

Alle diese neuen Bildungen entstanden aus lokalen, ausschliesslich Romano-Germanischen Elementen; die ökumenische Tradition spielte darin die Rolle des passiven Materials, das allmählig verarbeitet, entstellt und den populären Begriffen und Bedürfnissen angepasst wurde; die ganze geistige Bewegung, von dem Papste Nikolaus I. bis zum Tridentischen Concil, von Luther und Calvin bis auf Schleiermacher und Neander, fand ausserhalb der Kirche statt und entbehrte durchaus ihrer aktiven Theilnahme. Dem konnte auch nicht anders sein. Die Kirche blieb unangetastet; die ihr anvertraute Leuchte erlosch nicht — ihr Licht verdunkelte sich nicht. Aber die Angriffe des Abendlandes, der gewaltige Sturm seiner Propaganda, die Versuche, die ökumenische Tradition, welche der Orient bewahrte und noch bewahrt, umzustossen und dann mit der morgenländischen Kirche ein Compromiss zu schliessen,

Alles dieses hätte die orthodoxe Schule zum Kampfe herausfordern, sie zu einer Polemik bewegen und sie veranlassen sollen, dem Latinismus und Protestantismus gegenüber eine bestimmte Stellung anzunehmen. — Was that die orthodoxe theologische Schule? Ihre Rolle lässt sich mit einem Worte bezeichnen: sie wehrte sich; — anders gesagt, sie nahm eine defensive Stellung an, und musste sich daher den Angriffen und der Haltung ihrer Gegner unterordnen. Die Fragen, welche der Latinismus und Protestantismus ihr vorlegten, unterzog sie einer Prüfung, nahm sie aber in derselben Form auf, in welche die abendländische Polemik sie fasste, ohne zu ahnen, dass die Unwahrheit nicht allein in der Lösung, sondern in der Fragestellung selbst enthalten sei — in der Stellung der Fragen eigentlich noch mehr als in ihrer Lösung. Auf diese Weise, ohne die Consequenzen zu ahnen, unwillkürlich und unbewusst, ist die theologische Schule von dem festen Grund der Kirche abgewichen und hat den schwankenden, untergrabenen und zerwühlten Boden betreten, auf den die abendländischen Theologen sie lockten. Einmal dahin gerathen, einem Kreuzfeuer ausgesetzt, war sie beinahe genöthigt, zu ihrer Vertheidigung gegen die Angriffe, die von zwei entgegengesetzten Seiten auf sie gerichtet waren, sich der fertigen Waffen zu bedienen, welche von Alters her die abendländischen Confessionen zu ihren Bürgerkriegen benutzt hatten. Mit jedem Schritte verwickelte sich die orthodoxe theologische Schule tiefer in die Lateinisch-Protestantischen Antinomien, und endlich brach auch in ihrem Schoosse ein Zwiespalt aus. Es bildeten sich zwei Schulen in ihr, die exclusiv anti-lateinische und die exclusiv anti-protestantische Schule. Eine wirklich orthodoxe Schule hörte eigentlich auf. Man kann freilich nicht behaupten, dieser Kampf sei für uns erfolg-

los geblieben; von unserer Seite legte man viel Eifer, Gelehrsamkeit und Beharrlichkeit an den Tag; es wurden sogar oft Siege errungen, besonders in Bezug auf die Blosslegung lateinischer Scheingründe, Verheimlichungen und Winkelzüge aller Art. Als Endresultat versteht es sich von selbst, dass die morgenländisch-orthodoxe Kirche nicht erschüttert wurde — doch war es nicht das Verdienst ihrer theologischen Schule, und wir können nicht umhin zu gestehen, dass der Kampf unregelmässig geführt wurde.

Der gleich im Anfange geschehene Fehler des Uebergangs auf fremden Boden rächte sich durch drei unvermeidliche Resultate: erstlich nahm die anti-lateinische Schule eine entschiedene protestantische Färbung an, und die anti-protestantische Schule eine katholische; zweitens, als natürliche Folge dieses Umstandes, verkehrte sich jeder Erfolg der einen Schule über ihren abendländischen Gegner zum Nachtheil der anderen Schule, indem er der entgegengesetzten Partei neue Waffen in die Hand gab; drittens, und das ist überaus wichtig — der abendländische Rationalismus drang in die morgenländisch - orthodoxe Schule, und gestaltete sich in ihr zur wissenschaftlichen Fassung des Dogma's, unter der Form von Beweisen, Auslegungen und Folgerungen. — Beinahe zwei Jahrhunderte lang dauerte der Kampf der beiden orthodoxen Schulen mit den abendländischen Confessionen und war, wie es sich von selbst versteht, auch von inneren Streitigkeiten zwischen diesen Schulen begleitet. Ihren vollsten, schärfsten und genauesten Ausdruck finden beide in der „Lateinischen Theologie“ des Theophanes Prokopowitch,¹⁰⁾ und dem „Fels des Glaubens“ von Stephan Jaworski;¹¹⁾ Alles was später erschien, lässt sich um diese Hauptwerke gruppieren und bietet nur deren abgeschwächte und blasse Nachahmung. Von Neuem wiederholen wir, dass von der Schule

und nicht von der Kirche die Rede ist. Ihre feste Burg hielt den Sturm aus und wankte nicht; sie wankte nicht, weil sie eben die Kirche selbst war und folglich nicht besiegt werden konnte — was aber die Vertheidigung betrifft, so geben wir zu, dass sie unzulänglich und schwach war. Die Zuschauer, welche bei Seite stehend dem Kampfe folgten, (und unsere ganze gebildete Gesellschaft, mit äusserst wenigen Ausnahmen, verhielt sich dabei als müssiger Zuschauer) beurtheilten die Gerechtigkeit der Sache nach ihrer Vertheidigung, und blieben unschlüssig; Viele ergaben sich dem Zweifel, Viele gingen sogar zu den Gegnern über; Manche warfen sich dem Mysticismus, Andere dem Papismus in die Arme — natürlich vorzugsweise dem Papismus, der leichten Kaufes Befriedigung giebt. Die Leute, welche sich für vollkommen unparteiisch hielten, das heisst: welche von einem Ufer abstiessen, ohne das andere zu erreichen, und nun meinten, sie hätten dadurch die Fähigkeit erlangt, von der Höhe ihres religiösen Indifferentismus herab, Gericht über die Kirche zu halten, diese Leute kamen zu dem Gedanken, die morgenländisch-orthodoxe Kirche sei nichts weiter als das primitive, unterscheidungslose Element, aus welchem, nach dem Gesetze des Fortschritts, sich nothwendigerweise in dem uns an Bildung weit überlegenen Westen, zwei Richtungen entwickeln mussten, der Latinismus und der Protestantismus; diesen beiden vorgeschrittenen Formen des Christenthums sei es demnach vorbehalten, sich mit der Zeit in die orthodoxe Kirche zu theilen und sie allendlich zu verschlingen. Andere wieder behaupteten, dass der Latinismus und Protestantismus, als zwei entgegengesetzte und einander ausschliessende Pole, nicht der letzte Ausdruck der sich entwickelnden christlichen Idee sein könnten, dass früh oder spät sie sich versöhnen und dann selbst aufgehen

müssten, freilich nicht in die veraltete und überlebte Orthodoxie, aber in irgend eine neue, höhere Form der religiösen Weltanschauung. Der Papismus, der Mysticismus und der Eklektismus wurden alle drei sehr ernsthaft bei uns gepredigt, fanden Jünger und begegneten beinahe keinem Widerstande vom Standpunkte der Kirche aus.

Die theologische Schule lieferte augenscheinlich kein Material zu einer erfolgreichen Vertheidigung. Sie fuhr noch immer fort auf trügerischem Boden zu polemisieren, ohne ihre Stellung zu verändern — wir haben es schon gesagt: sie wehrte sich nur. Sich wehren heisst aber noch nicht widerlegen — und widerlegen heisst noch nicht besiegen.

In dem Reiche des Gedankens sieht man als besiegt nur dasjenige an, was schliesslich als Lüge begriffen und definirt ist. Unsere orthodoxe Schule war unfähig, den Latinismus oder den Protestantismus zu definiren, weil sie ihren eigenen Grund und Boden aufgegeben hatte, in sich selbst entzweit war, und jede ihrer Hälften dem Widersacher gegenüber, aber nicht über ihm stand.

Chomäkoff war der erste, der den Latinismus und Protestantismus von der Kirche aus, also von Oben herab betrachtete — darum konnte er sie auch definiren.

Wir haben zu Anfang in einer Anmerkung gesagt, dass seine Brochüren die ausländischen Theologen überrascht hätten; sie fühlten darin etwas, in ihrer Polemik mit der Orthodoxie noch nicht Dagewesenes, etwas Unerwartetes, vollkommen Neues. Es ist möglich, dass sie sich keine Rechenschaft davon gaben, worin das Neue bestehe; für uns aber ist es verständlich. Sie hörten endlich eine Stimme, die weder anti-lateinisch noch anti-protestantisch war — die Stimme der orthodoxen Schule. Zum ersten Male begegneten sie der morgenländischen

Orthodoxie auf dem Felde der kirchlichen Wissenschaft und ahnten dunkel, dass bis hieher ihre Polemik mit der Kirche sich um Missverständnisse bewegt habe; dass ihre jahrhundertlange Fehde, die fast beendet schien, jetzt erst auf einem ganz neuen Boden beginne, und dass die Stellung der Parteien sich vollkommen geändert habe — nämlich die Papisten und Protestanten stehen als Angeklagte da, sie werden zur Verantwortung gezogen, es ist an ihnen, sich zu vertheidigen. Dieses war der erste Eindruck, welcher jedem besonnenen Urtheil vorausging, und nicht so sehr durch den Inhalt als durch den Ton der an sie gerichteten Rede hervorgerufen ward. Freilich war dieser Ton ein besonderer, noch nicht dagewesener. Ebenso fern von der Schmähsucht, welche den polemischen Schriftstellern des vorigen Jahrhunderts eigen war, wie von der unpassenden Schüchternheit, die an einigen der neuesten Vorkämpfern der Orthodoxie bemerkbar ist, zeichnete er sich aus: durch strenge Gradheit in Stellung der Fragen, durch Schonungslosigkeit in der Beweisführung und eine edle Kühnheit in dem Aussprechen fundamentaler Prinzipien. Diese Kühnheit hatte nichts Herausforderndes; man dürfte sie auch nicht selbstgefällig nennen; nein, es klang eine so zweifellose Zuversicht zu der Gerechtigkeit ihrer Sache aus ihr heraus, wie man sie heut zu Tage in der abendländischen, religiösen Literatur nicht mehr kennt. Selbst vorurtheilsvolle Gegner mussten dieses wider Willen zugestehen. In der polemischen Methode des Verfassers, in seiner Art der Discussion äusserte sich ebenso viel Originalität. Bis auf ihn verloren sich unsere gelehrten theologischen Disputationen in lauter Specialitäten; jede Stellung des Gegners und jedes seiner Argumente wurde einzeln analysirt und widerlegt; wir deckten willkührliche Einschaltungen oder Auslassungen auf, wir stellten den

Sinn gefälschter Citate her, setzten Texte Texten entgegen, Beweise anderen Beweisen, und überschütteten einander mit Zeugnissen der Schrift, der Tradition und der Vernunft. Das Ergebniss glücklich geführter Disputationen war für uns, dass die Sätze unserer Widersacher nicht bewiesen seien — zuweilen wohl auch, dass sie weder mit der Schrift noch mit der Tradition übereinstimmten und folglich verworfen werden müssten. Dadurch wurde natürlich der Irrthum entfernt, in der Form, in welcher er sich uns bot; jedoch ist das nicht hinreichend. Unklar ist immer: wie, warum, aus welchen inneren Beweggründen er entstanden war; was in diesen Beweggründen unwahr schien und wo die Wurzel dieser Unwahrheit lag. Solche Fragen blieben unbeantwortet — ja, beinahe unberührt, und daher geschah es bisweilen, dass der, in einer gewissen Form (als Dogma oder Vorschrift) verworfene Irrthum, in einer anderen nicht erkannt wurde; es geschah sogar, dass wir in der Widerlegung selbst ihn uns aneigneten, indem wir auf unsere Anschauung den Beweggrund übertrugen, der die Verirrung hervorgerufen hatte. Die Wurzel des Uebels blieb im Boden stecken, und neue Schösslinge, die ihr entsprossen, überwucherten oft unseren eigenen Acker.

Ganz anders legte Chomäkoff die Hand an's Werk. Von den Erscheinungen zu den primitiven Ursachen hinaufsteigend, stellte er, wenn man sich so ausdrücken darf, die psychische Genealogie jedes Irrthums her und führte sie Alle zu einem allgemeinen Ausgangspunkte zurück, wo die offenbar gewordene Lüge sich selbst durch ihren inneren Widerspruch blosslegte. Das heisst den Irrthum mit der Wurzel ausrotten.

Wenn wir tiefer dringen und von der Methode zu dem Inhalt übergehen, so begegnen wir noch einem anderen charakteristischen Zuge in den theologischen Schriften

Chomäkoff's. Dem Anscheine nach habent sie hauptsächlich eine polemische Richtung; in Wahrheit aber gewähren sie der Polemik nur einen secundären Platz — oder um uns noch präciser auszudrücken, von Polemik im strengen Sinne des Wortes, d. h. von rein negativer Widerlegung ist gar nicht die Rede in ihnen. Es ist gar nicht möglich in seinen Schriften die negative Seite (Entgegnung und Widerlegung) zu betrachten, ohne zugleich die positive (d. h. die Erklärung der orthodoxen Lehre) mit hervorzuheben; es ist nicht möglich, weil bei ihm eine Seite sich nicht von der anderen trennen lässt — sie bilden zusammen ein untheilbares Ganzes. Man findet bei ihm nicht einen Beweis gegen die Lateiner, den er von den Protestanten erborgt — nicht einen Beweis gegen die Protestanten, zu welchem er Waffen aus dem lateinischen Arsenal genommen hätte; man findet keinen, der nicht zweischneidig, d. h. der nicht ebensowohl gegen den Latinismus als gegen den Protestantismus gerichtet wäre, weil jeder seiner Beweise im Grunde keine Negation, sondern ein positiver Satz ist, den er zu polemischen Zwecken scharf zugespitzt hat. — Wenn wir uns von dem Wunsche verleiten liessen, diesen Prozess durch Beispiele zu erläutern, so müssten wir zum Mindesten den Inhalt der drei Hauptbrochüren Chomäkoff's wiederholen. Mögen unsere Leser lieber selbst, durch eigene Eindrücke, sich von der Wahrheit unserer Worte überzeugen; um jedoch die charakteristische Besonderheit anschaulicher zu bezeichnen, welche wir schon angedeutet haben, und die unserer Meinung nach Chomäkoff's Hauptverdienst bildet, erlauben wir uns zu einem Vergleiche unsere Zuflucht zu nehmen.

Wenn ein Mensch inmitten einer Wolke oder im Nebel steht, ist er sich nur der Abwesenheit oder Unzulänglichkeit des Lichtes bewusst; aber von der



Nebel gekommen, ob er weit verbreitet sei, und wo die Sonne scheine? das weiss er nicht, sieht er nicht und kann es nicht sagen.

Im Gegentheil, wenn die Sonne hell scheint und der Himmel rein ist, tritt jede vorübereilende Wolke in ihren Umrissen hervor, in ihrer beschränkten Eigenthümlichkeit als Wolke, als Gegensatz zum Lichte.

Chomäkoff erläuterte das Reich des Lichtes, die Atmosphäre der Kirche, und in ihr gestaltet sich von selbst die Irrlehre als eine Negation des Lichtes, als ein dunkler Fleck am Himmel. Die Gränzen der Irrlehre wurden sichtbar und konnten definirt werden. Wir sprechen von der Irrlehre als von einer Einheit, obgleich wir darunter den Latinismus und Protestantismus verstehen, eben weil von nun an diese beiden Glaubensbekenntnisse sich uns als eine einzige Verirrung darstellen, und ihre Einheit kann nur von dem Standpunkte aus erkannt werden, welchen Chomäkoff für uns erobert hat, nämlich von der Kirche aus. Bis auf ihn sah die orthodoxe theologische Schule immer den Latinismus und den Protestantismus wie zwei einander ausschliessende Gegensätze an, wie zwei Pole. Als solche erscheinen sie wirklich der abendländischen Anschauung, in Folge des vollendeten Zwispalts ihres religiösen Bewusstseins, und weil ihr der Begriff von der Kirche, das heisst von dem Mittelpunkte, aus welchem diese beiden Glaubensbekenntnisse sich losgerissen haben, unter dem Einflusse romanischer und germanischer Elemente, — ganz abhanden gekommen ist. Dieselbe Vorstellung ist auch auf uns übergegangen; wir haben uns fertige Definitionen angeeignet und den Latinismus mit den Augen der Protestanten, den Protestantismus mit den Augen der Lateiner betrachtet. Jetzt, Chomäkoff sei es gedankt, ist Alles anders geworden. Früher

sahen wir uns gegenüber zwei scharf ausgeprägte Formen des abendländischen Christenthums, und zwischen ihnen die Orthodoxie, als stünde sie am Scheidewege; jetzt sehen wir die Kirche, mit anderen Worten: den lebendigen Organismus der Wahrheit im Gewahrsam der Liebe — und ausserhalb der Kirche das logische Wissen von seinem sittlichen Grunde abgetrennt, das heisst der Rationalismus in zwei Momenten seiner Entwicklung, nämlich: die Vernunft, wie sie nach dem Scheinbilde der Wahrheit hascht und die Freiheit durch die Autorität knechtet — das ist der Latinismus; und die Vernunft, wie sie eine selbstgeschaffene Wahrheit sucht und der subjektiven Aufrichtigkeit die Einheit zum Opfer bringt — das ist der Protestantismus. — Vielleicht wird jetzt das oben Gesagte klarer geworden sein; wir können es nur wiederholen: Chomäkoff erläuterte die Idee der Kirche; in dem immer unvollkommenen Maasse, in welchem eine lebendige Erscheinung logisch defnirt werden kann, drückte er diese Idee präcis, streng, in einer so zu sagen stereotypen Form aus, die keine Zusätze und keine Abkürzungen verträgt. Diesen Dienst hat er dem Bereiche der Theologie geleistet. Durch ihn ist für die Geschichte der orthodoxen theologischen Schule eine neue Aera angebrochen.

Mit diesen Worten gehen wir zu der schliesslichen Betrachtung ihrer ferneren Entwicklung über.

Vor allen Dingen fragt es sich, ob Chomäkoff's theologische Werke von den Männern vom Fach, unseren gelehrten Geistlichen, ebenso verstanden und geschätzt wurden?

Ein gebildeter, gelehrter Laie, der für die Orthodoxie in die Schranken tritt und mit Andersgläubigen den Kampf aufnimmt, ist bei uns eine so seltene Erscheinung, dass sie nothwendigerweise im Kreise der Fachmänner ein frohes Staunen hervorrufen musste.

Aufrichtigkeit der Ueberzeugung, aus einer Stimme jener gesellschaftlichen Kreise erklingend, welche vorzüglich zum bodenlosesten Skeptizismus neigen; strenge, logische Folgerichtigkeit in der Argumentation, eine Neuheit der Gedanken und eine zwingende Beweisführung, die selbst seine Gegner anerkannten, — Alles dieses musste natürlich mit Freuden begrüsst werden.

Ohne Widerspruch zu erregen, darf man behaupten, dass alle Fachgelehrten sich zu der unerwarteten Hülfe Glück wünschten, und in Chomäkoff einen Polemiker ersten Ranges willkommen hiessen. Man kann noch weiter gehen: die Richtung seiner Gedanken und das Wesen seiner Anschauung der Glaubenswahrheiten wurden von einigen Theologen mit einer Theilnahme und einer Uebereinstimmung aufgenommen, die Chomäkoff theurer war, als alle schmeichelhaften Urtheile der ausländischen Presse.

Jedoch bei weitem nicht alle Fachmänner verhielten sich in gleicher Weise zu ihm. Die Mehrheit klatschte ihm von ferne Beifall zu, entschloss sich aber nicht ihm zu folgen — wagte es sogar nicht, ihn laut und offen anzuerkennen. Ueberhaupt haben wir oft in den Urtheilen und Aeusserungen, die uns aus diesem Kreise zukamen, theils eine berechnete Zurückhaltung, theils eine vollkommen aufrichtige Zweiheit der Eindrücke bemerkt.

Von der einen Seite liess sich ein herzlicher Wunsch der Zustimmung wahrnehmen, — von der anderen eine gewisse Furcht vor etwas Neuem, zum mindesten Unerwartetem — vor etwas Hellem, — war es aber nicht vielleicht gar zu hell? Zu diesem gesellte sich auch eine Art von Bedauern, von ängstlicher Unruhe; man fühlte, dass wenn man zu den Waffen griffe, die Chomäkoff geschmiedet hatte, wahrscheinlich der bedeutendste Theil der früheren, schulmässigen Rüstung abgelegt werden müsste;

freilich war sie schwerfällig, unzweckmässig, bot keinen Schutz, war sogar durchlöchert — aber dafür schien sie den Gliedern angewachsen. Man hätte müssen logischen Formeln und Wendungen entsagen, die zwar veraltet und für Niemand überzeugend waren, aber von Alters her beglaubigt und darum leicht schienen. Endlich wäre es auch wohl dazu gekommen, aus dem Arsenal der Definitionen und Beweise manches vollkommen Untaugliche zu verwerfen, was freilich auch jetzt nicht rückhaltslos gutgeheissen wird, sogar für schwach und unrichtig gilt — aber man verurtheilt es doch lieber im Stillen, in seinem Gewissen, oder im Kreise der Seinigen — nicht vor den Leuten.

An diesen Besorgnissen ist Alles sehr begreiflich; Manches, namentlich alles Aufrichtige, verdient selbst eine gewisse Berücksichtigung; nichts destoweniger scheinen uns solche Befürchtungen vollkommen grundlos und wir hoffen, dass sie sehr bald zerstreut sein werden. Wir sind sogar davon überzeugt, denn sollten sie eine Bekräftigung und Rechtfertigung in irgend einer starken Autorität finden, so wären die Folgen davon äusserst nachtheilig für die Zukunft unserer orthodoxen theologischen Schule.

Chomäkoff hat die zwischen der Kirche und den abendländischen Confessionen obschwebende Frage auf einen neuen Boden gestellt; er hat so zu sagen die Position verändert — damit sind alle Männer von Fach einverstanden. Der Vortheil dieser Position, sowohl zur Vertheidigung als zum Angriff, wird von Vielen, wenn nicht von Allen anerkannt; das ist aber nicht genügend. Der Schwerpunkt liegt darin, dass diese Position nicht eine von den vielen möglichen, auch nicht einmal die beste unter diesen ist, sondern eben die einzig Mögliche. Zu ihr muss sich früh oder spät die ganze Schule bekennen, und je früher sie es thut, desto besser, denn bei dem



des uns bevorstehenden Kampfes haben wir keine andere Stellung, die wir behaupten könnten. Diese Worte werden gewiss Zweifel erregen. Man wird uns fragen: „Welcher Kampf steht uns denn bevor? Der Kampf entbrannte und schien wirklich verzweifelt im XVI. und XVII. Jahrhundert, als der Latinismus und Protestantismus, zu jener Zeit noch voll Kraft und Selbstvertrauen, uns von zwei Seiten bestürmten; wir haben uns auch damals ihrer erwehrt — aber jetzt? Vor dem wankenden Stuhle des römischen Hohenpriesters geberdet sich gewaltig der letzte Haufen seiner unverbesserlichen Anbeter und parodirt eine längst entschwundene Gluth der Frömmigkeit; der Papst an das verhängnissvolle Erbe unveräusserlicher Ansprüche gekettet, spricht über die Welt machtlose Bannflüche aus, die auf seinen zitternden Lippen zu Sterbegebeten für das Papstthum werden. Von der anderen Seite flieht der Protestantismus mit vollen Segeln vor dem ihn ereilenden Unglauben — er wirft seinen dogmatischen Ballast über Bord, in der Hoffnung sich die Bibel zu retten, — aber die Kritik reißt mit hämischem Gelächter Blatt für Blatt und Buch für Buch aus seinen sie unklammernden Händen. Warum sollen wir uns denn fürchten, und wen sollen wir fürchten? War es wirklich nothwendig, mit schwerer Keule auf unsere alten Widersacher einzuhauen, wenn sie so offenbar, unter unseren Augen, vor Erschöpfung sterben?“

Zum Theil mag dieses richtig sein — die alten Gegner treten wirklich von der Bühne ab; es erhebt sich aber ein neuer Feind: der Rationalismus, bewaffnet mit allen, schonungslos in die Augen fallenden Resultaten der Erfahrungswissenschaften, mit der durch ihre Unfehlbarkeit verführerischen Methode dieser Wissenschaften. Mit diesem Feinde steht jetzt ein wiederholter Kampf bevor;

eigentlich ist es kein neuer Gegner, sondern nur ein erstarkter, zu seiner vollen, bewussten Entwicklung gelangter Feind, derselbe, mit welchem unsere Ahnen gestritten haben, ohne ihn unter der Maske des Latinismus und Protestantismus zu erkennen, und der heute einen frischen Angriff von einer anderen Seite her wagt. Ehedem bestritt er unser Dogma, unsere Lehre, und stellte uns die seine gegenüber; jetzt tritt er mit Maass und Waage und dem Prüfstein der historischen Kritik an die faktische Grundlage unseres Glaubens, er analysirt ein Zeugniß nach dem anderen, ein Wort nach dem anderen, in der Hoffnung, sie zu zerstückeln, zu zersetzen, sie in Nichts aufzulösen — und bietet uns dafür keinen Ersatz. Im Grunde ist es also keine neue Fehde — nichts als die Fortsetzung der früheren, nur mit neuen Kräften und neuen Waffen. Und dieser Kampf hat schon begonnen. Es hat Begegnungen gegeben und Gelegenheiten, die Widerstandskraft unserer Kriegsrüstungen zu erproben gegen die vervollkommeneten Waffen, deren man sich wider uns bedient. Erfahrungen und Resultate liegen uns vor Augen. Gesteht offen, ob sie euch befriedigen? Gebietet ihr über hinreichende Kräfte und versteht ihr, sie zu gebrauchen? Ist Alles bei euch in guter Ordnung, und seid ihr nach allen Seiten hin gedeckt? — Wir wissen zur Genüge, dass wenn einerseits die Hülfsmittel der Wahrheit unerschöpflich sind, andererseits dem verneinenden Geiste kaum Grenzen gesteckt werden können; darum fragen wir nicht: habt ihr einen definitiven Sieg errungen? sondern: Wisst ihr genau, auf welchem Boden ihr ihn erfechten müsst? Es handelt sich um die grössere oder mindere Gewissheit eines Faktums. Wie erklärt ihr, (habt ihr es euch selbst vollkommen klar gemacht?) was eben die Kirche an einem Faktum werthschätzt, was im Bereiche der Kirche ein Faktum heisst, in seiner materiellen Er-

scheinung, in den Schranken von Raum und Zeit (indem wir unter Faktum auch das Wort, von seiner sachlichen Seite her verstehen)? — Wenden wir uns zu den Resultaten. Ganze Generationen, die ihr erzogen, die um eure Lehrstühle sassen, sind im Kopfumwenden in den äussersten Unglauben verfallen, und nicht die Zahl, sondern die Leichtigkeit der Abfälle ist erschütternd. Eure Schüler haben die Kirche ohne inneren Kampf, ohne Bedauern, ja, ohne Bedenken verläugnet. Und durch welche Kräfte sind sie euch entrissen worden? Zwei Brochüren von Büchner, zwei oder drei Bücher von Vogt und Moleschott, auch wohl das Leben Christi von Renan (nicht einmal von Strauss) dann noch ein Dutzend Artikel von Dobrolyboff und Herzen¹²⁾ — und die Sache war geschehen! — Es ist unstreitig, dass die Theologen von Fach einen bedeutenden Theil der Schuld mit vollem Rechte auf Andere wälzen dürfen, auf eine Menge unliebsamer Verhältnisse, die sie weder hindern noch entfernen konnten; das wollen wir gerne zugeben — und dennoch wenden wir uns auf's Neue an die Theologen mit der Frage: Wären ganze Generationen so leicht abgefallen, wenn man ihnen die Kirche in ihrem wahren Lichte dargestellt hätte, wenn sie die wirkliche Kirche und nicht bloss das Trugbild der Kirche geschaut hätten? Die Mittel, die zum Abfall bewegen sollten, waren nichtig; schwach, ohne Ernst, haltlos, wenn auch hochmüthig, war die Verkündigung des Unglaubens — und sie hatte einen ungeheuren, einen ungeheuren und leichten Erfolg. Welcher Art war denn der Widerstand?

Und warum? Bedenkt es wohl: kömmt es nicht daher, dass wir die Wahrheiten des Glaubens als Schlussfolgerungen von Syllogismen, in alten, geborstenen Gefässen bieten, — und die Zuhörer, indem sie das Gefäss von sich werfen, verwerfen auch den inneren Lebenskeim und Alles,

was er in sich birgt? Kömmt es nicht daher, dass wir uns nur darum mühen, auf dem Wege formaler, regelrechter Schlüsse, den Zuhörer so zu sagen zum Dogma zu nöthigen, sein Bekenntniss zu erpressen, sich seiner Einwilligung zu versichern, ihn gefangen zu nehmen — und dann stehen zu bleiben, ohne in die Tiefe zu dringen, ohne ihn in den wirklichen Sinn des Dogma's einzuführen? Kömmt es endlich nicht daher, dass im Kampfe mit dem Rationalismus wir ihm gestattet haben, sich in unsere Reihen zu stellen, und um einen treffenden, fremden Ausdruck zu gebrauchen — haben wir nicht den Rationalismus innerlich aufgenommen? — Vielleicht werden wir, durch die Erfahrung belehrt, unsere Vernunftbeweise aufgeben und versuchen, unsere Lehre unter den Schutz der Autorität zu stellen; doch dieses würde nur bestätigen, dass wir nicht verstehen, worin wir schwach sind; es hiesse nur den protestantischen Rationalismus gegen den lateinischen vertauschen, denn die Autorität ist für den Willen und das Gewissen, was das Objekt für den Verstand — etwas Aeusserliches, das der Analyse unterworfen ist und sie herausfordert.

Es wäre endlich Zeit, an dem Lichte der Thatsachen zu erkennen, dass der Latinismus und Protestantismus und das ganze von ihnen ausgearbeitete System der Beweisführung, nichts anderes als Führer zum Unglauben sind, und dass Alles, was wir von ihnen erbogt, uns zum Unheil gereicht, da es dem Rationalismus die einzige Waffe in die Hand giebt, die er mit Erfolg gegen uns gebrauchen kann. Das hat Chomäkoff als Erster verstanden und erklärt. Er erhob die Stimme, nicht gegen das lateinische oder protestantische Glaubensbekenntniss, sondern gegen den Rationalismus, den er zuerst in seinen Grundformen, dem Latinismus und Protestantismus erkannte.

Mit dem Rationalismus hatte er es zu thun; zum Kampfe mit ihm schmiedete er die einzigen dazu tauglichen Waffen; zu diesem Kampfe bezeichnete er auch den einzigen Boden, auf welchem er möglich und der Sieg unzweifelhaft ist — darum unzweifelhaft, weil dieser Boden keine auf künstlichem Gestell ruhende Bretterdiele, sondern die feste Muttererde der Kirche ist — ebenso unzweifelhaft, als dass kein irriges System von der Bewegung der Gestirne, ihre ewigen Geleise verrücken kann. Und dieser Boden ist nicht neu, er ist euch nicht fremd; es ist derselbe Boden, auf welchem ihr, Lehrer, und wir, Schüler, jetzt stehen und immer gestanden haben als Glieder der Kirche, aber von welchem ihr euch leider habt abwenden lassen als Gelehrte, als Schule. Es ist Zeit, dieses zu begreifen. Wenn eine Festung sich dazu rüstet, eine Belagerung zu bestehen, beginnt die Garnison damit, selbst an die Vorstädte Hand zu legen. Ohne Bedenken und ohne unvernünftige Schonung trägt sie ab oder verbrennt sie alle hölzernen Hütten, alles verfaulte Stroh, Alles, was halt- und wehrlos ist, Alles, was sich von Aussen an die Festungsmauer angebaut hat, und was unfehlbar dem Feinde beim Sturm nützlich werden dürfte. Es ist Zeit, dass auch wir durch ein freiwilliges Opfer, auf dem Felde des geistigen Kampfes, die uns anvertraute Feste reinigen und erretten.

Chomäkoff ist also keine isolirte Erscheinung, kein phantastischer Komet im Kreise theologischer Gestirne; er hat den Kampf mit dem Latinismus und Protestantismus beendet, zu gleicher Zeit eine neue Aera in der Geschichte der orthodoxen Schule eröffnet, und ihren künftigen Sieg über den heutigen Rationalismus vorbereitet.¹³⁾ Jetzt, da wir in allgemeinen Umrissen die Bedeutung Chomäkoff's dargestellt haben, in Beziehung zu dem, was

vor ihm gewesen ist, was zu seiner Zeit war, und was in der Zukunft bevorsteht, — so haben unsere Leser das Recht zu verlangen, dass wir seinen Werth in einem Schlussworte zusammenfassen.

In vergangenen Zeiten hiess man diejenigen, welche der rechtgläubigen Welt Dienste erwiesen, wie Chomäkoff sie erwiesen hat, denen es gelungen war, durch logische Beweisführung die eine oder die andere Seite der Kirchenlehre zu erläutern, und für die Kirche, über diesen oder jenen Irrthum einen entscheidenden Sieg zu erringen — diese Leute hiess man Kirchenlehrer. Wie wird man heut zu Tage Chomäkoff nennen? Wir wissen es nicht. Wie! Chomäkoff, der in Moskau lebte — unser Freund, der unsere Nationalkleidung trug — dieser witzige und heitere Gesellschafter, über den wir so oft gelacht und mit dem wir so oft diskutirt haben; dieser Freigeist, den die Polizei in Verdacht hatte, dass er nicht an Gott glaube und ein schlechter Patriot sei; dieser unverbesserliche Slavophile, von den Journalisten um seiner nationalen Ausschliesslichkeit und seines religiösen Fanatismus willen verlacht; dieser bescheidene Staatsbürger, den vor sieben Jahren, an einem grauen Herbstage, fünf oder sechs Verwandte und Freunde und zwei Gefährten seiner Jugend, im Kloster des heil. Daniel zur Ruhe bestatteten, — hinter dessen Sarge man weder Geistlichkeit noch gelehrte Körperschaften sah; über welchen, drei Tage nach seiner Beerdigung, die damalige Redaction der Moskauschen Zeitung sich weigerte einige, von Freundeshand in Petersburg geschriebene Zeilen, abzudrucken; welchen vor nicht langer Zeit die jetzige Redaction desselben Blattes für einen Häresiarchen erklärt hat; der verabschiedete Stabsrittmeister A. S. Chomäkoff — ein Kirchenlehrer? —

Ja, derselbe.

Indem wir ihn mit diesem Namen bezeichnen, wissen wir sehr wohl, dass die Einen unsere Worte als eine freche Herausforderung, die Anderen als den Ausdruck einer blinden Parteilichkeit des Schülers für den Lehrer ansehen werden; wir wissen im Voraus, dass die Ersten uns zürnen, die Zweiten uns verspotten werden — wir wissen aber auch, dass die künftigen Generationen sich nicht dessen verwundern werden, dass im Jahre 1867 irgend Jemand sich entschlossen hat, diese, seine Meinung, zu drucken und mit seinem Namen zu unterschreiben, und dass es eine Zeit gegeben hat, wo es nur der geringsten Entschlossenheit dazu bedurfte.

Moskau, December 1867.

J. Samarin.

Anmerkungen.

- 1) Inhaltsverzeichniss des zweiten Bandes von A. S. Chomäköff's sammtlichen Werken, herausgegeben von J. Samarin. Prag 1867.
- 1) Versuch einer katechetischen Darstellung der Lehre von der Kirche. (Zum ersten Male gedruckt in russischer Sprache)
 - 2) Einige Worte eines orthodoxen Christen über die abendländischen Glaubensbekenntnisse. Antwort auf die Brochüre des Herrn Laurentie. Paris. Meyrueis et Co. 1853. (In französischer Sprache gedruckt.)
 - 3) Einige Worte eines orthodoxen Christen über die abendländischen Glaubensbekenntnisse. Antwort auf den Hirtenbrief des Erzbischofs von Paris. Leipzig. Brockhaus. 1855. (In französischer Sprache gedruckt. Auch deutsch: Bautzen, bei J. E. Schmalzer, 1856.)
 - 4) Noch einige Worte eines orthodoxen Christen über die abendländischen Glaubensbekenntnisse. Entgegnung auf mehrere lateinische und protestantische Schriften von Gegenständen des Glaubens. Leipzig, Brockhaus. 1858. (In französischer Sprache gedruckt.)
 - 5) Von C. J. von Bunsen's biblischen Arbeiten. (In französischer Sprache gedruckt in der Zeitschrift: l'Union Chrétienne No. 30, 33, 36, 37, 41 und 42. Paris. 1860.)
 - 6) Ein Brief an den jansenitischen Bischof von Utrecht, Loos. (In französischer Sprache geschrieben; zum ersten Male in russischer Uebersetzung gedruckt.)
 - 7) Ein Brief an den Redacteur der: „Union Chrétienne“ über den Sinn der Worte „katholisch“ und „ökumenisch“ als Entgegnung auf eine Rede des Jesuitenpaters Gagarin. (In französischer Sprache gedruckt in der „Union Chrétienne“ No. 45. Paris. 1860.)
 - 8) Zwei Briefe an J. S. und K. S. Aksakoff über „die Bedeutung der Leiden und des Gebets“ und über „das Gebet und das Wunder.“ (Zum ersten Male gedruckt in russischer Sprache.)
 - 9) Eilf Briefe an die anglikanischen Theologen Palmer und Williams, über Gegenstände des Glaubens. 1844—1854. (In englischer Sprache geschrieben; zum ersten Male gedruckt in russischer Uebersetzung.)

- 10) Uebersetzung der Epistel des heil. Apostels Paulus an die Galater.
- 11) Uebersetzung der Epistel des heil. Apostels Paulus an die Epheser. (Zum ersten Male in russischer Sprache gedruckt.)

²⁾ Die polemischen Brochüren Chomäkoff's, (französisch geschrieben und herausgegeben, später auch in deutscher Uebersetzung erschienen.) wurden aus verschiedenen Gründen, hauptsächlich weil sie in den öffentlichen Blättern nicht angezeigt waren, nur spärlich verkauft, und gingen nicht über den engen Kreis der Fachmänner hinaus. Unter diesen aber erregten sie Aufsehen. Am anerkanntesten sprachen sich die anglikanischen Theologen über diese Schriften aus, in welchen sie, ihrem eigenen Zeugnisse nach, zum ersten Male die gegenwärtige rechtgläubige morgenländische Welt als eine unabhängige, und von unzweifelhaftem Glauben an sich selbst erfüllte Kirche erblickten. Die Papisten, die so aufmerksam dem Erscheinen jedes polemisch-theologischen Werkes bei uns folgen, und nie die Gelegenheit versäumen, streitige Fragen zu erörtern, schwiegen dieses Mal weislich still. Die Deutschen waren überrascht, liessen aber dem Verfasser Gerechtigkeit widerfahren, und drückten sogar ziemlich naïv ihre Verwunderung aus. Von den uns bekannten, gedruckten Beurtheilungen führen wir als Beispiel folgende Zeilen aus einer deutschen Zeitschrift (Repertorium) an: „Inhalt und Durchführung „der Broschüre zeigen, dass Russlands Selbstbewusstsein nicht bloss „auf politischen Grundlagen ruht, und dass es nicht in der militairischen Defensive allein gross ist.“ (Nach dem Krimkriege geschrieben) „Dem verbissenen „Hass“ der Römer gegen Byzanz wird „unsere schwache protestantische Stimme diese oströmische zwar umsonst zur Beachtung empfohlen, aber wer jenen Hass sich erklären, „und wer als Protestant von ererbter „Verachtung“ gegen die ihn „beklagenden Brüder im Osten und gegen ihr christliches Glaubenssystem sich emancipiren möchte, den laden wir zum Lesen ein. „Wer sich endlich zur Widerlegung berufen hält, denn auch dieser „ist die Broschüre würdig, der erinnere sich der neulich bewiesenen „Schwierigkeiten, dem Riesen selbst nur an der Fusszehe oder am „Ohrläppchen etwas anzuhaben, und verwechsele nicht grosse und „starke Wahrheiten mit Scheingründen, deren Mischung mit jenen „die Stärke der angezeigten Schrift ausmacht.“ (Anm. d. Herausgebers.)

³⁾ Granowsky, Professor der Geschichte an der Moskauer Universität, gestorben im J. 1855, einer der begabtesten und einflussreichsten Vertreter der kosmopolitisch-humanistischen Richtung in Russland. (Anm. des Uebersetzers)

⁴⁾ Belinsky, bedeutender Kritiker derselben Schule. (A. d. U.)

⁵⁾ Dodrojuboff, Journalist und Kritiker, Vertreter der radikalsten Anschauungen auf dem Felde der Politik, der Sittlichkeit und des Glaubens. (A. d. U.)

⁶⁾ Puschkin, der genialste russische Dichter der Neuzeit, durch F. Bodenstedt's meisterhafte Uebersetzungen auch in Deutschland populär geworden. Er wurde bekanntlich im J. 1837 von einem Franzosen im Duell erschossen. (A. d. U.)

⁷⁾ In diesem Sinne hat Jemand gesagt und haben Viele als einen weisen Ausspruch wiederholt, dass „wenn Gott nicht wäre, man Ihn erfinden müsste“ — ohne zu ahnen, dass diese Worte das vollste Bekenntniss eines an Cynismus gränzenden Unglaubens enthalten. (A. d. H.)

⁸⁾ Sind sich Viele dessen bewusst, dass strafrechtliche Verfolgungen in Fällen des Abfalls vom wahren Glauben, ihrem Wesen nach, bei Weitem mehr dem Geiste der Kirche, als dem sogenannten Humanismus oder Liberalismus widerstreben? (A. d. H.)

⁹⁾ Es giebt ein befriedigendes Gefühl, selbst aus der Ferne einen Widerhall seiner eigenen Gedanken zu vernehmen — darum gestatten wir uns die Genugthuung, folgende, eben gelesene Zeilen aus der Edinburgh Review anzuführen: (Edinburgh Review. 1864. No. 245. The three pastorals etc.) „In der russischen Kirche, — wir sind davon überzeugt — werden sich würdige Fortsetzer des von Chomäkoff begonnenen Werkes finden. Der Quell wird nicht versiegen, der so lebendig die herrlichen „Briefe eines orthodoxen Christen“ durchströmt, in welchen der von uns betrauerte Chomäkoff alle seine Hoffnungen aussprach und die beharrlichste Anhänglichkeit an ein uraltes Bekenntniss, mit dem festesten Glauben an die endlichen Resultate der biblischen Kritik und einer Fülle christlicher Liebe zu vereinen wusste, wie wir sie nie mächtiger haben aussprechen hören.“ (A. d. H.)

¹⁰⁾ Theophanes Prokopowitch, unter Peter dem Grossen Erzbischof von Pskow und thätiger Mitarbeiter an den Reformen des Kaisers; in der Kiewschen geistlichen Akademie erzogen, durch glänzende Rednergaben und tiefe Gelehrsamkeit ausgezeichnet — kalvinistischer Ansichten verdächtig. (A. d. U.)

¹¹⁾ Stephan Jaworski, aus Kleinrussland gebürtig, ebenfalls Schüler der geistlichen Akademie in Kiew; unter Peter dem Grossen Metropolit von Rjasan, einer der gelehrtesten Theologen seiner Zeit, Vertreter der römisch-katholischen Richtung in der morgenländisch-orthodoxen Kirche. (A. d. U.)

¹²⁾ Herzen, russischer Publizist, Herausgeber einer revolutionären jetzt verkommenen Zeitschrift, in London. (A. d. U.)

¹³⁾ Die theologischen Werke Chomäkoff's bieten bei geringem Umfange einen ungewöhnlich reichen Inhalt. Eine Grundidee durchzieht sie: die Kirche als lebendiger Organismus der Wahrheit im Gewahrsam der Liebe; oder anders: die Kirche als Freiheit in der Einheit oder Einheit in der Freiheit; oder aber: die Freiheit in ihrer harmonischen Erscheinung. Die Entwicklung dieser Grundidee wird in den verschiedenen Erscheinungen der Kirche durchgeführt, in der Lehre, den Sakramenten, der Geschichte u. s. w. und in der parallelen Gegenstellung der Erscheinungen des kirchlichen Lebens, in der morgenländisch-orthodoxen Kirche mit dem Latinismus und Protestantismus. Neben der Hauptidee sind in denselben Schriften eine Menge Urtheile, Definitionen, Andeutungen, kritische und charakteristische Bemerkungen enthalten. In dieser Hinsicht gab sich Chomäkoff durch die Verschiedenartigkeit und den Reichthum der von ihm berührten Gegenstände, allseitigen Angriffen und Entgegnungen Preis. Indem wir seine Werke als das Fundament zur künftigen Entwicklung einer Schule hinstellen, versteht es sich von selbst, dass wir nur das Wesentliche darin meinen, ohne leugnen zu wollen, dass in den Einzelheiten, wie in der Anwendung der Grundidee, sich Ungenauigkeiten, unhaltbare Hypothesen, sogar Fehler, finden mögen. Der Leser sollte auch nicht vergessen, dass bei jeder Polemik das positive Prinzip sich oft einseitig ausspricht, in besonderen Fragen, in Definitionen, die bei Weitem nicht die ganze Tiefe seines Wesens erschöpfen. Dasselbe begegnet uns in den Brochüren Chomäkoff's; jedoch wird bei ihm das, an einem Orte Unausgesprochene, an einem anderen immer vervollständigt; daher bitten wir den Leser, kein endgültiges Urtheil über diesen oder jenen Gedanken auszusprechen, ohne das Werk bis zu Ende gelesen und das Verhältniss jedes Gedankens zum Ganzen erwogen zu haben. Das Verständniss des Ganzen wird sehr erleichtert durch den „Versuch einer catechetischen Darstellung der Lehre von der Kirche“, der im Anfange dieses Bandes enthalten ist. (A. d. H.)

www.books2ebooks.eu