

Wolfgang Eismann (Graz)

Elemente und Konstanten eines russischen Kulturmodells

Polarität: Merkmal der russischen Kultur oder ihres Beschreibungsmodells?

In vielen aktuellen Darstellungen wird als ein zentrales Merkmal der russischen Kultur – und oft daraus abgeleitet sogar der russischen Mentalität oder des russischen Volkscharakters – immer wieder eine extreme Polarität oder Zwiespältigkeit herausgestellt (z. B. Egorov 1996: 51). Es ließe sich argumentieren, dass diese Polarität oder Gegenüberstellung von Extremen sich vielleicht einem Beschreibungsmodell verdankt, das in Russland im Rahmen kulturwissenschaftlicher Studien entworfen wurde, lange bevor die *Cultural Studies* in Europa und den USA in Mode kamen.¹ Dieses Beschreibungsmodell wurde in der Semiotik der so genannten Moskauer und Tartuer Schule entwickelt, die als *Kultursemiotik* international große Bedeutung erlangen sollte. Den Untersuchungsgegenstand der Vertreter und Vertreterinnen dieser Schule bildeten vornehmlich die slawischen Kulturen, insbesondere die russische. „Kultur“ wurde hier als nicht erblich vermitteltes Gedächtnis eines menschlichen Kollektivs begriffen. Die ursprüngliche Ausrichtung der Schule an der Sprachsemiotik Ferdinand de Saussures lässt die Vermutung zu, dass man aus der Sprachwissenschaft gewonnene Erkenntnisse verallgemeinerte und auf andere kulturelle Erscheinungen übertrug. Saussure hatte die sprachlichen Zeichen aufgrund ihrer relativen Stellung im System als Verschiedenheiten ohne positive Einzelglieder definiert. Später entwickelte Roman Jakobson mit anderen das System der distinktiven Merkmale der Phoneme (bedeutungsunterscheidenden Laute/Sprachzeichen). Diese distinktiven Merkmale stellte man sich als ein System von binären Oppositionen vor, wobei die Existenz des einen Merkmals die des anderen jeweils ausschloss. Das Oppositionsschema ließ sich auch auf die anderen sprachlichen Ebenen übertragen. Der Sprache, die von den Semiotikern der Moskauer und Tartuer Schule als „natürliches modellierendes System“ der außersprachlichen Realität aufgefasst wurde, kam eine besondere Bedeutung zu: Alle anderen Zeichensysteme wurden als auf dem System der natürlichen Sprache basierend betrachtet und als „sekundäre modellbildende Systeme“ bezeichnet. Daraus folgte die Annahme, dass all diese Zeichensysteme auch nach dem Prinzip der natürlichen Sprache gebaut seien. Bei der Untersuchung der Kultur ging man daher

¹ Zur Entwicklung des „Kultur“-Begriffs in Russland vgl. Eismann, Grzybek 2002, zu jüngeren kulturwissenschaftlichen Diskussionen Eismann, Deutschmann 2000.

zumeist von einem grundlegenden System semantischer Oppositionen aus, dem in der Beschreibung von so genannten „Weltmodellen“ fast universale Geltung beigemessen wurde, deren jeweilige spezifische Ausprägung aber für das betreffende Weltmodell bestimmend sein sollte. Die Gefahren eines derartigen binaristischen Erklärungsschemas liegen auf der Hand: Was als heuristisches *Erklärungsmodell* mit einander jeweils ausschließenden Oppositionspartnern gedacht ist, kann leicht als *Wesen* der zu erklärenden beziehungsweise zu modellierenden Erscheinung verstanden werden.

Dennoch gab es in Russland lange, bevor die im Strukturalismus und der Semiotik entwickelten Verfahren zur Rekonstruktion slawischer und russischer Kulturmodelle eingesetzt wurden, Auffassungen, die die russische Kultur und auch den russischen Nationalcharakter als durch extreme Gegensätze gekennzeichnet sahen. Stellvertretend dafür mag hier eine oft zitierte Äußerung von Anton P. Čechov [Tschechow] stehen:

Zwischen der Auffassung, dass es Gott gibt und dass Gott nicht existiert, liegt ein riesiges Feld, welches ein echter Weiser nur mit großer Mühe durchmessen kann. Der russische Mensch kennt nur jeweils eines dieser beiden Extreme, der Zwischenraum zwischen ihnen interessiert ihn nicht. (Egorov 1996: 68)

Diese Tendenz zu den Extremen, aber auch die bewusste Einteilung der Welt in Extreme beziehungsweise Gegensätze soll im Folgenden an einigen Beispielen aus der russischen Kulturgeschichte aufgezeigt werden. Dabei wird auch deutlich werden, dass die Orientierung an solchen einander ausschließenden Oppositionsgliedern oder Polaritäten nicht immer auf russischem Boden gewachsen sein muss, dort jedoch bereitwillig aufgenommen wurde beziehungsweise eine entscheidende Ausprägung fand.

Lange vor den semiotischen Rekonstruktionsversuchen eines altslawischen oder altrussischen Kulturmodells hatte es in Russland Versuche gegeben, die altslawische beziehungsweise altrussische Mythologie zu beschreiben. Zwar stammten auch die Methoden des 19. Jahrhunderts aus der Sprachwissenschaft (Wilhelm von Humboldt), doch konstatierte man bereits damals einen grundsätzlichen Dualismus in den religiösen Glaubensvorstellungen der alten Slawen:

[...] es entstand ein Dualismus in den religiösen Glaubensvorstellungen. [...] so haben unsere entfernten Vorfahren die gesamte Vielfalt der Naturerscheinungen in zwei gegensätzliche Kräfte geteilt. [...] Die sittlichen Grundlagen wurden später erarbeitet und an die bereits vorhandenen Grundsätze des Dualismus geknüpft, der durch die uralte Auffassung von der Natur hervorgebracht wurde. (Afanasev 1995/1: 48)

Es spricht vieles dafür, dass die slawische Götterwelt nach dem dualistischen Prinzip organisiert war; so lassen sich Relikte von einem ursprünglichen „weißen“ und „schwarzen“ Gott (*Belbog* und *Černbog*) finden, und auch das oberste slawische Götterpaar: Perun, der Donnergott, und Veles, der Gott des Viehs, standen einander als Gott des Himmels

und als Gott der Erde feindlich gegenüber. Darüber hinaus wurde die ganze Welt in ihren räumlichen, zeitlichen und sozialen Dimensionen nach diesem Prinzip geordnet. Daher lässt sie sich mit gutem Grund in so fundamentalen Oppositionen wie Leben und Tod, Glück und Unglück, männlich und weiblich, rechts und links, oben und unten, Süden und Norden, Himmel und Erde, Land und Meer, Feuer und Wasser, Sonne und Mond, schwarz und weiß, nah und fern usw. beschreiben. Eine Reihe von Forschern und Forscherinnen hält auch heute das Prinzip der Binarität für eine typologische Besonderheit der russischen Kultur und spricht gar von deren „stabiler Widersprüchlichkeit“ (Kondakov 1997: 61). Eines dieser Merkmale der Widersprüchlichkeit liegt im so genannten *dvoeverie* („Zwieglauben“), dem parallelen Nebeneinander von christlichen und heidnischen Vorstellungen nach der Christianisierung Russlands. Allerdings lag der Dualismus bereits den heidnischen Vorstellungen zugrunde, und auch das von Russland übernommene Christentum byzantinischer Prägung kam in vielem diesem Hang zur Polarität entgegen. Dies lag zum einen in den Traditionen, die schließlich zur Kirchenspaltung führten: Letztlich liefen diese auf den Gegensatz zwischen einem Glauben, der nach den Prinzipien menschlicher Vernunft zu erklären ist, und einem jenseits dieser Vernunft angesiedelten Glauben hinaus. Seinen Anfang nahm dieser Gegensatz bereits beim alten Streit um das *filioque*, das vom Konzil von Toledo 589 zum Glaubensbekenntnis hinzugefügt, aber von der orthodoxen Kirche nicht angenommen worden war. Demnach geht der Heilige Geist nicht nur von Gott-Vater, sondern auch vom Sohn aus. Die orthodoxe Kirche blieb bei der ursprünglichen Formulierung, dass der Heilige Geist nur von Gott-Vater ausgehe. Das *filioque* diente als wesentliche Begründung bei der Kirchenspaltung und sollte später zu einem der Hauptargumente werden, mit denen vonseiten der russischen Orthodoxie die Unterschiede zwischen orthodoxer und katholischer beziehungsweise auch protestantischer Kirche herausgestellt wurden.

Gesetz und Gnade, Ratio und Glaube

Bereits in einer der frühesten und wichtigsten Predigten des ersten Metropoliten russischer Herkunft in Kiew, Ilarion, um die Mitte des 11. Jahrhunderts – dem *Slovo o zakone i blagodatii* (Predigt vom Gesetz und der Gnade) –, ging es um die Unabhängigkeit von Byzanz und die Anerkennung des Kiewer Staates. Schon Ilarion baute auf einem Gegensatz, einer Antithese auf, die für das spätere russische Selbstbewusstsein und selbst für heutige Vorstellungen von einer besonderen „Geistigkeit“ (*duchovnost*) der Russen und Russinnen weitreichende Folgen haben sollte. Er ging von einer Unterscheidung aus, die vom Apostel Paulus (Rö 3, 21–31) begründet worden war und über die auch die Kirchenväter diskutiert hatten: die Rechtfertigung nicht durch das Gesetz, sondern allein durch den Glauben. Ilarion stellte dem Gesetz (Altes Testament) die Gnade – verstanden als der erlösende Einfluss des Heiligen Geistes auf die Menschen (Neues Testament) – gegenüber. Wichtig war dabei, dass der Geist des Neuen Testaments sich auch auf das neue christliche, eben das russische Volk erstreckte.

Dieser Unterschied zwischen den religiös-sittlichen Prinzipien des Alten und des Neuen Testaments wird noch heute geltend gemacht, indem

der formal-verpflichtende Charakter der jüdischen religiösen Tradition betont wird und man ihm das schöpferische Leben des Heiligen Geistes gegenüberstellt, der den höheren Status des Christentums im Vergleich mit der Religion der alten Juden bestimmt. (Glagolev 2001: 98)

Ungeachtet dessen, dass mit dieser in allen christlichen Religionen verbreiteten Vorstellung (bis hin zu Martin Luther) auch eine gemeinsame Grundlage des christlichen Antisemitismus begründet wird, spielt die Gegenüberstellung von formalem Recht und höherer Wahrheit beziehungsweise höherem Recht in der russischen Geistesgeschichte und für das russische Selbstbewusstsein bis auf den heutigen Tag eine wichtige Rolle. Dieser Gegensatz wurde bewusst als ein Gegensatz zwischen Russland und dem Westen gesehen, und er lebt in der noch heute getroffenen Unterscheidung zwischen den Begriffen *pravda* (in etwa: äußere, formale Wahrheit und Recht) und *istina* (innere, höhere Wahrheit und Gerechtigkeit) fort. Man hat auch in jüngeren linguistischen Arbeiten diesen Unterschied nachzuweisen versucht (Arutjunova 1991). Das formale äußere, auf menschlicher Konvention begründete Recht schrieb man dem rationalistischen Westen zu, während die religiöse höhere Wahrheit, die auf dem Glauben beruht, für Russland prägend sei. Daraus sollte sich in Russland eine lange, bis auf den heutigen Tag anhaltende Skepsis, ja Ablehnung gegenüber dem Recht und der Jurisprudenz entwickeln.

Bemerkenswert ist, dass der später gegenüber dem Westen geäußerte Vorwurf des Rationalismus – also der Überzeugung, mit menschlicher Vernunft grundlegende Probleme des menschlichen Lebens lösen zu können – ein Vorwurf war, der im alten Russland vor allem gegen die Juden erhoben wurde und so ein langlebiges antisemitisches Stereotyp mitbegründen half. In Russland entwickelte sich im ausgehenden 15. und beginnenden 16. Jahrhundert in Nowgorod und Pskow die Häresie der so genannten „Judaisierenden“, die später auch auf Moskau und andere Städte und Gebiete übergriff. In ihr kann man Ansätze einer „reformatorischen“ Bewegung sehen. Die Sekte der Judaisierenden ging gegen bestimmte Dogmen der offiziellen Kirche vor (Trinität, göttliches Wesen Jesu Christi), war gegen die Verehrung der Reliquien und Ikonen und orientierte sich am Alten Testament. Ob es sich tatsächlich um eine von Juden aus Kiew und Litauen initiierte Bewegung handelte oder ob man diese Häresie den Juden nur zuschrieb, weil die Häretiker die Rückkehr zum Alten Testament propagierten (man warf den Judaisierenden auch die Rückkehr zur Feier des Sabbats und zur Beschneidung vor), ist in der Forschung bis heute umstritten. Bewiesen ist jedoch, dass gerade die rationale Argumentation der Häretiker gegen die kirchliche Organisation und gegen die entsprechenden Dogmen als negative Eigenschaften gesehen wurden, die man den Juden zuschrieb. Das Stereotyp des klügelnden, philosophierenden (*mudrstvujščij*) Juden, dem der aufrichtige und ehrlich glaubende Russe gegenübersteht, ist bereits hier stark ausgeprägt und hat bis zum heutigen Tag überdauert.

Byzanz und Russland. Gemeinsamkeiten und Unterschiede. Die russische Geistigkeit

Wendet man sich der Annahme des Christentums byzantinischer Prägung sowie der ihr folgenden Übernahme von Charakteristika der byzantinischen Kultur durch die russische zu, so sind viele spezifische Gemeinsamkeiten zu erkennen. Daneben zeigen sich jedoch Bestrebungen, in dem ausgeprägten Dualismus, dem Denken in Opposition, dem Entweder-Oder, ein typisches Merkmal gerade der russischen Kultur zu sehen, worin sich diese von Byzanz unterscheidet. Ein Beispiel für die Übernahme einer geistigen Strömung ist der Hesychasmus, der von Byzanz über südslawische Vermittlung nach Russland kam. Der Hesychasmus – eine mystisch-asketische Bewegung, die in Ägypten im 4. Jahrhundert entstanden war – wurde im 12. Jahrhundert auf dem Athos wiederbelebt. Es handelte sich dabei im Grunde um eine Gebetstechnik, die zur Schau des göttlichen Lichts führen sollte und gegen die zunächst auch in Byzanz rationale Kritik geäußert wurde (Barlaam von Kalabrien). Doch letztlich setzte sich die Linie von Gregorios Palamas durch, und 1351 wurde der Hesychasmus in Byzanz zur offiziellen religiösen Doktrin erhoben. Diese Lehre von einer durch mystische Versenkung möglichen übersinnlichen und jenseits der menschlichen Vernunft liegenden direkten Kommunikation mit Gott fand ab dem 14. Jahrhundert in Russland große Verbreitung. Sie kam der Auffassung von einem nicht durch Vernunft und menschliches Philosophieren zu begründenden Glauben entgegen. Die Lehre des Gregorios Palamas vom Menschen als einem ganzheitlichen psychosomatischen Wesen – die sich vom Idealismus Platons unterschied, der die Seele im Körper gefangen sah – geht davon aus, dass „der ganze Mensch zur Kommunikation mit dem göttlichen Leben bestimmt ist“. Daher wird der Hesychasmus auch als „christlicher Humanismus“ (Mejendorf 1976: 296) bezeichnet – als ein Humanismus, der in Russland zu einer Vorrenaissance führte, die allerdings nicht zu einer Renaissance mit einer Verweltlichung der Kultur wurde, sondern sich auf das Interesse „am Menschen, an seiner Persönlichkeit in all ihren Erscheinungen, Emotionen, seelischen und materiellen Bedürfnissen“ beschränkt, auf „[eine Vorrenaissance], die jedoch niemals von den religiösen Wurzeln der mittelalterlichen Kultur getrennt war“ (ebd.: 297). Dies hatte vor allem großen Einfluss auf die byzantinische und russische mittelalterliche Kunst der Ikone, in der der zum Menschen gewordene göttliche *Logos* darstellbar und sichtbar wurde, aber dennoch transzendent blieb, im Gegensatz zur Kunst der westlichen Renaissance mit ihren autonomen ästhetischen Bestrebungen.

Doch wird noch heute geltend gemacht, dass sich trotz all dieser Gemeinsamkeiten Russland von Byzanz darin unterschieden habe, dass Byzanz als das Zweite Rom vom klassischen Erbe des Ersten Rom beeinflusst gewesen sei, während dies für das spätere Dritte Rom, nämlich Moskau, nicht gelte. Zwar sind in Russland indirekt über Byzanz und durch die Vermittlung der Südslawen auch zaghafte Einflüsse der klassischen Kultur zu spüren, doch hat man sich bis ins ausgehende 16. Jahrhundert den so genannten „äußeren Wissenschaften“ vehement widersetzt, denen man die allein gültigen „inneren Wissenschaften“, das heißt die Religion, gegenüberstellte. Byzanz hingegen, dessen Einwohner sich als „Römer“ fühlten und sich

selbst in bewusster Abgrenzung zu den Barbaren „Rhomäer“ (*Ρωμαῖοι*) nannten, stand nicht nur in der kirchlichen Nachfolge Roms, sondern auch in der Nachfolge des römischen Rechts, der klassischen griechischen Philosophie und der griechisch-römischen Kultur (Averincev 1988: 218). Averincev unterscheidet zwei Typen von „Geistigkeit“, die es im alten Russland und Byzanz jeweils gegeben habe und die er unter anderem auch im Kontrast zwischen „der byzantinischen Rationalität (*rassudočnost*) und der russischen Eigenart der Seele (*russkij sklad duši*)“ sieht (ebd.: 220).

Von Bedeutung ist hier abermals der bereits von Ilarion herausgestellte Gegensatz von Gesetz und Gnade, von Averincev unter dem Motto Gesetz und Barmherzigkeit (*zakon i milost*), Strafe und Vergebung, behandelt. Wiederum ist es so, dass die russische „Geistigkeit“, zum Teil auch die byzantinische, in den Kategorien des Entweder-Oder hingestellt wird, die westliche (katholische) dagegen als diejenige, die einen pragmatischen Kompromiss zwischen diesem Entweder-Oder ermöglicht. Die russisch-orthodoxe und die katholische Religion unterschieden sich vor allem durch den juristischen Geist der Regeln des Katholizismus, der Averincev an den *contrat social* (Gesellschaftsvertrag) erinnert, welcher seine Vorläufer ja in der katholischen Kirche habe. Der grundlegende Unterschied zwischen beiden aber bestehe darin, dass in der katholischen Auffassung das Sein nicht, wie in der russisch-orthodoxen, in zwei Sphären (Licht versus Dunkel) geteilt werde, sondern in drei: Zwischen der himmlischen Sphäre des Überirdischen und der höllischen Sphäre des Widernatürlichen existiere für eine bestimmte Zeit nach seinen eigenen Gesetzen, wenn auch unter der Herrschaft Gottes, der Bereich des Natürlichen. Dies sei der Bereich der staatlichen Gewalt, in dem die Frage von göttlichem Gesetz und Barmherzigkeit nicht zu einer grundsätzlichen, sondern zu einer quantitativen Frage werde. Deutlich werde dies an dem Begriff *clementia* (Milde), der im Gegensatz zu *misericordia* (Barmherzigkeit) – die Liebe kennt kein Maß – berechenbar sei und für den es im Russischen kein Äquivalent gebe: Da die Vorstellung der *clementia* in der russischen Geistigkeit nicht existiere und die Welt hier ganz klar in das Reich der Finsternis und jenes des Lichts geteilt werde, seien in Russland sowohl Barmherzigkeit als auch Strenge besonders ausgeprägt. Daher sieht Averincev einerseits eine besondere russische Tradition im freiwillig ertragenen Unrecht (beginnend mit den Märtyrern und Nationalheiligen Boris und Gleb) und andererseits ein ausgeprägtes Bewusstsein für das Phänomen der Macht, die entweder gut oder schlecht sei, für die das Problem der Strafe aber unlösbar sei.

Um diese Auffassung einer besonderen russischen Geistigkeit hat es Ende der neunziger Jahre des 20. Jahrhunderts eine große Diskussion gegeben, bei der die Gegner eine Perpetuierung manichäischer (dualistischer) Gegenüberstellungen verwarfen. Sie plädierten für ein Ende der apophatischen² und irrationalen Auffassungen von der russischen Kultur und machten sich für die Ideale der Renaissance und Reformation stark. Doch riefen sie damit

² *Apophatik*: aus der antiken Philosophie und der orthodoxen Theologie stammende Methode der Negation und der Betonung des kontemplativen Nichtwissens zur Erreichung einer höheren Wahrheit (des Absoluten, Gottes), die jenseits der menschlichen Vernunft liegt.

auf der Seite des religiösen und nationalen Russlands, das genau diese Interpretation einer besonderen russischen Geistigkeit vehement verteidigte, einen Sturm der Entrüstung hervor (Otkrytaja Politika 2–3/1997; 9–10/1999).

Moskau – das Dritte Rom. Auserwähltheit und Abgrenzung

Mit der Auffassung von Moskau als dem Dritten Rom wurde auch der Gegensatz zwischen der christlichen und der ungläubigen und gesetzlosen Welt der Heiden oder Barbaren tradiert. Dieser Gegensatz, den es bereits in Rom beziehungsweise Byzanz gegeben hatte, sollte im erstarkenden Moskauer Staat eine noch stärkere Ausprägung erfahren.

Einerseits setzte sich die Konzeption von der Heiligen Rus' (*Svjataja Rus'*) durch – verstanden nicht als ethnische, sondern fast kosmische Kategorie, die bei ihrem Wiederaufleben im 19. und 20. Jahrhundert philosophisch-religiöse Konzeptionen von der Mission Russlands bei der Einigung der Menschheit bestimmen sollte. Nach dem Fall von Byzanz 1453, der Heirat Ivans III. mit Prinzessin Zoe (Sofija), der Nichte des letzten byzantinischen Kaisers, im Jahre 1472 und der Befreiung Russlands von der Tatarenherrschaft 1480 formulierte der Mönch Filofej in einem Schreiben an Ivan III. um 1510 die Theorie von Moskau als dem Dritten Rom. Im Anschluss daran entwickelte sich auch die Auffassung, die russischen Großfürsten stammten von Kaiser Augustus ab, die um 1525 aufkam und später auch zur Rechtfertigung des Anspruchs von Ivan IV. diente, Herrscher aller rechtgläubigen Christen der gesamten Welt zu sein. Daneben entstand die Legende über die weiße Nowgoroder Mönchskappe (*Povest' o Novogorodskom belom klobuke*), eine Kopfbedeckung, die Konstantin der Große Papst Silvester I. mit Gottes Hilfe habe zukommen lassen – als Zeichen von dessen Macht als alleiniger Stellvertreter Gottes auf Erden. Diese weiße Mönchskappe kam schließlich nach Konstantinopel, wo dem dortigen Patriarchen im Traum (von Silvester und Konstantin) bedeutet worden sein soll, dass Rom bereits vom wahren Glauben abgefallen sei, Konstantinopel bald dem Ansturm des muslimischen Glaubens weichen und er selbst daher die weiße Mönchskappe dem Erzbischof von Nowgorod senden müsse; der russische Zar würde über alle anderen Zaren erhoben und das Patriarchenamt Russland übergeben werden, denn allein im Dritten Rom, das heißt in Russland, würde der wahre Glaube bewahrt werden. Diese Erzählung sollte später – ebenso wie die so genannte Konstantinische Schenkung³, in deren Geist sie stand – bei der Auseinandersetzung um die Priorität von geistlicher und weltlicher Macht in Russland eine Rolle spielen.

Andererseits entwickelten sich aus dieser Konzeption von Russland als dem wahren christlichen Staat, dem von Gott auserwählten Volk, und von Moskau als dem „Neuen Jerusalem“

³ Die Konstantinische Schenkung ist eine zwischen 750 und 850 entstandene gefälschte Urkunde, derzufolge Kaiser Konstantin der Große dem Papst die weltliche Herrschaft über das Abendland und das Primat über alle Bischofsstühle gegeben habe. Die Konstantinische Schenkung stellte einen wesentlichen Bestandteil der päpstlichen Herrschaftstheorie im Mittelalter dar.

auch Tendenzen der deutlichen Abgrenzung und der Verabsolutierung des Gegensatzes von Eigenem und Fremdem, die ihren Ausdruck in einer rigorosen Abweisung von Ausländern, der argwöhnischen Überwachung, ja dem Verbot des Kontakts mit diesen Ausländern und strengen Beschränkungen von Auslandsreisen für die eigene Bevölkerung fanden. Ausländer waren verpflichtet, ihre sie kenntlich machende Kleidung zu tragen, und wurden, wenn man sie ins Land ließ, in bestimmten Bezirken der Städte oder außerhalb dieser zusammengefasst. Eine derartige Polarisierung sollte auf lange Zeit den Austausch mit anderen Ländern und damit auch Veränderungen im eigenen Land unmöglich machen und zu einer gewissen Erstarrung führen.

Die Kirchenspaltung und ihre weitreichenden Folgen

Die Ablehnung jeglicher Neuerungen und Einwirkungen von außen hatte im 17. Jahrhundert eine Kirchenspaltung zur Folge. Patriarch Nikon strebte eine kirchliche Reorientierung an den „alten griechischen Regeln“ an, die eigentlich die (oft nur vermeintlich) lateinischen Einflüsse in der Liturgie und den kirchlichen Texten rückgängig machen wollte. In Opposition dazu bildete sich die Kirche der so genannten „Altgläubigen“ heraus, die an dem alten, wahren Glauben festhalten wollte und die Reformen Nikons als Häresie und Rückkehr zum Heidentum betrachtete. Der Streit entzündete sich unter anderem an der Art des Kreuzzeichens (ob mit zwei Fingern oder mit dreien), an der Zahl der Wiederholungen des Halleluja (zwei- oder dreimal), der Schreibung des Namens Jesu (ob mit einem oder mit zwei „i“: *Isus* oder *Iisus*) und vielen anderen Merkmalen des Ritus. Mit dem Beschluss der Reformen durch die Synode von 1667 wurden diejenigen, die am alten Glauben (*staryj obrjad*, daher der Name *staroobryjacy* „Altgläubige“) festhielten, zu Häretikern erklärt und verfolgt. Diese wiederum sahen im Abfall vom wahren Glauben ein Zeichen für das bevorstehende Ende der Welt und das Kommen des letzten Antichristen. Die Altgläubigen spalteten sich ihrerseits in zwei große Richtungen, deren eine die Ankunft des realen, „physischen“ Antichristen unmittelbar erwartete und deren andere davon ausging, dass der Antichrist bereits herrsche, sei es im realen, sei es im geistigen Sinne. Der Antichrist sei mit der Kirchenspaltung auf die Erde gekommen und herrsche seitdem. In der langen Reihe der in Russland zu Antichristen erklärten Personen – von Nikon über Peter den Großen und Napoleon – sollte Michail S. Gorbačëv [Gorbatschow] 1975 als Letzter genannt werden (Vurgaft, Ušakov 1996: 29).

Der Rigorismus der Altgläubigen, die das „Neue“ als Fremdes und letztlich als Zeichen des Antichristen sahen, kommt in vielem der dualistischen Weltauffassung entgegen, und es ist dieses grundlegende Modell, das die Attraktivität der Altgläubigen für viele gesellschafts-politische und religionsphilosophische Konzeptionen des 19. und 20. Jahrhunderts bis in die Gegenwart hinein ausmachte – angefangen von den Slawophilen bis hin zu den religiösen Denkern des beginnenden 20. Jahrhunderts und dem heutigen Rechtsradikalen Aleksandr Dugin, der seine nationale Idee explizit mit dem Altgläubigentum verbindet.

Unter diesen Voraussetzungen ist es auch kein Wunder, dass die gesamte Kultur des 18. Jahrhunderts, beginnend mit den Reformen Peters des Großen, „ihrer Natur nach antinomisch“, „von einer tiefen Antinomie (*antinomičnost*)“ (Lotman, Uspenskij 1974: 429, 445) gekennzeichnet ist. Die radikalen Reformen Peters und seine Öffnung gegenüber dem Westen mussten von den Vertretern der alten, „wahren“ russischen Geisteshaltung als eine Hinwendung zu den Werken des Satans aufgefasst werden, und Peter selbst galt als Antichrist. Aus der Perspektive der Reformen wurde diese Opposition jedoch umgekehrt und der Gegensatz Eigenes/Fremdes als Gegensatz Eigenes/Westen beziehungsweise als „Unordnung“/„Ordnung“ gesehen. Das sakrale alte Russland wurde dem (idealisierten) säkularen Westen gegenübergestellt – einem Westen, in dem Ordnung und ein geregeltes Leben herrschten, welche man mittels zahlreicher Reformen anstrebte. Dies hatte auch zur Folge, dass man aus Russland nun ungehindert in den Westen reisen durfte, ja dass man zu derartigen Auslandsreisen sogar von höchsten Stellen ermuntert wurde. Dass der Westen bei näherem Kennenlernen nicht immer den idealisierten Vorstellungen entsprach, steht auf einem anderen Blatt. Die antinomische Grundstruktur der russischen Kultur des 18. Jahrhunderts war jedoch von diesem Hauptgegensatz geprägt, der auch in einer Reihe weiterer – ebenfalls mit der Verweltlichung der Kultur in Zusammenhang stehender – Oppositionen zum Ausdruck kam. Dazu gehörte unter anderem die Ablösung der Diglossie von altrussischer/altkirchenslawischer und russischer Sprache – deren komplementäre funktionale Verwendungsbereiche man durch den Gegensatz von hoch und niedrig beschreiben kann – durch die Schaffung einer russischen Schriftsprache mit einer neuen Stillehre. Von da an war die Schriftsprache in sich selbst durch den Gegensatz von hohem und niedrigem Stil gekennzeichnet – ein Gegensatz, der aber auch Schriftsprache und gesprochene Umgangssprache auszeichnete und sich sogar auf das von den russischen Adligen verwendete Französisch erstreckte (Lotman, Uspenskij 1974: 441).

In diesem Zusammenhang ist für die Typologie der russischen Kultur als einer Kultur der Gegensätze auch die Auffassung der Altgläubigen wichtig, dass es nicht nur falsche Vorstellungen und Ideen geben konnte, die dem wahren Glauben diametral entgegengesetzt waren, sondern dass die Form der sprachlichen Zeichen selbst (sei es in der Aussprache, sei es in der Schreibung) häretisch sein konnte (Uspenskij 1989: 45). Nicht nur die falsche Aussprache des Wortes *Bog* („Gott“) konnte als Werk des Satans gesehen werden, sondern auch die falsche Schreibung wie zum Beispiel das offiziell verordnete *Isus* statt des althergebrachten *Isus*. Die Gleichsetzung von Wortform und Bedeutung, ja Bezeichnung und Sache, die Nichtarbitrarität der Wörter oder Namen, sollte auch in späteren religiösen und philosophischen Konzeptionen noch eine Rolle spielen, die ganz in der Tradition des Entweder-Oder standen. Um 1910 hatte sich im russischen Kloster auf dem Athos die Bewegung des *imjaslavie* gebildet – eine religiöse Bewegung, die in der Tradition des Hesychasmus von der mystischen Versenkung im Gebet ausging und die Auffassung vertrat, dass durch die häufige Wiederholung des Namens (*imja*) Jesu dieser selbst im Gebet präsent sein könne. Daraus entwickelte sich die Vorstellung, im Namen Gottes sei dieser selbst gegenwärtig – eine Lehre, die zwar von der offiziellen Kirche verdammt wurde, aber viele Anhänger fand und

unter einer Reihe von Theologen und Philosophen (Sergej N. Bulgakov, Pavel A. Florenskij, Aleksej F. Losev) zu Abhandlungen über die Philosophie der Namen und Ähnliches führte. Der russische Philosoph Aleksej Losev veröffentlichte 1927 eine „Philosophie des Namens“ (*Filosofija imeni*), in der er – wie auch in der zu seinen Lebzeiten unveröffentlichten Arbeit „Ding und Name“ (*Věšč' i imja*) – eine Ansicht vertrat, die vereinfacht darauf hinauslief, dass der Name des Dings das Ding selbst sei, obwohl das Ding nicht der Name sei. Bei mehreren Vertretern des *imjaslavie* (wie zum Beispiel Pavel Florenskij) war mit dieser Auffassung von der Nichtarbitrarität des sprachlichen Zeichens eine antisemitische Haltung verbunden, die in dem diskursiven, ja rationalen Geist der jüdischen Religion nur das Wirken des Teufels (*satanizm*) sehen konnte. Ihre stärkste Ausprägung erfuhr diese Auffassung in dem seinerzeit (1930) wegen zusätzlicher „Ergänzungen“ verbotenen Buch *Dialektika mifa* (Die Dialektik des Mythos) von Aleksej Losev, der wegen seiner erklärten Sympathie für das *imjaslavie* verhaftet und zu einer Lagerstrafe verurteilt wurde. Erst in den neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts wurden die Ergänzungen publiziert (Losev 2001) und lösten sogleich eine Diskussion wegen der darin zum Ausdruck kommenden antisemitischen Haltung des Autors aus. Diese stand jedoch ganz in der Tradition der dualistischen Auffassung eines großen Teils der russischen Orthodoxie und gipfelte in der Behauptung, die Kabbala sei im Unterschied zum Christentum (als Lehre der Erlösung des Menschen durch Gott) die Lehre von der Erlösung Gottes durch den Menschen: „Gott bedarf Israels zu seiner Erlösung.“ Der letzten, idealen Vollendung des Seins im Christentum, Christus, steht im Judentum der Kabbala Israel gegenüber:

Israel ist der echte und einzige Sohn Gottes und bildet mit ihm ein einiges und untrennbares substantielles Wesen. Daher ist klar, dass die Kabbala genau jene Mythologie ist, die dem liberalen, sozialistischen und anarchistischen Element in idealer Weise Sinn verleiht [...]. Wenn man aus der Lehre der Kabbala die Lehre von Gott entfernt, erhält man eine rein sozialistische Lehre über die Absolutheit der Produktionsverhältnisse. Das ist die Religion des Atheismus – eines Atheismus, der zur Religion erhoben wurde. In anderen Worten, aus der Sicht des Christentums ist das das maximale und am besten zum Ausdruck gebrachte System des Satanismus. (ebd.: 433f)

Leonid Kacis (2000) hat sich in mehreren Aufsätzen mit dieser Form des Antisemitismus auseinandergesetzt und ist dabei in Russland auf viel Widerspruch gestoßen. Er hat überzeugende Belege erbracht, dass der von Pavel Florenskij gestiftete Zusammenhang der „sinnüberschreitenden Sprache“ (*zaumnyj jazyk*) der Futuristen mit Sprachexperimenten älterer jüdischer Dichter und seine Anspielungen auf den Satanismus des „Jüdischen“ im Kontext des russischen orthodoxen Dualismus zu sehen sind. In diesen Rahmen gehört auch, dass bestimmte russische Dichter wie zum Beispiel Vjačeslav Ivanov die Reform der russischen Orthographie 1918 (unter anderem Abschaffung kirchenslawischer Zeichen) als Werk des Satans ansahen und dass der Sprachwissenschaftler Afanasij M. Seliščev in seiner Arbeit von 1928 über die Sprache der revolutionären Epoche (Seliščev 1974: 45) die vielen neu

entstandenen Abkürzungen als direkte Folge des Einflusses jüdischer Milieus aus Polen und dem Südwesten des Landes auf die russische Sprache betrachtete (Kacis 2000: 129).

Slawophile und Westler

Die Polarisierung zwischen Eigenem und Fremdem sollte im Russland des 19. Jahrhunderts zu einer Polarisierung zwischen Russland und dem Westen führen. Der Gegensatz von „Slawophilen“ und „Westlern“ spaltet die russische Gesellschaft und vor allem die russische Intelligenz bis heute in zwei Lager, die sich in unterschiedlicher Ausprägung und trotz mancher Gemeinsamkeiten oft unversöhnlich gegenüberstehen.

Der russische Publizist und Philosoph Petr Ja. Čaadaev [Tschaadajew] (1794–1856), der unter dem Einfluss Friedrich Schellings und der deutschen Mystik stand, konzipierte in seinen ursprünglich französisch geschriebenen „Philosophischen Briefen“ eine Weltgeschichte als christliche Heilsgeschichte (Errichtung des Gottesreichs auf Erden). In dieser komme den einzelnen Völkern auf dem vorherbestimmten Weg zur letztendlichen Einheit eine unterschiedliche Rolle zu. Dabei idealisierte er stark die westeuropäische Kultur. Als der erste der insgesamt acht Briefe in russischer Übersetzung 1836 anonym in einer russischen Zeitschrift erschien, rief dies einen Sturm der Entrüstung hervor. Die Zeitschrift wurde auf Anordnung von Nikolaj I. eingestellt, der verantwortliche Zensor seines Postens enthoben und der Verfasser des Briefes für verrückt erklärt und „zwangspsychiatrisiert“, das heißt unter Hausarrest mit medizinischer und polizeilicher Aufsicht gestellt. Čaadaev hatte Russland in diesem Brief zu einem geistigen Niemandsland erklärt, das gleichsam zwischen den großen Völkerfamilien des Ostens und des Westens stehe, nie einen Beitrag zur Entwicklung der Menschheit geleistet und allenfalls Ideen entdeckt habe, die andernorts längst zu Gemeinplätzen geworden seien. Obwohl Russland rein theoretisch die Chance gehabt hätte, die großen Elemente der geistigen Natur des Ostens und Westens, die Phantasie und die Vernunft, zu vereinigen, sei es nie dazu gekommen. Russland sei durch die Annahme des orthodoxen Christentums, durch die Prägung der eigenen Staatlichkeit durch die Tatarenherrschaft und seine lange, selbst verschuldete Isolation von jeder fortschrittlichen Entwicklung ausgeschlossen und habe allenfalls eine auf Entlehnung und Nachahmung begründete Kultur hervorgebracht. Großes Vorbild auf jenem Weg, der zur Errichtung des Reiches Gottes auf Erden führen sollte, waren für Čaadaev die westlichen Kulturen mit ihrer Teilhabe an der Welt des heidnischen klassischen Altertums und vor allem der Katholizismus und das Papsttum, in denen die einigende soziale Idee des Christentums weitgehend verwirklicht sei.

In seinen späteren Publikationen sah Čaadaev jedoch in dem Umstand, dass Russland aufgrund seiner rückständigen Religion und seiner Isolation von der westlichen kulturellen Entwicklung praktisch ausgeschlossen war, nicht nur einen Nachteil. Auch ihm blieb nicht verborgen, dass die jüngsten Entwicklungen in (West-)Europa keineswegs der Beförderung des göttlichen Heilsplans dienen konnten. Da Russland aufgrund seiner Rückständigkeit gleichsam ein unbeschriebenes Blatt war, hielt er es nicht mehr für ausgeschlossen, dass

es eine positive Rolle bei der Entwicklung des vom rechten Wege abgekommenen Europa spielen könne (Tschaadajew 1992).

Ähnlich wie Čaadaev sah der Philosoph Ivan V. Kireevskij (1806–1856) das Ziel der Geschichte in der christlichen All-Einheit (*vseedinstvo*) der Menschen. Er war einer der Begründer der Theorie der Slawophilen, ging zunächst jedoch ebenfalls von der Rückständigkeit Russlands aus. Auch er verglich die russische mit der westlichen Kultur, stellte später das Ideal einer vollkommenen griechischen Kultur einer mit diversen Mängeln behafteten lateinischen Kultur gegenüber. Zunächst sah er in Anlehnung an den französischen Historiker François Guizot (Müller 1966: 101) die Entwicklung Europas durch drei konstitutive Prinzipien bestimmt: 1. die besondere Form des römisch-katholischen Christentums; 2. die Welt der Barbaren, die das Römische Reich zerstörten; 3. das klassische Altertum. Russland fehlte seiner Ansicht nach im Vergleich zur Entwicklung im Westen das dritte konstitutive Prinzip. Die fehlende antike Bildung und Renaissance wurde von Kireevskij zunächst als großes Defizit Russlands angesehen, gegen Ende der dreißiger Jahre des 19. Jahrhunderts jedoch von ihm ins Positive gewendet: Russland habe das ursprüngliche, echte Christentum angenommen, das auf dem wahren Glauben beruhe, und habe die Ideen der heidnischen Antike erst durch den reinigenden Filter der Kirchenväter kennen gelernt. Zudem sei die Staatenbildung in Europa durch Gewalt und Eroberung erfolgt, in Russland hingegen auf friedlichem Wege. Eine Reihe weiterer Polarisierungen, die von Kireevskij und anderen Slawophilen, wie zum Beispiel dem Religions- und Geschichtsphilosophen Aleksej S. Chomjakov, entwickelt wurden, betraf vor allem den Glauben und die gesellschaftliche Organisation. Die Besonderheit der Russen gegenüber dem Westen beruhe auf ihrem – von der Säkularisierung unberührt gebliebenen – unverfälschten Christentum, das im Gegensatz zum rationalistisch begründeten Katholizismus und Protestantismus stehe und eine einheitliche Lehre von Wollen, Denken und Glauben bilde. Die Ganzheitlichkeit beruhe auf dem religiösen Prinzip der *sobornost'* – was ursprünglich so viel bedeutete wie „versammelt aus einer Menge in eine Einheit, einig in der Menge“ und die Übereinstimmung im Glauben voraussetzte. Dieses Prinzip bestimmt – verbunden mit der Idee des Dritten Roms und mit der Annahme einer auf innerer Übereinkunft gegründeten bäuerlichen Gesellschaft (*obščina*) – bis heute die Diskussion um die Besonderheit der Russen, ihre Auserwähltheit zur Rettung der Menschheit, aber auch ihre mögliche gesellschaftspolitische Organisation. Diese Diskussion äußert sich bei vielen Jüngeren als Kritik an überholten Stereotypen, aber auch – und das scheint bei der Mehrheit der russischen Intelligenz noch immer der Fall zu sein – als Mittel zur Identitätsfindung und als gesellschaftspolitisches Argument in Wahlprogrammen oder in ideologischen Auseinandersetzungen.

Die Gegensätze zwischen Russland und Europa, die den Glauben, die kirchliche Organisation, den Staat, die Bildung, das Recht usw. betrafen, ließen sich auf eine grundlegende Gegenüberstellung von rationaler Vernunft und den Glauben an eine höhere Erkenntnis jenseits der Prinzipien menschlicher Vernunft zurückführen. Chomjakov schrieb eine lange „Weltgeschichte“ (*Vsemirnaja istorija*), in der er die Entwicklung der Kulturen

explizit durch zwei – mehr oder weniger prägende – abstrakte (polare) Prinzipien erklärte. Diese Grundprinzipien sah er in den Urzeiten angelegt und stellte sie einander als das „kuschitische“ Prinzip der Notwendigkeit und der Versklavung der Natur (von dem im Wesentlichen die Entwicklung im Westen bestimmt sei) und als das „iranische“ Prinzip der Freiheit und der Übereinstimmung mit dem Göttlichen (das vornehmlich die Entwicklung Russlands präge) gegenüber.⁴ Die grundlegende Auffassung von zwei Prinzipien, zwei einander genetisch feindlichen „Rassen“, die die Geschichte der Menschheit seit uralten Zeiten bestimmten, findet sich jedoch bereits in Friedrich Schlegels *Philosophie der Geschichte* (Riasanovsky 1954: 193ff), die Chomjakov sicher bekannt war. Überhaupt verdankt die Lehre der Slawophilen vieles der Philosophie der deutschen Romantik, vor allem Hegel und Schelling.

In Opposition zu den Slawophilen bildete sich aus den gleichen gesellschaftlichen und philosophischen Kreisen der dreißiger Jahre des 19. Jahrhunderts die Richtung der so genannten „Westler“ (*zapadniki*) heraus, deren Ideen jenen der Slawophilen diametral entgegengesetzt waren. Sie folgten der ursprünglichen Kritik und sahen in Russland ein rückständiges Land, das in seiner Entwicklung noch nicht die Höhe des Westens erreicht habe. Es ging ihnen darum, Russland auf die Entwicklungsstufe des Westens zu bringen und die Rückständigkeit zu überwinden. Der Glaube an die menschliche Vernunft und den Fortschritt sollte letztendlich zur Befreiung des Individuums führen. Das Eintreten der Westler für den Humanismus, die Prinzipien der Aufklärung und das kritisch denkende Individuum stand der russischen Tradition verpflichteten Gemeinschaftsideologie mit ihrem Vertrauen auf patriarchalische Strukturen und einem jenseits menschlicher Vernunft angesiedelten Glauben an eine höhere Gerechtigkeit diametral gegenüber. Die Slawophilen beharrten auf einem

eigenständigen Kodex von Regeln staatlicher und persönlicher Moral, in dem das geistig-sittliche Prinzip über das juristische Prinzip triumphiert. Denn die Lebensweise, die auf den Prinzipien der wahren Brüderlichkeit beruht, wird der gewöhnlichen europäischen Lebensweise entgegengesetzt sein, die auf dem Prinzip der Persönlichkeit mit ihrem Egoismus und der starken Neigung zum äußeren Formalismus basiert. Denn das geistige Prinzip muss dennoch irgendwann einmal über das materielle Prinzip triumphieren,

wie es Chomjakov 1859 in einem Sendschreiben „An die Serben“ (*Poslanie k serbam*) zum Ausdruck brachte (Košelev 2000: 465). Diese Gegenüberstellungen sollten später verallgemeinert und mit dem Gegensatz von russischer Eigenständigkeit versus Übernahme westlicher Auffassungen gleichgesetzt werden. Ihnen liegt auf einer tieferen Ebene die Opposition wir/sie (eigen/fremd) zugrunde. Bis heute bestimmt die Gegenüberstellung von Slawophilen und Westlern daher in vielerlei Ausprägungen ideologische Auseinandersetzungen und die russische Gesellschaftspolitik. So kann man die gegenwärtig auf ihrer Eigenständigkeit

⁴ Chomjakov ging davon aus, dass das Prinzip der Notwendigkeit seine Heimat im Land Kusch (biblische Bezeichnung für Äthiopien) und jenes der Freiheit diese im Iran habe.

beharrenden Gruppierungen (*samobytniki*), die sich bewusst gegen den westeuropäischen und vor allem amerikanischen Einfluss beziehungsweise gegen die Globalisierung zur Wehr setzen (Betonung der eigenständigen geistigen Werte gegenüber der materialistischen Kultur der westlichen Konsumgesellschaft, Solidarität, Gemeinsamkeit gegenüber Individualismus und Egoismus usw.), getrost als Nachfolger der Slawophilen bezeichnen.

Von der Spaltung der „Volkstümpler“ zur Spaltung der Kommunisten

Der polare Gegensatz Slawophile/Westler war vor allem auch ein gesellschaftspolitischer. Bei allen Gemeinsamkeiten (auch die Slawophilen waren gegen die Leibeigenschaft) ging es den Westlern jedoch um eine Aufhebung der patriarchalen Strukturen in allen Bereichen, um die Errichtung einer konstitutionellen Monarchie, die Überwindung der bäuerlichen *obščina* und die Industrialisierung des Landes. Ein Teil der Westler, deren prominentester Vertreter Aleksandr I. Gercen [Alexander I. Herzen] (1812–1870, ab 1847 in der Emigration) war, wollte radikalere Reformen und gelangte zum Sozialismus. Gercen lehnte jedoch einen Sozialismus „von oben“ oder als Folge einer gewaltsamen Revolution – auch aufgrund seiner Erfahrungen im Westen, vor allem mit der Revolution von 1848 – ab, da dies zu einem neuen Despotismus führen würde. Daher suchte er nach anderen Wegen der Schaffung sozialistischer Verhältnisse beziehungsweise der Überwindung des Kapitalismus. Da dieser in Russland noch nicht entwickelt war, trat Gercen – anders als die meisten Westler, die eine Industrialisierung und freies Unternehmertum propagierten – dafür ein, den Sozialismus in Russland mithilfe der russischen Intelligenz und unter Umgehung des Kapitalismus zu entwickeln. Damit propagierte er einen „russischen Sozialismus“, der in einem deutlichen Gegensatz zum Westen stand. Er beruhte auf dem idealisierten Grundprinzip vom Gemeinschaftsgeist der Slawen und Russen, das auch die Slawophilen vertraten und dessen Grundlage für sie die russische bäuerliche *obščina* bildete. Aus diesem ursprünglich ländlichen Kollektivismus oder Kommunismus sollte sich der besondere russische Sozialismus entwickeln. Gercen legte mit diesen Theorien den Grundstein für die russische Volkstümplerbewegung (*narodničestvo*), die sich jedoch relativ bald in unversöhnliche Lager spalten sollte, welche wiederum durch polare Gegensätze gekennzeichnet waren: Die Frage war, ob man die geplanten Veränderungen auf dem friedlichen Wege von Reformen oder nur durch revolutionären Umsturz erreichen könne. Am deutlichsten zeigt sich diese Entwicklung in der Gründung der konspirativen Organisation *Zemlja i volja* (Land und Freiheit) 1876, die zunächst von den Ideen einer geduldigen Bildungsarbeit im Volk und für das Volk im Sinne eines Petr L. Lavrov (1823–1900) geprägt war, dann aber in zwei Gruppen zerfiel. Eine davon, *Černyj peredel* (Schwarze Umverteilung), betrieb weiterhin Bildungsarbeit, während sich die andere, *Narodnaja volja* (Volkswille), für den Terrorismus, den Mord am Zaren und den gewaltsamen Umsturz entschied. Unterschiede gab es auch in den Auffassungen, ob man das Volk durch Bildungsarbeit zu Veränderungen bewegen sollte oder ob die

Intelligenz das Recht habe, diese Veränderungen selbst herbeizuführen. Dies kam am besten in den gegensätzlichen Theorien eines Petr Lavrov und eines Petr N. Tkačev (1844–1886) zum Ausdruck. Ersterer sah die Aufgabe der Intelligenz darin, das Volk zu bilden, aufzuklären und so letztlich zu bewirken, dass die Unterschiede zwischen Intelligenz und Volk aufgehoben würden und das Volk befähigt würde, sich selbst zu befreien und eine Revolution durchzuführen. Petr Tkačev jedoch war der Ansicht, dass das Volk sich nicht selbst befreien wolle und könne und dass es vielmehr die Aufgabe der Intelligenz sei, das Volk auch gegen seinen Willen zu befreien, um zum objektiven Fortschritt beizutragen, der in dem Ziel des Glücks aller Mitglieder der menschlichen Gesellschaft liege. Diese Auffassung von einer elitären Kaderpartei, die nicht mit den Massen und nach deren Aufklärung, sondern in deren Namen die Revolution durchführen sollte, war sicher mit einer der Gründe für die spätere Wertschätzung der Ideen Tkačevs durch Vladimir I. Lenin. Dessen Vorstellung von einer Kaderpartei als „Avantgarde der Arbeiterklasse“, das heißt die Auffassung, dass dieser Arbeiterklasse ein politisches Bewusstsein nur „von außen“ anezogen werden könne, stand in dieser Tradition. Durch die 1903 erfolgte Spaltung der „Russischen Sozialdemokratischen Arbeiterpartei“ in Bolschewiken und Menschewiken wurde wiederum eine polare Opposition zum Ausdruck gebracht, die sich auch als Gegensatz zwischen einer europäischen marxistischen und einer russischen Vorstellung von der gesellschaftlichen Entwicklung beziehungsweise der Revolution fassen lässt. Die Menschewiki standen für das „europäische“, den „objektiven“ Gesetzen der gesellschaftlich-ökonomischen Entwicklung folgende Modell einer Revolution, die erst erfolgen könne, wenn das ökonomisch rückständige Russland die Phase des Kapitalismus mit entsprechenden Verfassungsreformen und einer gefestigten parlamentarischen Demokratie durchlaufen habe. Die Bolschewiken hingegen propagierten ein „russisches“, maximalistisches Modell eines „voluntaristischen“ Umsturzes und einer Diktatur des Proletariats als einer Herrschaft der bewussten Minderheit über die zurückgebliebene Mehrheit. Eine weitere Verschärfung der Opposition zwischen einer sich noch dem europäischen Marxismus verpflichtet fühlenden und einer besonderen russischen Tradition stellte schließlich die Auseinandersetzung zwischen Trockij [Trotzki] und Stalin über die permanente und internationale Revolution und den Aufbau des Sozialismus in einem Land dar, die in den russischen Sonderweg der Zwangskollektivierung und -industrialisierung mündete.

Die russische Idee. Vom friedlichen Messianismus zum antisemitischen Nationalismus

So kam gerade unter jenen Gruppen, die in Opposition zu den Slawophilen standen und für die radikale Abschaffung russischer Traditionen eintraten, das russische Modell der extremen Gegensätze wieder zum Ausdruck. Andererseits entstand in Fortsetzung der Ideen der Slawophilen (und im Grunde Ilarions) eine andere Polarisierung, die wiederum auf der besonderen Tradition Russlands beruhte und diese der europäischen Entwicklung gegenüberstellte.

Es ist dies die Auffassung von einer eigenen „russischen Idee“ (*russkaja ideja*), die ihren Namen einem Werk des russischen Religionsphilosophen Vladimir S. Solov'ev [Solowjow] (1853–1900) verdankt. Auch Solov'ev ging von einer Kritik der „abstrakten“ westlichen Philosophie aus, der er einen mystischen Realismus entgegensetzte. Er sah als Ziel der Geschichte die „All-Einheit“ (*vseedinstvo*) der Menschen, ihre Rückkehr zu Gott, an. Wiederum kam den Slawen und Russland eine besondere Rolle zu. Als entscheidend erachtete Solov'ev dabei ihre „Mittel“-Lage zwischen dem Osten und dem Westen. Solov'ev ging von drei Prinzipien oder Kräften aus, die die Menschheitsgeschichte bestimmten und die er dem (muslimischen) Osten, der westlichen Zivilisation sowie der slawischen Welt zuordnete. Der Osten stehe unter dem Prinzip eines allmächtigen Gottes, der keinerlei individuelle Freiheiten zulasse, und führe letztlich zu einem System mit einem Herrn und einer Masse von Sklaven. Die westliche Zivilisation sei diesem Modell hingegen diametral entgegengesetzt und beruhe auf absoluter Freiheit und Individualismus, was im Extremfall zu allgemeinem Egoismus und Anarchie führen müsse. Die dritte Kraft, „deren einziger Träger nur das Slawentum und das russische Volk sein kann“ (Solov'ev 1992: 238), sei es, die die Mängel der beiden anderen überwinde und sowohl die Freiheit des Einzelnen garantiere als auch die Einheit des höheren Prinzips wahre. Diese Kraft, also das russische Volk, konnte Solov'ev zufolge nur Offenbarung des Göttlichen sein. Für ihn handelte das russische Volk nicht von sich aus und verwirklichte nicht seine eigenen Ziele, sondern einen höheren, göttlichen Heilsplan. In diesen Äußerungen kommt ein russischer Messianismus zum Ausdruck, der eine ganze Reihe von Anhängern hatte und auch heute noch nicht überwunden scheint. Einer der besten Kenner der russischen Kulturgeschichte und vor allem der altrussischen Literatur, Dimitrij S. Lichačev, sah sich deshalb in seinem letzten Buch – in dem er zwar auch für den Fortbestand Russlands als eines großen Staates plädiert – veranlasst, explizit jegliche besondere Mission Russlands zurückzuweisen (Lichačev 2001: 46). Obwohl bei Solov'ev von drei Kräften die Rede war, standen jedoch die westliche christliche und die östliche christliche Kirche sowie die entsprechenden Gesellschaftsorganisationen im Vordergrund. Er hielt gerade Russland für prädestiniert, die Menschheit zu erlösen und das Reich Gottes auf Erden zu schaffen. In den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts glaubte er an die Errichtung einer universalen Theokratie, an deren geistlicher Spitze der römische Papst und an deren weltlicher Spitze der russische Zar stehen sollten. Während Solov'ev selbst jeglichen Nationalismus zurückwies, sich später sehr für die Ökumene einsetzte und die Überwindung der Kirchenspaltung anstrebte, gab es eine Reihe von Philosophen und Gesellschaftstheoretikern in Russland, die im Gefolge slawophiler Auffassungen gesellschaftspolitische Ideen entwickelten, welche in der einen oder anderen Weise wieder auf dem polaren Gegensatz fremd/eigen in der Form Westen/Russland beruhten. Solov'ev scheute nicht davor zurück, diese Slawophilen, mit deren Ideen ihn ansonsten einiges verband, zu kritisieren.

Die messianische Tradition hatte es schon bei den so genannten *počvenniki* (von russ. *počva* „Boden“) der sechziger Jahre des 19. Jahrhunderts gegeben, zu denen auch der Schriftsteller Fedor M. Dostoevskij [Fjodor M. Dostojewski] gehörte. Die *počvenniki* propagierten eine Rückkehr der europäisierten Intelligenz zu den „natürlichen“ Traditionen des russischen

Volkes. Mit den Reformen Peters des Großen sei die Intelligenz dem Volk entfremdet worden; mit der Aufhebung der Leibeigenschaft 1861 habe man diese Spaltung formal beseitigt, und die Intelligenz solle nun wieder zum „Boden“ zurückkehren. Die Krankheit der Europäisierung solle überwunden werden. Wieder wurde der äußere, materielle Wohlstand des Westens den geistigen Prinzipien Russlands entgegengesetzt. Dostoevskij kritisierte den Utilitarismus und Individualismus des Westens, das Fehlen des brüderlichen Prinzips, und stellte ihm das russische Volk, das nach den Grundsätzen der Orthodoxie lebe und die christlichen Ideale der brüderlichen Vereinigung bewahrt habe, gegenüber. Die in den christlichen Idealen zum Ausdruck kommende Allmenschlichkeit des russischen Volkes habe es dazu prädestiniert, die Menschheit zu erlösen.

Ende der sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts gab es die Bewegung der so genannten „Dorfschriftsteller“ (Fedor Abramov, Viktor Astaf'ev, Vasilij Belov, Valentin Rasputin und andere), die an die *počvenniki* anknüpften und deren Mitglieder sich später zum Teil sogar *počvenniki* nannten. Sie setzten die bäuerlichen dörflichen Traditionen dem von Karriere und Bürokratie verdorbenen städtischen Leben entgegen, wobei auch ein natürliches Verhältnis zur Umwelt gegenüber einer zerstörerischen Industrie eine Rolle spielte. Sehr bald sah man aber den Gegensatz zwischen den Werten des bäuerlichen Russland und dem marxistisch-leninistischen Fortschrittsdenken als einen Gegensatz zwischen russischer und westlicher Tradition, und es bildete sich eine Opposition zwischen westlichen Liberalen und antiwestlichen Nationalkonservativen heraus. Ende der achtziger Jahre kam es zu Auseinandersetzungen zwischen Demokraten und Patrioten, die in der Literatur, aber auch in den großen Literaturzeitschriften ausgetragen wurden. Bewusst bezog man sich auf Westlertum und Slawophilie. Bei der Verteidigung der nationalen und russischen Werte kam es zu seltsamen Bündnissen zwischen konservativen Antikommunisten und stalinistischen Altbolschewiken. Dabei wurden nicht nur die zersetzenden Auswirkungen der westlichen Kultur angeprangert, sondern auch die Missstände in der Sowjetunion und Russland als Folge des jüdisch-freimaurerischen Einflusses. Zwar waren auch einige der späteren Slawophilen nicht frei von antisemitischen Tendenzen, die sich selbst bei Dostoevskij nachweisen lassen (der späte Slawophile Ivan S. Aksakov hatte 1881 in seiner Zeitung *Rus' Pogrome* an den Juden als Erscheinung des „gerechten Volkszorns“ bezeichnet), doch stand der Antisemitismus geradezu im Widerspruch zum ursprünglichen „Programm“ der Slawophilen.

In der aktuellen Argumentation nimmt man bewusst Bezug auf Ilarion, dessen *Predigt vom Gesetz und der Gnade* als Streitschrift gegen das dem jüdischen Glauben anhängende Chasarenreich interpretiert wird, und zieht auch Dostoevskijs russischen Messianismus heran, um gegen den Zionismus zu polemisieren. Man übernimmt sogar die stalinistischen antisemitischen Argumentationsmuster, wenn gegen die entarteten und wurzellosen Kosmopoliten die russische Volksverbundenheit eingefordert wird (Koenen, Hielscher 1991). Freilich fanden sich auch viele russische Schriftsteller und Schriftstellerinnen, die öffentlich gegen diese Tendenzen Stellung bezogen.

Im Gefolge der Slawophilen waren in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Kulturtheorien entstanden, die letztlich auch auf der Gegenüberstellung von Westeuropa und

Russland beruhten, diese aber als bestimmte Stufen einer allgemeinen Entwicklung sahen. So entwickelte sich für den Botaniker und Kulturphilosophen Nikolaj Ja. Danilevskij (1822–1885) alles Sein auf der Erde nach dem allgemeinen Gesetz der Geburt, der Blüte und des Vergehens. Diesem stadialen Evolutionsmodell folgten auch die menschlichen Kulturen, die bestimmte kulturhistorische Typen herausbildeten, welche durch die Art der in ihnen dominierenden kulturellen Tätigkeit (religiös, künstlerisch, juristisch, ökonomisch) gekennzeichnet seien. In der Geschichte seien alle bisherigen kulturellen Typen durch nur eine vorherrschende Tätigkeit charakterisiert gewesen. Allein der bislang letzte kulturhistorische Typ, der „romano-germanische“ oder „europäische“, dominiere in zwei Bereichen (Ökonomie und Kunst). Dieser Typ befinde sich jetzt aber im Stadium des Vergehens, und an seine Stelle trete der slawische unter der Führung Russlands, der eine Dominanz in allen vier Tätigkeitsbereichen entwickeln werde (Danilevskij 1991).

Danilevskij, der in seinem Buch wie auch in zahlreichen politischen Aufsätzen der Idee der Vereinigung der Slawen alles unterordnete, vertrat eine nationalistische Haltung und befürwortete auch militärische Auseinandersetzungen. Während ihm Dostoevskij hierin folgte und sein Buch über alle Maßen lobte, sah Vladimir Solov'ev es als „Entartung des Slawophilentums“, da darin der christliche Universalismus zugunsten eines Rassennationalismus aufgegeben werde (Efremov 1998: 403). Doch finden Danilevskijs Ideen im Neoeurasianismus heute wieder Verbreitung.

Eurasier und Neoeurasier als Antieuropäer

Eine Entwicklung, die an die Slawophilen anknüpfte, war die Bewegung der Eurasier. Ähnlich wie Solov'ev betrachteten sie Russland als dritte Kraft zwischen Europa und Asien, ihnen ging es aber weitgehend um den Gegensatz zwischen Russland und Europa. Die Theorien des Eurasianismus wurden in den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts vor allem in der Emigration durch den Linguisten Nikolaj S. Trubeckoj [Trubetzkoi] und den Geographen Petr N. Savickij entwickelt. Die Eurasier gingen davon aus, dass Russland mit seiner Kultur weder zu Europa noch zu Asien gehöre, sondern auf einer höheren Ebene Elemente aus beiden Kulturen vereine. Die russischen Besonderheiten waren nach Savickijs geopolitischen Vorstellungen durch geographisch-klimatische Umstände bedingt. Das Programm der Eurasier, die sich als politische Bewegung verstanden, gründete sich auf die Orthodoxie und war in vielem auch durch die Erfahrungen ihrer Vertreter in Westeuropa geprägt, gegen das man sich beständig abgrenzte. Trubeckoj sprach davon, dass Russland bereits das Tatarenjoch abgeschüttelt habe und jetzt nur noch das Joch der Europäer abschütteln müsse. Er befürwortete den „wahren“ Nationalismus der Eurasier, der im Gegensatz zum Chauvinismus, aber auch zum Kosmopolitismus der Europäer stehe. Dieser Nationalismus sei „natürlich“, da er andere Nationalismen respektiere und nicht verdränge. Die Orthodoxie als einzig „wahre“ Religion habe die führende Rolle in der Welt inne und werde alle Gläubigen vereinen. Ökumenische Verhandlungen bedeuteten einen Verzicht auf diesen Führungs- und

Wahrheitsanspruch und damit den Verlust des Glaubens. Doch sollte der Führungsanspruch der Orthodoxie nicht mit Gewalt durchgesetzt werden (Trubeckoj 1995).

Teile der Eurasier gelangten später zum Bolschewismus. Zwar lehnten sie den Marxismus als westliche Erscheinung ab, doch sahen sie im Bolschewismus die Rettung der russischen/eurasischen Staatlichkeit und befürworteten, obwohl sie eine monarchistische orthodoxe Sowjetunion anstrebten, auch den Kollektivismus. Hierin waren sie dem russischen Philosophen Nikolaj A. Berdjajev nicht unähnlich, der 1945 in seinem Werk über die „russische Idee“ (*Russkaja ideja*) geschrieben hatte: „[D]er russische Kommunismus ist eine russische Erscheinung, trotz der marxistischen Ideologie.“ (Berdjajev 1990: 265) Er sollte nicht vernichtet, sondern überwunden werden und in ein höheres Stadium eintreten. Die russische Idee der Kommunität und Brüderlichkeit sah Berdjajev als Gegensatz zur germanischen Idee der Herrschaft. Das russische Volk beschrieb er als „ein im höchsten Maße polarisiertes Volk“ (ebd.: 43), und auch die Natur des russischen Menschen war für ihn „polarisiert“. Die Besonderheiten der russischen Seele erklärte er zum Teil durch die Weite des russischen geographischen Raumes (Berdjajev 1915).

Diese Auffassung findet in der Theorie der so genannten Neoeurasier eine quasiwissenschaftliche Bestätigung. Der Begründer des modernen Eurasiertums in Russland ist der Historiker Lev N. Gumilev [Gumiljow] (1922–1992), Sohn der Dichterin Anna A. Achmatova und des Dichters Nikolaj S. Gumilev, der 1921 als Konterrevolutionär erschossen wurde. Lev Gumilev, der ein Schüler des Eurasiers Petr Savickij war, entwickelte eine geographisch-soziale Theorie der Ethnogenese und -evolution in Fortsetzung der Ideen der Eurasier und des Biogeochemikers Vladimir I. Vernadskij (1863–1945). Gumilev ging davon aus, dass die Zugehörigkeit eines jeden Menschen zu einem Ethnos ein universales Merkmal sei. Ethnien seien durch die Stadien des Entstehens, Aufblühens und Vergehens geprägt. Ähnlich geartete zyklische Theorien hatte in Russland vor ihm neben Danilevskij auch der konservative Kulturphilosoph Konstantin N. Leont'ev (1831–1891) vertreten. Gumilev war der Auffassung, dass es im Verlauf der Evolution zur Herausbildung von „Superethnien“ (*superëtnosy*) kommen könne. Diese seien mosaikartig zusammengesetzte ethnische Systeme wie zum Beispiel das eurasische, zu dem Russland gehöre und das von Russland bestimmt werde. Gumilev setzte für die zyklische beziehungsweise periodische Entwicklung der Ethnien eine mittlere Lebensdauer von jeweils circa 1500 Jahren an. Die kulturelle Geschichte Russlands sah er als eine Entwicklung zweier Ethnien, einer ostslawischen von Kiew-Nowgorod bis zum 13. Jahrhundert und einer russischen ab dem 13. Jahrhundert. Das russisch-eurasische Superethnos sei 500 Jahre jünger als die europäischen Ethnien, dessen Formen es sich daher allenfalls äußerlich aneignen könne. Dennoch warnt Gumilev, wie schon Trubeckoj, vor der Europäisierung. Gumilevs Theorien verabsolutieren die Bedeutung des Ethnischen, denn sie beruhen auf der Opposition wir/sie als dem wichtigsten bestimmenden Faktor einer Gesellschaft. Vor dem Hintergrund anderer existierender Auffassungen und Gesellschaften (zum Beispiel in Frankreich, der Schweiz und den USA) sowie angesichts weltweiter Globalisierungsprozesse wirken sie anachronistisch, dessen ungeachtet bestimmen sie in hohem Maße die gesellschafts- und kulturpolitische

Diskussion im heutigen Russland. Auffallend dabei ist, dass es eine breite Akzeptanz der ethnischen Theorien Gumilevs in fast allen politischen Lagern gibt, von liberal-gemäßigten humanistischen Demokraten bis hin zu rechtsradikalen nationalistischen Politikern. Dieses breite und vielfältige Spektrum kann hier nur an zwei kleinen Beispielen aufgezeigt werden. Der Sprachwissenschaftler, Semiotiker und Kulturtheoretiker Jurij S. Stepanov hat 1997 ein umfassendes Werk zu den „Konstanten“ (*konstanty*) der russischen Kultur herausgegeben, in dem er deren unveränderliche Konzepte in der Art eines Wörterbuchs vorstellt (Stepanov 1997; Eismann 1998). Darin erweist auch er sich als Anhänger der Theorien Gumilevs und verteidigt dessen Auffassungen von inhomogenen, künstlich oder gewaltsam gemischten Ethnien als „chimärischen“ oder „kranken“, die unter dem Zwang stünden, die ihnen nicht genehme Kultur mit allen Mitteln zu verändern – eine Veränderung, die zwangsläufig in Zerstörung münde. Gumilev und einer seiner Rezensenten hatten dies am Beispiel älterer Ethnien und Kulturen zu zeigen versucht, doch wurde diese Argumentation bei Erscheinen seines Werkes 1979 (Gumilev 1997) sogleich als Angriff auf den Begriff des „Sowjetvolkes“ bezogen, und daher wurde das nur in Rotaprint vorliegende Buch seinerzeit auch nicht gedruckt. Einschränkend sei hier angemerkt, dass Stepanov, auch wenn er die Absolutheit dieses allein auf ethnischen Voraussetzungen beruhenden *wit/sie*-Schemas bejaht, von jeglichem Nationalismus weit entfernt ist.

Von ganz anderer Qualität sind die Ausführungen des Neoeurasiers Aleksandr G. Dugin (geboren 1962). Dieser gehörte bereits Ende der siebziger Jahre einer nazistischen Gruppe an, war Mitglied der Vereinigung *Pamjat'* (Gedächtnis) und gibt seit 1992 die Zeitschrift der „neuen Rechten“, *Élementy*, heraus. Er gründete mit dem Schriftsteller Édouard Limonov 1994 die „Nationalbolschewistische Partei“ und entfaltete eine breite publizistische Aktivität. Dugin sieht in der russisch-asiatischen Einheit einen Widerpart zur europäisch-amerikanischen Welt, in Russland/Moskau das Dritte Rom und in den Russen/Eurasiern das von Gott auserwählte Volk, das die Welt retten soll. Er ist ein bewusster Vertreter des Modells der Extreme, des Freund/Feind-Denkens, der kompromisslosen Gegenüberstellung alter Gegensätze: Der Westen sei das Böse – Russland das Gute; der Katholizismus sei der Feind der Orthodoxie, mit dem es keine Versöhnung geben könne; jede Kritik an der Sowjetunion sei eine Kritik an Russland; jeder Kritiker des Sowjetsystems sei ein Agent des Westens, ein Komplize des Antichristen (Lazari 2001: 168–171).

Zeitgenössische Schriftsteller wie Dugins Parteigenosse Limonov, aber auch Jurij Mamleev sind dem rechten eurasischen Lager zuzuordnen. Die Gemäßigteren unter ihnen streichen gegenüber der Ideologie des Westens die östliche eurasische „Geistigkeit“ Russlands heraus und können wie Mamleev für sich in Anspruch nehmen, bereits zu Sowjetzeiten erklärt zu haben, dass es nicht der wahren Natur des Menschen entspreche, nur nach eng materiellen, alltäglichen Interessen zu leben und sich ganz den niederen Instinkten und einem platten Rationalismus unterzuordnen. Eine derartige Auffassung hätte auch von Aleksandr I. Solženicyn [Alexander I. Solschenizyn] geäußert werden können, der sicher kein Eurasier ist, aber doch bestimmten alten Stereotypen des Oppositionsschemas folgt und in deutlicher Tradition der Slawophilen und *počvenniki* steht. Hier sind vor allem seine Einwände

gegen die Demokratie und sein Eintreten gegen das kapitalistische Gewinnstreben zu nennen, aber auch seine Abgrenzungsforderungen gegenüber Einflüssen der westlichen Kultur. Sein jüngstes Buch, der Versuch einer Aufarbeitung der Beziehung von Russen und Juden im Verlauf der gemeinsamen Geschichte, verfestigt antisemitische Stereotype, statt sie zu entkräften, stellt die Juden, die auf eine leidvolle Geschichte in Russland zurückblicken, in dem alten wir/sie-Schema als quasi gleichberechtigte Fremde den Russen gegenüber und gibt größtenteils ihnen die Schuld am eigenen wie auch am russischen Leid (Solženicyn 2001).

Das Vermächtnis Jurij M. Lotmans: Vom binären russischen zum ternären europäischen Kulturmodell

Hier wurden historische, aber auch viele moderne Konzeptionen vorgestellt, in denen auf vielfältige Weise und in unterschiedlicher Ausprägung die Polarität der russischen Kultur zum Ausdruck kam. Diese Polarität hat der russische Literaturwissenschaftler und Kultursemiotiker Jurij M. Lotman (1922–1993) in einem seiner letzten Bücher in einen theoretischen Rahmen einzuordnen versucht und daran grundsätzlich Kritik geübt (Lotman 1992): In der Entwicklung von kulturellen Systemen spielten zwei einander bedingende antithetische Prozesse eine Rolle. Es handle sich dabei einerseits um eine kontinuierliche Bewegung mit voraussagbarem Resultat und andererseits um Veränderung als Bruch, als nicht voraussagbare „Explosion“ (*vzryv*). Gegenüber dem eschatologischen Mythos von der auf ein endliches Ziel hin gerichteten Geschichte entwirft Lotman ein Modell, in dem die Nichtvorhersagbarkeit von Explosionen im menschlichen Bewusstsein ständig in eine Voraussagbarkeit der durch sie erzeugten Dynamik und umgekehrt verwandelt wird. Von großer Bedeutung ist seine Unterscheidung zweier struktureller Prinzipien, die kulturelle Entwicklungen prägen: ein binäres Prinzip, durch das die russische Kultur charakterisiert sei, und ein ternäres Prinzip, welches die westliche Kultur bestimme. Das binäre System teile die Welt in „gut“ und „schlecht“, „sündig“ und „heilig“, „national“ und „fremd“ ein und beurteile nach diesem Schema die Realität. Das ternäre System hingegen gehe von der Realität aus und konstruiere ein Modell der Welt, das die Oppositionen wie „gut“ und „böse“ umfasse, aber keine eindeutige Bewertung enthalte. Die gesamte Kultur der russischen Geschichte sei bis in die Gegenwart durch das binäre Prinzip mit seinen explosionsartigen Prozessen geprägt, welches danach strebe, alles Existierende entweder zu zerstören oder unbedingt zu erhalten. In ternären Systemen wie dem (west)europäischen finde eine ständige Vermittlung zwischen explosionsartigen und kontinuierlichen Prozessen statt, und die Explosion erfasse niemals alle Schichten und zerstöre auch nicht alle Strukturen total. Das ternäre System bemühe sich also darum, das Ideal der Realität anzupassen, das binäre hingegen darum, das unerreichbare Ideal in der Praxis zu verwirklichen.

Lotman, der in seinen wissenschaftlichen Werken politisch sonst eher zurückhaltend war, hat am Ende dieses Buches vor dem russischen binären Kulturmodell gewarnt und für einen Übergang von diesem zu einem allgemeineuropäischen ternären System plädiert, in dem er

keine Kopie des Westens sah, das er aber beschwörend als einzige Möglichkeit für Russland betrachtete – jeder andere Weg würde seiner Meinung nach nur in die Katastrophe führen.

Russland am Scheideweg. Der schwierige Weg nach Europa

Das Sich-Einlassen auf einen gewissen Pragmatismus – darin liegt, grob vereinfacht, der Unterschied zwischen ternärem und binärem Kulturmodell – scheint vielen Russen von ganz links bis ganz rechts offensichtlich schwer zu fallen.

Der Rektor der Russischen Staatlichen Geisteswissenschaftlichen Universität, Jurij N. Afanas'ev (2001), stellt seine Analyse der jüngsten Entwicklungen Russlands vor dem Hintergrund von dessen Geschichte unter den bezeichnenden Titel *Opasnaja Rossija* (Das gefährliche Russland). Er gibt einen eindrucksvollen Überblick über die in diesem Beitrag behandelten Gegensätze und zeigt auf, wie sie noch heute die Diskussion bestimmen. Afanas'ev analysiert das Beispiel der gegensätzlichen Auffassungen Aleksandr Solženicyns und Andrej D. Sacharovs, die beide aktiv gegen die Sowjetideologie kämpften, von Russland. Die Gegenüberstellung ihrer Anschauungen erinnere an die Zeiten der Westler und Slawophilen. Während Sacharov vornehmlich an der Demokratisierung der Verhältnisse und an der Abschaffung des Untertanengeistes sowie der Verachtung von Fremden und Andersgläubigen interessiert sei, scheine sich Solženicyn zunehmend für die nationale Idee zu begeistern, wenn er etwa für einen gemäßigt autoritären Staat eintritt, vor übermäßiger Demokratisierung warnt, das Leiden vor allem der russischen Opfer des Sowjetsystems hervorhebt und sich zuletzt sogar für die Beibehaltung der Todesstrafe ausspricht.

Bei Solženicyn wie bei den meisten russischen *samobytniki*, die immer wieder betonen, Russland müsse seinen eigenen Weg gehen, bleibt meistens unklar, wie sie sich diesen eigenen Weg genau vorstellen. Afanas'ev nennt eine Reihe von Begriffen, die auch heute noch als zentral für das russische Selbstbewusstsein angesehen werden und die hier großteils als Oppositionsglieder erörtert wurden – wie zum Beispiel slawisch-orthodoxe Solidarität, traditionelle Zurückweisung des Westens, Eigenart und Besonderheit, *sobornost'*. Am Beispiel soziologischer Untersuchungen aus dem Jahre 1998 zeigt er auf, dass es kein massenhaftes Antiwestlertum in Russland gibt, dass zwischen Westlern (Modernisten) und *samobytniki* (Traditionalisten) ein Gleichgewicht herrscht, dass allerdings die Einführung der freien Marktwirtschaft auf weniger Gegenliebe stößt und der Staatskapitalismus für das optimale System gehalten wird. Auch die Fremdenfeindlichkeit hält sich im europäischen Rahmen. Die Mehrheit in Russland sei für Stabilität, Gesetzmäßigkeit und Ordnung. Doch dabei sei sie sich der Widersprüchlichkeit der offiziellen Politik, aber auch der eigenen Vorstellungen und Wünsche nicht bewusst, wenn zum Beispiel über 80 Prozent einen gnadenlosen Kampf gegen Schattenwirtschaft und Korruption fordern, zugleich aber 38 Prozent bereit sind, einen politischen Repräsentanten mit krimineller Reputation zu wählen, falls sich dadurch ihr Leben zum Besseren wendet. Auch die Handlungen der politischen Machthaber seien

durch Widersprüchlichkeit gekennzeichnet, weil sie sowohl denjenigen entgegenkommen wollen, die für Repressionen eintreten, als auch jenen, die auf vernünftige rechtliche und ökonomische Reformen warten. Während die Gesellschaft von Putin die Abschaffung der grassierenden Korruption und eine Korrektur der während Boris El'cins [Jelzins] Herrschaft erfolgten ungerechten Verteilung des staatlichen Reichtums erhoffte, erwarte die herrschende Elite, dass sich an den Grundlagen nichts ändert. Diese Widersprüchlichkeit wie auch die Unentschlossenheit in vielen außenpolitischen Fragen müssen nach Afanas'ev in naher Zukunft überwunden werden. Er sieht Russland am Scheideweg. Sein Image als gefährliches Land könne es nur verlieren, wenn es sich bedingungslos auf den Weg der Zusammenarbeit mit den demokratischen und technologisch entwickelten Ländern gebe, sich der demokratischen Welt anschließe und deren Wertesystem anerkenne. Dazu seien auch die Aufgabe von Großmachtansprüchen und der Verzicht auf ausländische Feindbilder erforderlich. Doch folgt daraus für Afanas'ev keineswegs der Verzicht auf nationale Identität.

Im binären Denkmodell vieler Russen ist Afanas'ev mit seinen Forderungen ein klarer Westler und Europäer, und als solcher hat sich auch Lotman geäußert, der ja das „russische“ binäre Modell überwinden wollte. Doch gehört Russland nicht ohnehin – und nicht nur wegen seiner teilweisen geographischen Zugehörigkeit – zu Europa?!

Im Anschluss an seine Arbeit hat Afanas'ev Ergebnisse einer Befragung aus dem Jahr 2000 veröffentlicht, die in eine ganz andere Richtung weisen als die kurz zuvor angeführten von 1998. Im Jahr 2000 nehmen nur vier Prozent der erwachsenen Bevölkerung aktiv am politischen Leben des Landes teil, die Mehrheit denkt nur ans Überleben, man sucht nach Schuldigen, hofft auf eine „starke Hand“, eine „eiserne Ordnung“, träumt von einem besonderen Weg, und die Fremdenfeindlichkeit steigt. Afanas'ev teilt die pessimistischen Schlussfolgerungen der Veranstalter und Analytiker dieser Umfrage. Er setzt die Hoffnung allein auf seine Studierenden, die die Welt nicht so düster sehen wie er.

Anlass zur Hoffnung besteht auch, wenn man auf die lebendige Kunst- und Literaturszene Russlands schaut. Einen Weg, diesen Pessimismus, aber auch das traditionelle binäre russische Kulturmodell zu überwinden, kann man zum Beispiel durch seine Thematisierung in der Satire sehen. So schreibt der Schriftsteller Viktor V. Erofeev [Jerofejew] (1999: 35) in seiner *Ėnciklopedija russkoj duši* (Enzyklopädie der russischen Seele) unter dem Stichwort „Beschreibung der Nation“:

Der Russe besteht aus „nichts“, das in sich alles enthält. Der Russe glaubt, dass ihm nichts gehört. Der Russe glaubt, dass ihm die ganze Welt gehört. Bei all der äußeren Sanftheit, der melodiosen Leichtigkeit Russlands, bei seiner weiblichen Gestalt, seiner Liebe zum Kefir, lebt doch in diesem Land eine Bevölkerung mit einem ungeheuerlichen Appetit. Gestern alles, heute nichts, morgen wieder alles. Wenn man diesen Stil des alles-nichts-alles kulturvoll gestalten und in vernünftige Bahnen lenken könnte, könnte man ein modisches Land in der Art von Nepal werden.

Literatur

- Афанасьев А. Н. 1995: *Поэтические воззрения на природу* 1–3. Москва.
- Афанасьев Ю. Н. 2001: *Опасная Россия. Традиции самовластья сегодня*. Москва.
- Арутюнова Н. Д. 1991: Истина: Фон и коннотация. Арутюнова Н. Д. (ред.): *Логический анализ языка. Культурные концепты*. Москва, 21–30.
- Аверинцев С. С. 1988: Византия и Русь: Два типа духовности. *Новый Мир* 7, 210–220; 9, 227–239.
- Бердяев Н. А. 1915: *Душа России*. Москва.
- Бердяев Н. А. 1990: Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. *О России и русской философской культуре*. Москва, 43–271.
- Данилевский Н. Я. 1991: *Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому*. Москва.
- Ефремов А. В. 1998: Падучие звездочки. Данилевский Н. Я.: *Горе победителям. Политические статьи*. Москва, 400–413.
- Егоров В. Ф. 1996: *Очерки по русской культуре XIX века. Из истории русской культуры* 5. Москва.
- Eismann W. 1998: Review Article: Stepanov 1997. *Lexicology* 4/2, 357–376.
- Eismann W., Deutschmann P. (Hg.) 2000: *Kultur – Wissenschaft – Russland*. Frankfurt/M.
- Eismann W., Grzybek P. 2002: Kultur. Franz N. (Hg.): *Lexikon der russischen Kultur*. Darmstadt, 248–257.
- Ерофеев В. В. 1999: *Энциклопедия русской души*. Москва.
- Глаголев В. С. 2001: Истина и правда. Мчедлов М. П. и др. (ред.): *Российская цивилизация: Этнокультурные и духовные аспекты*. Москва, 97–99.
- Гумилев Л. Н. 1997: *Этногенез и биосфера земли*. Москва.
- Кашин Л. 2000: *Русская эсхатология и русская литература*. Москва.
- Koenen G., Hielscher K. 1991: *Die schwarze Front. Der neue Antisemitismus in der Sowjetunion*. Reinbek bei Hamburg.
- Кондаков И. В. 1997: *Введение в историю русской культуры*. Москва.
- Кошелев В. А. 2000: *Алексей Степанович Хомяков, жизнеописание в документах, в рассуждениях и разысканиях*. Москва.
- Lazari A. 2001: Дугин Александр Гельевич. Lazari A. (Hg.): *Идеи в России. Ideas in Russia. Idei w Rosji* 4. Łódź, 168–171.
- Лихачев Д. С. 2001: *Раздумья о России*. Санкт-Петербург.
- Лосев А. Ф. 1990: *Философия имени*. Москва.
- Лосев А. Ф. 2001: *Диалектика мифа. Дополнение к „Диалектике мифа“*. Москва.
- Лотман Ю. М. 1992: *Культура и взрыв*. Москва.
- Лотман Ю. М., Успенский Б. А. 1996: К семиотической типологии русской культуры XVIII века. *Из истории русской культуры* 4. Москва, 425–447.
- Мейендорф И. Ф. 1976: О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы XIV в. *Труды Отдела Древнерусской Литературы* 29: *Вопросы истории русской средневековой литературы*. Ленинград, 291–305.
- Müller E. 1966: *Russischer Intellekt in europäischer Krise: Ivan V. Kireevskij*. Köln.
- Riasanovsky N. V. 1954: *Rußland und der Westen: Die Lehre der Slawophilen*. München.
- Селищев А. М. 1974: *Язык революционной эпохи*. Leipzig.
- Солженицын А. И. 2001: *Двести лет вместе (1795–1995)*. Т. 1. Москва.
- Соловьев В. С. 1992: Три силы. Соловьев В. С.: *Собрание сочинений в 15 томах*. Т. 1. Москва, 227–239.
- Степанов Ю. С. 1997: *Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования*. Москва.
- Трубецкой Н. С. 1995: *История. Культура. Язык*. Москва.
- Tschaadajew P. 1992: *Aufzeichnungen eines Wahnsinnigen. Geschichtsphilosophische Schriften*. Leipzig.
- Успенский Б. А. 1989: Языковая ситуация и языковое сознание в Московской Руси: восприятие церковно-славянского и русского языка. Успенский Б. А. 1996: *Избранные Труды*. Т. 2: *Язык и культура*. Москва, 29–58.
- Вургафт С. Г., Ушаков И. А. 1996: *Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы. Опыт энциклопедического словаря*. Москва.