

Das von außen inspirierte Gottesgefühl

Die Religionsphilosophie an der Moskauer Geistlichen Akademie
Mitte des 19. Jahrhunderts

VON VSEVOLOD V. ZOLOTUKHIN

Die „kopernikanische Wende“ Kants veränderte in hohem Maße die Art und Weise, von den „göttlichen Dingen“, das heißt von allem, was die Religion und die Theologie betrifft, zu reden. Die in der *Kritik der reinen Vernunft* angesiedelte Kritik der natürlichen Theologie und die Antinomie-Lehre ließen Theologen wie auch Philosophen kaum eine Chance, die Gotteslehre vom überlieferten metaphysischen, von Kant als dogmatisch bezeichneten Standpunkt aus – wie früher – zu entwerfen.

Die Gottesbeweise, ebenso wie deren anscheinend selbstverständliche spekulative Voraussetzungen, verloren ihre entscheidende Bedeutung. Vielmehr richtete Kant die Aufmerksamkeit auf das menschliche Erkenntnisvermögen. Wenngleich Kant das Gebiet des Göttlichen aus den Grenzen möglicher Erfahrung ausschloss und sich des Konstruierens der philosophischen Theologie enthielt, übte seine Kritik auf die damaligen Strategien, über die göttlichen Dinge nachzudenken, einen bedeutsamen Einfluss aus. Zum einen lässt sie die Religion als eine zu studierende Sphäre der persönlichen Erlebnisse von der Theologie als einer theoretischen Weltanschauung getrennt erscheinen. Zum anderen ermöglicht sie die Entstehung der Religionsphilosophie, die die Religion aufgrund der philosophischen Methodologie unabhängig von einem konfessionellen theologischen Kontext als einen besonderen Gegenstand zu untersuchen hat.

Der kantische Kritizismus ist insofern die Grundvoraussetzung des deutschen gefühlsgläubigen Theismus, als letzterer eine erhebliche Rolle in der Entwicklung des späteren religionsphilosophischen Denkens des 19. Jahrhunderts spielt. Wenn der Verstand zum Gebiet des Göttlichen keinen Zutritt hat, dann bleibt dieses Gebiet dem Glauben und dem frommen Gefühl ergeben. Wie demonstriert werden kann, lässt diese Scheidung gerade entgegengesetzte Deutungen zu – sie kann als eine Rechtfertigung der Religiosität wie auch als ein Untergraben ihrer Gründe verstanden werden.

Friedrich Heinrich Jacobi, ein Wegbereiter und klassischer Autor des deutschen gefühlsgläubigen Theismus, nutzt kantische Ansätze. Seine Denkweise gilt als Muster für die späteren Gefühlsphilosophen, die ihre theistische Überzeugung in einem ähnlichen Kontext verteidigen wollten (Karl August Eschenmayer, Friedrich Ludewig Bouterwek)¹. All diese Denker gehen von denselben Prämissen aus.² Erstens betrachten sie den Glauben an eine göttliche schöpferische Persönlichkeit und ein frommes Gefühl zu einem solchen Gott als das höchste Erkenntnisvermögen, das seine Wahrheit durch sich selbst bestätigt. Zweitens sehen sie das theistische Weltbild der Gefahr des Verschwindens ausgesetzt, weshalb die Spitze ihrer Kritik hauptsächlich gegen die Quelle dieser Gefahr, gegen die sogenannten „Pantheisten“ (das heißt die Denker der spekulativen idealistischen Alleinheitslehren von Spinoza bis Fichte und Schelling),

¹ Die Hauptwerke dieser Autoren, in denen der theistische Standpunkt am deutlichsten expliziert wird, sind folgende: *F. H. Jacobi*, Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn, Breslau 1785; *ders.*, Sendschreiben an Fichte, Hamburg 1799; wie auch *ders.*, Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, Leipzig 1811; *K. A. Eschenmayer*, Die Philosophie in ihrem Übergange zur Nichtphilosophie, Erlangen 1803; und *F. L. Bouterwek*, Die Religion der Vernunft. Ideen zur Beschleunigung der Fortschritte einer haltbaren Religionsphilosophie, Göttingen 1824.

² Jakob Friedrich Fries vertrat in seiner bedeutsamsten Schrift „Wissen, Glaube und Ahndung“ (1805) einen besonderen Standpunkt, der die kantische Religionsphilosophie mit der gefühlsgläubigen Strömung zu vereinigen sucht. Jedoch folgt aus dieser ‚Ahnungslehre‘ kein unterschiedener Theismus.

gerichtet wird. Leidenschaftlich und scharf wird dieser Standpunkt in *Die Rede des toten Christus* von Jean Paul vertreten.

Der nachkantische Idealismus, der vom theistischen Standpunkt aus wie eine direkte Fortsetzung der vorkantischen (nämlich spinozistischen) Metaphysik aussieht, bildet dennoch eine neue Art der spekulativen Philosophie. Es ist richtig, dass Fichte und Schelling die von Kant zurückgewiesene philosophische Theologie wieder als Hauptthema der Philosophie betrachten. Doch das ist durch die kantischen Voraussetzungen geschehen: Wenn die dem Menschen bekannte und für ihn einzig erkennbare Welt durch die synthetische Tätigkeit seiner Erkenntnisvermögen geprägt wird, dann wird das Ich im gewissen Sinne ein Ursprung der Welt. Die Erkenntnis des Transzendentalen, wie Jakob Friedrich Fries treffend bemerkt, bekommt selbst einen transzendentalen Charakter.³ So verlagert sich Gott aus der überweltlichen äußerlichen Weite ins menschliche Innere. Eine solche Deutung steht in Einklang mit der mittelalterlichen Tradition der *philosophia teutonica*, die den Hintergrund der romantischen Weltanschauung bildet. So wird die Verbindung zwischen dem nachkantischen Idealismus und der vorkantischen Metaphysik wiederhergestellt.

Die gefühlsgläubigen Theisten selbst befanden sich auch im Rahmen der deutschen idealistischen Denktradition nach Kant, die die Wurzel der Religiosität im Inneren des Menschen zu suchen geneigt ist und jede spekulative Voraussetzung, wie sie auch beschaffen sein möge, aus dem kantischen Kritizismus abzuleiten versucht.

Anders stand es mit der Verteidigung des Theismus in europäischen Ländern außerhalb des deutschsprachigen Raums, wo der Einfluss Kants noch nicht so groß war. Dort herrschte die überlieferte „dogmatische“ Metaphysik, die auch konfessionell orientiert war und bei der auch Verbindungen zu kirchlichen Institutionen bestanden. Französische, russische, spanische Philosophen erzeugten ihre eigenen spekulativen Lehren. Am Beispiel der Entstehung und Entwicklung der Religionsphilosophie an der Moskauer Geistlichen Akademie ist zu sehen, wie die russischen theistischen Denker die orthodoxe Theologie durch philosophische Mittel des deutschen Idealismus zu verteidigen versuchten.

Der gefühlsgläubige und zugleich spekulative⁴ Theismus entwickelte sich dort in religionsphilosophischen Schriften zweier Theologen: Fjodor Golubinskij (1797–1854) und Wiktor Kudrjatzew-Platonow (1828–1891). Bemerkenswert ist, dass beide von der deutschen gefühlsgläubigen – hauptsächlich von Jacobi geprägten – Philosophie beeinflusst sind. So wird der russische orthodoxe Theismus mit der ihm fehlenden Lehre vom religiösen Gefühl versehen.⁵ Dieser Theismus kann als orthodoxe positive (in Schellings Sinn) Philosophie charakterisiert werden.⁶ Er bildet eine Grundlage der theistischen Systeme, die in den geistlichen Akademien des russischen Reichs später erarbeitet wurden (die Lehren von Sergej Glagolew, Wiktor Nesmelow, Maksim Tareew). Diese akademische Religionsphilosophie kann als Ergebnis der erfolgreichen theoretischen Kommunikation zwischen der konfessionellen Theologie und der außerkonfessionellen religiösen Philosophie betrachtet werden.

³ Vgl. K. Fischer, Die beiden kantischen Schulen in Jena. Rede zum Antritt des Prorektorats, 1. Februar 1862, Stuttgart 1862, 17.

⁴ Der deutsche gefühlsgläubige Theismus (z. B. F. H. Jacobi, K. A. Eschenmayer) stand von Anfang an dem spekulativen Idealismus entgegen, es vollzog sich aber danach eine Annäherung an letzteren (als Beispiel können F. Bouterweks Schriften dienen).

⁵ Die objektiven geschichtsphilosophischen Untersuchungen dieser Denkrichtung waren in der Sowjetunion wegen der dort vorherrschenden Ideologie selten. In den 1990er Jahren erlebte dieses Thema eine Renaissance. Es gibt heute in Russland zahlreiche Forschungen auf diesem Gebiet. In den geistlichen und weltlichen Hochschulen wird die Philosophie der Geistlichen Akademien immer mehr als bedeutsames intellektuelles Erbe des 19. Jahrhunderts studiert. So gilt die Rekonstruktion der Entwicklung dieser philosophisch-theologischen Richtung im russischsprachigen Raum als aktuelle Forschungsaufgabe.

⁶ Vgl. S. Piščun, Stanovlenie i razvitije pravoslavnoj personologii v Rossii na protjaženii XIX veka, [Werden und Entwicklung der orthodoxen Personologie im Russland des 19. Jhdts.] Referat zur Habilitationsschrift, Moskau 1996, 14.

Die Religionsphilosophie Fjodor Golubinskij

Fjodor Alexandrowitsch Golubinskij (*1797) gilt als erster russischer spekulativer Theist und zugleich als Begründer der theologischen Schule der Moskauer Geistlichen Akademie.⁷ Er stammte aus einer Familie geistlichen Standes aus der Stadt Kostroma. Nach seinem Abschluss an der Moskauer Geistlichen Akademie (1818) arbeitete er dort als Baccalaureus und danach als Professor der philosophischen Wissenschaften. Golubinskij hielt Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (1818–1822, 1830–1842), die Metaphysik (1822–1830, 1842–1854) sowie die sittliche Philosophie und las auch einen Kurs, der sich der Einleitung in die Philosophie widmete (1824–1830). 1828 wurde Golubinskij zum Priester geweiht, 1829 zum Erzpriester (russ. *protoierej*). Er wohnte in Sergijew Possad, wo sich die Moskauer Geistliche Akademie noch heute befindet, und wirkte erfolgreich als Prediger und Zensor.

Der bedeutsamste Teil von Golubinskij's Erbe sind die Vorlesungen, die aufgrund der Nachschriften der Zuhörer wie der Archivmaterialien erst nach seinem Tode (ab 1868) veröffentlicht wurden und so einem breiten Kreis russischer Leser bekannt geworden sind.⁸

Als gebildeter russischer Priester des 19. Jahrhunderts beherrschte Golubinskij Latein und Deutsch „gut, wie die Muttersprache“.⁹ Den Literaturkritiker Stepan Schewyrjow erinnerte Golubinskij's Aussehen an Schelling.¹⁰ Nach Schewyrjow's Zeugnis dachte Golubinskij stetig über Religion und Philosophie nach, die für ihn zwei einander nahestehende, aber trotzdem unterschiedliche Wissensgebiete waren. Golubinskij war mit der Philosophie der deutschen Idealisten vertraut, davon gab zum Beispiel der deutsche Historiker und Slawist August Franz von Haxthausen Zeugnis.¹¹

Der Einfluss des deutschen Idealismus ist sogar an jenem Fachwort bemerkbar, mit dem Golubinskij Gott als das Unendliche (russ. *beskonetschnoje*) bezeichnet. Der Begriff des Unendlichen bildet den Kernpunkt der Lehre Schleiermachers in *Reden über die Religion* (1799). In dieser Schrift beschreibt Schleiermacher die Anschauung und das Gefühl des Unendlichen (indem letzteres keine persönlichen Eigenschaften verrät) als Quelle und Grund der Religiosität. Jedoch hat das Unendliche nach Golubinskij, wie aus seinen Vorlesungen folgt, alle Eigenschaften eines theistischen Gottes – Freiheit, sittliche Vollkommenheit, Heiligkeit.¹² Der Übergang zum Theismus wird kaum begründet. Für den russischen Theologen ist es selbstverständlich, dass das Unendliche keineswegs ein bloß theoretischer Gott der Philosophen sein kann. Dieser Zug unterscheidet Golubinskij's System vom Theismus, der gleichzeitig in Deutschland vertreten und gelehrt wird und der sich im stetigen polemischen Gespräch mit Vertretern der Alleinheitslehre formt und darum den theistischen Ansatz zu begründen sucht.

Die Lehre vom Unendlichen bildet bei Golubinskij den zweiten Teil der Ontologie. Der Vernunft erhält die Idee des Unendlichen durch seine Vernunft (russ. *um*).¹³ Das Unendliche identifiziert Golubinskij mit dem unerkennbaren höchsten und aller-vollkommensten unendlichen Wesen. Die Vernunft wird von der Wirklichkeit der

⁷ Vgl. J. Roman'ko, Religiozno-filosofskaja sistema F. Golubinskogo, [Das religiöse und philosophische System F. Golubinskij's], Ussurijsk 2012, 6.

⁸ Vgl. A. Zadornov, Golubinskij Fedor Alexandrovič, in: Pravoslavnaja Enciklopedija, [Die orthodoxe Enzyklopädie], Moskau 2006, Band 11, 721–724.

⁹ F. Golubinskij, Lekcii po filosofii, [Vorlesungen über die Philosophie], Heft 1, Moskau 1884, 7. Diese Vorlesungen wurden von den 1830er bis Anfang der 1840er Jahre an der Moskauer Geistlichen Akademie gehalten (Übersetzung aus dem Russischen hier und im Folgenden V. Z.).

¹⁰ Vgl. ebd. 12.

¹¹ Vgl. August de Haxthausen, Études sur la situation intérieure, la vie nationale et les institutions rurales de Russie, Hanovre 1847, 63.

¹² Vgl. F. Golubinskij, Lekcii po filosofii, Heft 2, Moskau 1884, 77.

¹³ In Golubinskij's System wird *um* mit der Vernunft identifiziert, indem das Fachwort *rasum*, das im Russischen gewöhnlich die Vernunft als höchstes Erkenntnisvermögen bezeichnet, auf den Verstand angewendet wird. Es können hier gewisse Parallelen zu Jacobis Terminologie festgestellt werden.

Idee des Unendlichen unmittelbar überzeugt, weil die Vernunft „das lebendige Bild des unendlichen Wesens“¹⁴ in sich hat. Darin eben besteht nach Golubinskij's Theorie der Grundsatz der Ontologie, die der philosophischen Theologie nahesteht. So versteht er die Idee im platonischen Sinn; jedoch ist jene nicht klar und verständlich wie zum Beispiel die Idee des Dreiecks. Da es sich um das Unbewusste und also um das Unfassbare und Unbegrenzte handelt, wird dem Menschen die Idee dessen nur als „dunkle und geheime Ahnung“ und keineswegs als klare Anschauung gegeben.¹⁵ Die Idee des Unendlichen ist Golubinskij's Meinung nach ein theoretischer Ursprung der spekulativen Theologie, der als *principium indemonstrabile* und *axioma conscientiae* nicht bewiesen werden kann.¹⁶

Da die menschliche Erfahrung nichts Unendliches um den Menschen herum findet, hat die Idee des Unendlichen einen vorempirischen (das heißt apriorischen) Charakter. Jene Idee ist, wie auch bei Jacobi behauptet wird, ein wesentliches Attribut der menschlichen Natur, ohne welches der Mensch kein Mensch sein könnte.¹⁷ Golubinskij bemerkt, dass sich diese Idee keineswegs in der Anschauung der göttlichen Realität entfaltet, weil das Endliche das Unendliche nicht anschauen kann.¹⁸ Die höchste Idee drückt sich im Streben nach dem Unendlichen aus, was an Fichtes mystische Ansätze aus der *Anweisung zum seligen Leben* erinnert.¹⁹ Bezogen auf Bouterwek behauptet Golubinskij, dass die Idee des Unendlichen einen Grund für die Wahrhaftigkeit darstellt. Dieser Gedanke, der auf den alethologischen Gottesbeweis von Bonaventura und weiter auf Augustin zurückgeht²⁰, findet sich auch in Jacobis Theismus²¹. Golubinskij verwendet allerdings die lateinische scholastische Terminologie.

Nach Golubinskij ist die Idee des Unendlichen dem Menschen durch die Wirkung des unendlichen Wesens (das heißt Gott) angeboren. Der Beweis dafür lautet, dass diese Idee weder von äußeren Umständen noch von innerer Erfahrung hervorgebracht werden kann. Es gibt nichts Unendliches außerhalb dem Menschen, und selbst das menschliche Leben ist endlich und kurz. So muss diese Idee geradezu von Gott stammen, was ihre objektive Realität beweist.²²

Jacobi ist für Golubinskij der beste Kritiker der Idealisten und „ein auferstandener Platon“.²³ Seine Lehre charakterisiert er als platonische; und obgleich sie in keinem strengen System ausgedrückt wird, „kann sie trotzdem die beste Anweisung zur wahren Philosophie werden“.²⁴ Dieser Mangel an spekulativer Geschlossenheit bezeugt das wahre und erhabene Gefühl des Philosophen, dies ist bei Platon, etlichen Kirchenvätern, Fénelon und Jacobi der Fall; möglicherweise auch bei Golubinskij selbst. Die strenge systematische Methode „lässt es nicht zu, dass die Wahrheit hell und lebendig durchleuchtet, oder gar völlig entfaltet wird“.²⁵ Der deutsche gefühlsgläubige Theismus hat für Golubinskij wegen seines Platonismus einen Wert, während dieser mit dem „geläuterten und gesunden Anthropomorphismus“ ergänzt wird. Nichtsdestotrotz ‚leidet‘ ein solcher Theismus an einer unrichtigen Überschätzung der natürlichen Theologie.

¹⁴ Golubinskij, Lekkii po filosofii, Heft 2, 66.

¹⁵ Ebd. 68.

¹⁶ Vgl. F. Golubinskij, Lekkii po umozritel'nomu bogosloviju, [Vorlesungen über die spekulative Theologie], Moskau 1868, 21.

¹⁷ Vgl. Golubinskij, Lekkii po filosofii, Heft 2, 70.

¹⁸ So lehnt Golubinskij die Lehre der nachkantischen Idealisten (Fichte und Schelling) von der intellektuellen Anschauung, ohne deren Namen zu erwähnen, entschieden ab. Solche Hinweise geben Auskunft über die solide Kenntnis des russischen Theologen vom Theismusstreit, der sich in Deutschland entfaltete.

¹⁹ Vgl. Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke, herausgegeben von I. H. Fichte, Band 5, Berlin 1845, 397–580, hier 532–535.

²⁰ Vgl. J. Schmidt, Philosophische Theologie, Stuttgart 2003, 79–85, hier 111.

²¹ Vgl. F. H. Jacobi, Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, Leipzig 1811, 38.

²² Vgl. Golubinskij, Lekkii po filosofii, Heft 2, 83.

²³ Golubinskij, Lekkii po filosofii, Heft 1, 67.

²⁴ Ebd. 67.

²⁵ Ebd. 68.

Die Religionsphilosophie von Wiktor Kudrjatzew-Platonow

Wiktor Dmitrijewitsch Kudrjatzew-Platonow (1828–1891) ist als Anhänger und Fortführer der Philosophie Golubinskijs in der Geschichte der russischen Religionsphilosophie bekannt. Aus einer Familie geistlichen Standes stammend, wurde er 1852 Absolvent der Moskauer Geistlichen Akademie; nach dem Tod Golubinskijs übernahm er 1854 dessen Lehrstuhl für Philosophie. Kudrjatzew-Platonow wurde Professor (1857), Dekan der theologischen Fakultät (1870–1884) und Dr. theol. (russ. *doktor bogoslawija*, 1873). Sein gesamtes Leben arbeitete er an der Moskauer Geistlichen Akademie und lehrte Geschichte der Philosophie, Metaphysik und Logik. Während Golubinskij seine Ansichten in Vorlesungen schlicht skizzierte, errichtete Kudrjatzew-Platonow auf deren Grundlage eines der ersten orthodoxen spekulativen Systeme,²⁶ das er als transzendentalen Monismus bezeichnete. Die Wahl der Bezeichnung, die an Schellings Werk *System des transzendentalen Idealismus* (1800) erinnert, zeugt davon, wie bedeutsam der deutsche Idealismus für diesen russischen Theologen war.²⁷ Der wesentliche Teil der Philosophie von Kudrjatzew-Platonow ist die Religionsphilosophie. Seine Absicht war, apologetisch auf die Grundfragen zu antworten, die im religionsphilosophischen Bereich in den 1860er und 1870er Jahren in Westeuropa wie in Russland aktuell waren. Diese Fragen nach dem Ursprung der Religion und nach der Gültigkeit des Pantheismus haben eindeutig eine idealistische Wurzel. Kudrjatzew-Platonows Ideen waren dem Entwickler der russischen Alleinheitsphilosophie Wladimir Solowjow wohlbekannt, denn Solowjow besuchte seine Vorlesungen an der Moskauer Geistlichen Akademie als Gasthörer.

Die Ansätze der philosophischen Theologie von Kudrjatzew-Platonow werden in seiner Schrift *Über den Ursprung der Idee der Gottheit* (1864) ausgedrückt. Zu bemerken ist, dass sich selbst der Titel auf das Grundthema des spekulativen Theismus bezieht und an Christian Hermann Weisses *Idee der Gottheit* (1833) erinnert. Der russische Theologe behauptet: Die Idee der Gottheit „könnte keineswegs anders in uns erscheinen als durch die Wirkung des der Idee entsprechenden höchsten Wesens auf unseren Geist“.²⁸ Es gebe im Menschen „ein inneres Bedürfnis, an Unsichtbares und Unsinnliches zu glauben“.²⁹ Sich mit der materialistischen Religionskritik auseinandersetzend, betont Kudrjatzew-Platonow, dass sich dieses Bedürfnis in der Verbindung von Furcht und Andacht entfalte, wodurch die ausschließliche Eigenart der menschlichen religiösen Beziehung zu Gott bewiesen wird. Die Idee der Gottheit wird nie als Phantasie wahrgenommen, weil deren Erzeugnisse (denen auch das Ideal als höchstes Produkt des ästhetischen Vermögens zugerechnet werden kann) für den Menschen immer einen subjektiven Charakter besitzen. Wenn der Mensch jedoch an Gott denkt, ist er vielmehr überzeugt, dass Gott außerhalb des Menschen und unabhängig von den menschlichen Vorstellungen ontologisch vorhanden ist. Also unterscheidet sich sein Vermögen, an Gott zu glauben, von der Phantasie. Dieses natürliche Vermögen hat eine außerordentliche Kraft, die sich auch im sittlichen und gesellschaftlichen Leben kundtut. Der Mensch ist des Seins Gottes ebenso gewiss wie der äußeren Welt.

Das religiöse Bewusstsein versteht, dass die göttlichen Eigenschaften Vollkommenheiten sind, die der Mensch nie erreichen kann. Diese „Tatsache des Bewusstseins“³⁰

²⁶ *I. Cvyk*, Religiozno-filosofskaja sistema V. D. Kudrjavceva-Platonova [Das religiöse und philosophische System von W. D. Kudrjatzew-Platonow], Referat zur Habilitationsschrift, Moskau 1995, 6.

²⁷ In seiner Jugend wurde Kudrjatzew-Platonow stark von Hegel beeinflusst. Später aber kritisierte er Hegels Philosophie als irreligiöse pantheistische Weltansicht.

²⁸ *V. Kudrjavcev-Platonov*, Ob istočnike idei božestva [Über den Ursprung der Idee der Gottheit], Pribavlenija k tvorjenijam sv. otcov [Ergänzungen zu den Werken der heiligen Väter], Moskau 1864, 364.

²⁹ Ebd. 367.

³⁰ Ebd. 380.

(wie der Terminus bezeugt, versuchte Kudrjajzew-Platonow seine Apologie mit dem deutschen Idealismus zu verbinden), müsste die Religionstheorie von Ludwig Feuerbach seiner Meinung nach widerlegen. Woraus könnte der Mensch den Begriff der unbegrenzten Vollkommenheit entlehnen, wenn die Erfahrung ihn nicht liefert? So wird das Vermögen zu idealisieren vielmehr aus der Idee der Gottheit abgeleitet – das Ideal muss aus der Gottesvorstellung stammen.

Die psychologische Betrachtung beweist die ursprüngliche Unmittelbarkeit der Idee der Gottheit³¹, die von außen ins menschliche Gemüt ‚gebracht‘ werden muss. Die Vernunft, bei der keine Verbindung zur höchsten Idee besteht, ist geeignet, die erste Ursache als Materie zu deuten. Doch der Begriff des lebendigen, persönlichen und allervollkommensten Gottes könnte nie Erzeugnis des menschlichen Erkenntnisvermögens sein.³²

So affiziert die Idee der Gottheit, ähnlich dem kantischen Ding-an-sich, den menschlichen Geist. Ein solches Affizieren aber drückt sich nur in einer Empfindung aus, die ein Grund des Glaubens ist. Die göttliche Quelle beziehungsweise Ursache der Empfindung befindet sich außerhalb der Grenzen der menschlichen Persönlichkeit. Es gibt ein Organ, das für die Empfindung des Göttlichen verantwortlich ist; Kudrjajzew-Platonow bezeichnet dieses Organ als Vernunft (russ. *um*) oder genauer als das innere Gefühl. Die Gesetze dieses ‚jacobischen‘ Organs prägen die Gottesvorstellung: „Der Strahl der Gottheit fällt auf unseren Geist nicht geradeaus, aber als ob er sich durch das Prisma unserer Erkenntniskraft bräche. Infolgedessen zerlegt er sich und nimmt Farbtöne auf, die er in seiner Fülle selbst nicht besitzt.“³³

Damit aber die Idee der Gottheit einen doktrinalen Inhalt erhalten kann, muss auch das menschliche Denken zu ihrem Konstituieren beitragen. Kudrjajzew-Platonow kritisiert Jacobi für seine Überschätzung der gefühlsgläubigen Anschauung und Vernachlässigung der Rolle des Verstandes in der Erkenntnis der göttlichen Dinge. Der russische Theologe versteht diese Rolle eher kantisch: Der Verstand verbinde Informationen der Wahrnehmung, lasse Begriffe erscheinen und mache so die Erkenntnis möglich. Ohne Denken könne auch keine Religion entstehen. Das Gefühl liefere nur einen dunklen Grund der Religiosität, der durch die Daten des Verstandes ergänzt werden müsse. So entstehe die Idee der Gottheit.

Der Reichtum der Gottesvorstellungen in der Weltgeschichte beweist laut Kudrjajzew-Platonow, dass jene durch das Denken entstehen. Es gebe in der Kultur unterschiedliche Ideen der Gottheit und demzufolge entsprechende theologische Lehren; wenn das Denken keinen Einfluss auf die Idee der Gottheit hätte, wäre diese Idee in allen Traditionen identisch, was unvorstellbar sei.³⁴ Je entwickelter die Geisteskultur eines Volkes, desto abstrakter und komplizierter werde die sich im Denken seiner Priester und Philosophen vollziehende Konzeptualisierung der Gottesempfindung.

Das Denken entwickle sich dabei stufenweise: Am Anfang erkannte der Urmensch die Welt durch seine Vorstellung. Das Gottesgefühl drückte sich damals durch „die Bilder und Erscheinungen der äußeren Natur und die von letzteren verursachten

³¹ Vgl. ebd. 388. Diese Unmittelbarkeit ist nicht im Sinne der mystischen Einigung oder Verschmelzung mit dem göttlichen Wesen zu verstehen. Vielmehr handelt es sich um die stetige Ahnung des Göttlichen im alltäglichen Leben. Eine solche Auffassung steht den Ansichten von Jacobi und Fries nahe. Siehe ebd. 401 f.

³² Vgl. ebd. 389–391.

³³ Ebd. 403. Es ist hier zu bemerken, dass der Theologe keine folgerichtige Theorie erarbeitet, die ausführlich erklären würde, wie genau Gott auf den menschlichen Geist wirkt, wie sich das Affizieren vollzieht bzw. sich dem menschlichen Bewusstsein kundgibt. Es handelt sich in diesem Fall nicht um die religionspsychologische Analyse der Erlebnisse, die bei F. Schleiermacher und noch mehr bei R. Otto zu finden ist. Kudrjajzew-Platonows Beschreibung der Beziehung zwischen Gott und Mensch erinnert vielmehr an die Gefühlsphilosophie Jacobis, der, dem Menschen Gott als höchstes Du gegenüberstellend, dessen persönliche Verbundenheit mit Gott betonte und damit die nicht-theistischen Ansichten der zeitgenössischen Philosophie bekämpfte.

³⁴ Vgl. ebd. 404 f.

subjektiven Empfindungen“ aus. Danach suchte der menschliche Geist das Göttliche in seiner eigenen Tiefe: So entstand der Anthropomorphismus. Noch später trat der Gottesbegriff an die Stelle der Gottesvorstellung. Es ist äußerst bedeutsam, dass Kudrjatzew-Platonow die Aufgabe der Religionsphilosophie eben in der Analyse der Entwicklung der Formen des religiösen Bewusstseins sieht.³⁵

Die Unterschiede in theologischen Ansichten bezeugen die Krankheit und Verstimmtheit des oben erwähnten Organs, das für das Gottesgefühl verantwortlich ist. Deshalb wurde die übernatürliche, geschichtliche Offenbarung notwendig. So begründet Kudrjatzew-Platonow den kirchlichen Standpunkt. Gerade die dogmatischen Grenzen der Konfessionen hinderten ihn aber, die besondere Lehre über das die ‚natürliche‘ Offenbarung bedingende Glaubensorgan zu entwerfen. Erstens würde eine solche Theorie mit der ihr eigenen Terminologie und dem ihr eigenen Kontext zu stark auf die deutsche idealistische Philosophie und keineswegs auf die orthodoxe theologische Tradition verweisen, zweitens könnte diese Theorie kaum für apologetische Ziele verwendet werden. So könnte sie als überflüssig wahrgenommen werden.

Die ausführliche Auseinandersetzung mit dem deutschen gefühlsgläubigen Theismus ist in der vielleicht bedeutsamsten Schrift von Kudrjatzew-Platonow *Die Religion, ihr Wesen und Ursprung* (1871) niedergeschrieben.³⁶ Diese Schrift, die gleichzeitig mit Friedrich Max Müllers religionswissenschaftlichem Programm erschien, enthält die erste religionsphilosophische Kritik der idealistischen Ansichten in der russischen Denktradition.

Jacobi-Kritik

Kudrjatzew-Platonow bezeichnet den außerkonfessionellen Denker Jacobi als einen Philosophen, der den deistisch-rationalistischen Religionsbegriff bekämpft. Wie der Theologe feststellt, steht Jacobis Philosophie dem Kantianismus nahe, auch wenn die Schlüsse beider Lehren unterschiedlich sind. Der wesentliche Verdienst Jacobis besteht in der Entwicklung der Theorie des besonderen menschlichen Vermögens, für das Übersinnliche (das heißt das Übernatürliche) empfänglich zu sein.³⁷ Kudrjatzew-Platonow billigt Jacobis Standpunkt in der Auseinandersetzung mit der kantischen Kritik: Es mangle dem Kantianismus, der über Leibniz-Wolffs Erkenntnisvermögentheorie nicht hinauszugehen wäge, an der Lehre vom Erkenntnisvermögen, das das Übersinnliche trifft. Kant schließt die Anschauung des Übersinnlichen nicht ganz aus, Jacobi macht von dieser Möglichkeit Gebrauch und hält die Vernunft für ein Glaubensorgan.

Gleichzeitig weist Jacobis Standpunkt nach Kudrjatzew-Platonows Analyse mehrere Mängel auf. Zum ersten ist dieser Standpunkt nicht systematisch durchgearbeitet, was an Jacobis Fachwortgebrauch deutlich wird.³⁸ Die Lehre vom Erkenntnisvermögen ist unklar, wesentliche Begriffe wie „Gott“, „Geist“, „Vernunft“, „Tugend“, „Vorsehung“, „Wahrheit“, „Freiheit“ und „Unsterblichkeit“ sind nicht bestimmt und nicht voneinander abgegrenzt. Nach Kudrjatzew-Platonow setzen die meisten der Begriffe kein besonderes Vermögen voraus – um an Wahrheit oder Unsterblichkeit zu denken, bedarf es nur eines bloßen vernünftigen Selbstbewusstseins. Die religiöse Weltanschauung besitzt so für Kudrjatzew-Platonow wie für Golubinskij einen immanenten Charakter.

Zum zweiten ist unklar, ob bei Jacobi die Vernunft Gott nur in sich selbst oder auch in der äußeren Natur finden kann. Jacobi betrachtet die Natur als einen blinden Mechanismus und legt so die natürliche Offenbarung in die Tiefe des Geistes. Die aufklärerische methodologische Erziehung führt dazu, dass Jacobi vielmehr eine positive

³⁵ Ebd. 407.

³⁶ Diese Schrift ist auch die Dissertation des Theologen (1873).

³⁷ Vgl. V. *Kudrjavcev-Platonov*, *Religija, ee suščnost' i proischoždenie* [Die Religion, ihr Wesen und Ursprung], Moskau 1871, 128.

³⁸ Vgl. ebd. 134. Dieser Vorwurf gegen Jacobi ist in der philosophischen Literatur gewöhnlich, weitverbreitet und faktisch gerecht.

geschichtliche Offenbarung verneint. So idealisiert er den Menschen, indem er ihm die Vollkommenheit zuschreibt, Gott immer zu spüren, und neigt sich zugleich dem einseitigen Rationalismus zu.³⁹ Für Kudrjatzew-Platonow ist äußerst bedeutsam, dass der Mensch die Offenbarung von außen, das heißt in überlieferter geschichtlicher konfessioneller Form aufnimmt. Die innere Offenbarung bezeuge vielmehr eitle Hochmut, die kirchliche Religiosität zurückzuweisen.

Zum dritten zerreißt Jacobi die lebendige Verbindung zwischen dem Verstand und der Vernunft und unterschätzt so die Rolle des Verstandes in der Gottesauffassung. Jedoch ist Erkenntnis ohne Verstand unmöglich. Wird die Vernunft als inneres Gefühl betrachtet, folgt daraus, dass ihre Informationen durch den Verstand verarbeitet werden müssen, genauso wie es mit Informationen der sinnlichen Wahrnehmung geschieht. Die Unfähigkeit des Verstandes, das Übersinnliche zu erkennen, zieht auch die Unmöglichkeit einer systematischen theologischen Doktrin nach sich. Aber indem Jacobi bewusst nach „der Philosophie des Nichtwissens“ strebt, was nur durch die Auseinandersetzung mit der spinozistischen Spekulation erklärt und gerechtfertigt werden kann, verwendet er selbst die Verstandesbegriffe, die keineswegs aus der unmittelbaren Wahrnehmung stammen, was durch Hegel treffend gezeigt wurde.⁴⁰

Jacobis Glaube wird so für Kudrjatzew-Platonow allzu persönlich und damit ungenügend bestimmt, weil die orthodoxe Tradition weder die Religion von der Theologie abtrennt noch eine gültige Religiosität außerhalb der Grenzen der kirchlichen Gemeinschaft anerkennt.

Schleiermacher-Kritik

Kudrjatzew-Platonow analysiert Schleiermachers Standpunkt als ein Produkt der fruchtbaren Entwicklung von Jacobis Ideen, wenn jener auch zum Pantheismus neigte. Wie sich der russische Theologe ausdrückt, hat Schleiermacher „einen Riesenverdienst im Bereich der wissenschaftlichen Religionsforschung, nämlich in der Klärung der subjektiven Seite der Religion“,⁴¹ weil er ausführlich das eigentliche Gefühl beschrieb, während Jacobi darunter mehr die Anschauung als das besondere Erkenntnisvermögen verstand.

Doch Kudrjatzew-Platonow formuliert auch gegen Schleiermacher einige Einwände. Diese zielen vorwiegend auf die Gefühlstheorie des letzteren: Die Religiosität kann kaum durch die Gefühlskraft gemessen werden. Es wäre schwierig, folgerichtig zu begründen, wie das abstrakte Weltall beziehungsweise die harmonische Welteinheit und die Naturgesetze schlechthin ein Abhängigkeitsgefühl bei einem Menschen verursachen können. Dieses Gefühl, wenn es in der reinen Form betrachtet werden könnte, wäre keineswegs religiös, sondern ästhetisch gefärbt, wäre auch einem Materialisten bekannt und hätte somit keinen spezifischen religiösen Ursprung.

Kudrjatzew-Platonow wirft Schleiermacher vor, dass sein Gottesbegriff nicht eigentlich religiös (das heißt theistisch) ist und allzu eng mit dem Gefühl verbunden wird. Das Gefühl ist nämlich ursprünglicher Natur, weil es jedes Mal affiziert wird. So ist es als Antwort auf einen Einfluss von außen zu verstehen. Eine solche Antwort fordert notwendigerweise eine Vorstellung oder eine Erkenntnis eines äußeren Objekts. Die religiöse Erkenntnis muss deshalb dem religiösen Gefühl vorausgehen.⁴² Es ist nicht zu verstehen, wie eine Abhängigkeit von etwas empfunden werden kann, wenn der Mensch nicht imstande ist, darüber zu entscheiden, was dieses „Etwas“ eigentlich ist, welche Eigenschaften es besitzt und wie es auf den Menschen bezogen ist.

In der Hierarchie der Vermögen ordnet Kudrjatzew-Platonow das Gefühl niedriger als die theoretische Erkenntnis und die Sittlichkeit ein. Das blinde und instinktive

³⁹ Vgl. ebd. 138 f.

⁴⁰ Ebd. 140–143.

⁴¹ Ebd. 152.

⁴² Vgl. ebd. 160.

Gefühl ist seiner Natur nach nicht sittlich. Es ist mühsam, das Gefühl unter Kontrolle zu bringen oder es gar zu ändern. Der russische Theologe betont: Wenn die Religiosität vom Gefühl abhinge, dann würde sie sich im Menschen unwillkürlich durch die natürliche Neigung seiner psychischen Natur entwickeln.⁴³

Kudrjatzew-Platonow bemerkt treffend, dass Schleiermachers Religionsphilosophie und seine Theologie schwer miteinander vereint werden können. Schleiermacher (wie auch Jacobi) beseitigt in seiner Philosophie faktisch die Annahme der übernatürlichen Erscheinungen in der Welt. Durch diesen Zug nähert sich Schleiermacher dem von ihm zurückgewiesenen Rationalismus an und, mehr noch, die untrennbare Einheit der Welt mit Gott lässt kein Wunder und kein Eingreifen Gottes in der Welt mehr zu.⁴⁴ Es ist hier zu erwähnen, dass die Offenbarung für Schleiermacher eben im Gefühl besteht.⁴⁵

Diese Verinnerlichung des religiösen Lebens, das bei Schleiermacher mehr in der Tiefe des Geistes als gemeinschaftlich verbracht wird, wie auch die daraus folgende Unterschätzung des überlieferten Supranaturalismus sind Hauptobjekte Kudrjatzew-Platonows Kritik. Seiner Meinung nach kann man sich die geoffenbarte Wahrheit nur durch den Verstand im Rahmen eines theologischen Weltbildes aneignen.

Der russische spekulative Theismus im Kontext der Epoche

Die Rolle, die das religiöse Gefühl in der Theorie des russischen Theologen spielt, scheint im Vergleich mit den philosophischen Doktrinen von Immanuel Hermann Fichte und Christian Hermann Weisse bedeutsamer zu sein. Obgleich die deutschen Denker das Gefühl zur Grundlage religiösen Lebens machen (und Weisse die Religion überhaupt als innere Erfahrung betrachtet),⁴⁶ ist ihre Philosophie durch die spekulativ-idealistische Methode, die in die Tiefe der Gottheit einzudringen versucht, gekennzeichnet. Golubinskij wie auch Kudrjatzew-Platonow beziehen sich vielmehr auf die französische katholische Tradition der Neuzeit, die auf die Verteidigung der konfessionellen Religiosität gegen die ‚Bedrohung‘ der neuesten Philosophie ausgerichtet wurde. So versuchen die russischen Theologen den Gottesglauben durch die überlieferten, im kantischen Sinne ‚dogmatischen‘ Beweise wieder zu begründen.

Wie auch deutsche gefühlsgläubige Theisten bekennen Golubinskij und Kudrjatzew-Platonow einen weltanschaulichen Dualismus, der den Menschen als geschaffene, aber selbständige geistige Realität konzipiert und Gott gegenüberstellt. Golubinskij ist geneigt, sich auf die europäische konfessionelle (überwiegend katholische) Tradition zu stützen. So bezieht er sich auf die Ideen von französischen Denkern wie François Fénelon, Pierre Poiret und Louis Bautain. Letzteren bezeichnet der Theologe als einen „offenherzigen und scharfsinnigen Philosophen“⁴⁷. Kudrjatzew-Platonow folgt seinem Lehrer auf diesem Gebiet, indem er auch die lateinischen Fachwörter verwendet

⁴³ In seiner Schleiermacher-Kritik bezieht sich Kudrjatzew-Platonow auf die Argumente des deutschen Theologen K. Schwarz (Zur Geschichte der neuesten Theologie, Leipzig 1869). Das rationale Wissen erhält bei Kudrjatzew-Platonow ein zu großes Gewicht, wodurch er sich von der schon entstehenden Religionspsychologie entfernt. Dabei bezieht er sich auf ‚das religiöse Bewusstsein‘, das die Voraussetzungen der Religionstheorie unmittelbar bejaht bzw. verneint. Ähnliche Beziehungen sind auch im deutschen gefühlsgläubigen Theismus zu finden. Es stellt sich zum ersten die Frage, inwiefern dieses Bewusstsein unmittelbar ist, wenn gesagt wurde, dass alle Religiosität Wissen voraussetzt und zum zweiten, wie dieses Bewusstsein (das, wie aus dem Text folgt, entschieden theistisch und supranaturalistisch gestimmt ist), im Menschen erzeugt bzw. hervorgerufen wird.

⁴⁴ Vgl. *Kudrjatzew-Platonow*, *Religija, ee suščnost' i proischoždenie*, 172f.

⁴⁵ Vgl. *F. Schleiermacher*, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, Berlin 1830, 23f.

⁴⁶ Vgl. *C. H. Weisse*, *Philosophische Dogmatik, oder Philosophie des Christentums*, Band 1, Leipzig 1855, 15.

⁴⁷ *Golubinskij*, *Lekcii po umozritel'nomu bogosloviju*, 144. Der russische Theologe war mit Bautains Schriften wohlbekannt. Siehe *S. Glagolev*, *Prot. F. A. Golubinskij: (Ego žizn'*

und sich also auf die scholastische Tradition stützt. Es können aber zwei Hauptzüge hervorgehoben werden, die die französische katholische⁴⁸ und die russische orthodoxe Philosophie des 19. Jahrhunderts gemein haben und die beide Strömungen zugleich vom deutschen Idealismus unterscheiden:

Erstens ist dies die Lehre vom äußeren Einfluss Gottes auf die menschliche Seele. Diesen Gedanken, der im Kontext des Kritizismus eindeutig ‚dogmatisch‘ und damit unzulässig wirkt, übernimmt auch der nachkantische Idealismus als theoretisch relevant. Nicht nur Kant und Fichte, sondern auch objektive Idealisten wie Schelling und Hegel sind geneigt zu sehen, wie sich das Absolute im menschlichen Inneren manifestiert. Schleiermachers Gefühl der unendlichen (wie der schlechthinigen) Abhängigkeit, Schellings intellektuelle Anschauung oder Hegels dialektische Vernunft sind zugleich Erscheinung Gottes im Menschen und durch den Menschen. Ein solcher, den Supranaturalismus ausschließenden Standpunkt lässt die Wurzel der Religion eben in der menschlichen Wirklichkeit suchen und befreit sich so von der Macht der rein theologischen Tradition. Das erste Projekt der Religionswissenschaft, das von Friedrich Max Müller durchgeführt wird, gründet sich auf Schleiermachers Lehre vom Unendlichen und wächst aus Bemühungen des späten Schelling, der Religionsphilosophie eine besondere, von der Philosophie unabhängige Methode zu verschaffen.⁴⁹ Die wissenschaftliche Methode, die die übernatürlichen Ursachen nicht als Erklärungsgründe verwenden darf, ist mit der Theorie, die gerade eine Einwirkung Gottes auf die menschliche Seele voraussetzt, kaum vereinbar. Eine solche Theorie hat einen kartesianischen beziehungsweise okkasionalistischen Hintergrund. In der konfessionellen Theologie des 19. Jahrhunderts dient sie der Verteidigung des Supranaturalismus. Gottes Einwirkung auf die Seele tritt als Aspekt der Offenbarung hervor, der im Sinn der überlieferten platonischen Metaphysik gedeutet wird.⁵⁰ Indem die europäische konfessionelle Theologie ihre durch den deutschen Idealismus verlorene Hochachtung wieder zu erobern versucht, wird sie im Gegenzug selbst von diesem beeinflusst. Der katholische Fideist Bautain etwa „visita l’Allemagne avec Cousin, eut des entretiens avec Hegel, Fichte, Jacobi.“⁵¹ Der theoretische Inhalt des deutschen Idealismus war ihm also wohlbekannt.

Zweitens strebt die Theologie nach dem Einbezug der neuesten Begriffe der Geisteswissenschaften in die überlieferte metaphysische Tradition. Die platonische *Anamnesis* konzipiert Bautain als Wiederbewusstwerden des Unbewussten (franz. *insçu*).⁵² Ebenso geht der evangelische Theologe Weisse in seiner *Philosophie des Christentums* von Schellings und Hegels Spekulation aus.⁵³ In ähnlicher Weise entlehnen auch Golubinskij und Kudrjatzew-Platonow Jacobis außerkonfessionelle Lehre vom Organ des Glaubens, damit die kirchliche Religiosität gesichert wird. Ein solcher Ansatz kann kaum zur Betrachtung der Religion als in verschiedenen Kulturen typologisch identischer allgemeinmenschlicher Eigenschaft führen, wenngleich die Notwendigkeit einer solchen Betrachtung deutlich wird.

So bleiben die gefühlsgläubigen Theologen innerhalb ihrer eigenen Traditionen. Anstatt die Wurzel der Religion überhaupt zu suchen, begründen sie einen theisti-

i dejatel’nost’), [Leben und Wirken vom Oberpriester Golubinskij], Bogoslovskij vestnik; Band 4, 12, 458.

⁴⁸ Als Beispiel der katholischen Philosophie könnten hier die Schriften des Theologen Louis Bautain dienen, insbesondere Philosophie du christianisme: correspondance religieuse de L. Bautain, herausgegeben von H. de Bonnechose, Paris 1835.

⁴⁹ Vgl. K. Vieweg/Ch. Danz (Hgg.), Schelling, Wilhelm Friedrich Joseph. Philosophie der Mythologie in drei Vorlesungsmanschriften 1837/1842, München 1996, 37.

⁵⁰ Vgl. L. Foucher, La philosophie catholique en France au XIXe siècle avant la renaissance thomiste et dans son rapport avec elle (1800–1880), Paris 1955. Alle in diesem Buch beschriebenen geistigen Strömungen stützen ihren Standpunkt auf die philosophische Offenbarungslehre, die sich der kirchlichen möglichst anzupassen versucht.

⁵¹ Ebd. 72.

⁵² Vgl. Bautain, Philosophie du christianisme; Band 1, 214.

⁵³ Vgl. K. Leese, Philosophie und Theologie im Spätidealismus, Berlin, 1929, 13–40, 93–98.

schen *salto mortale* in den Glauben.⁵⁴ Eben dieser Zug lässt ihr Theoretisieren zu einer besonderen Richtung in der Philosophie des 19. Jahrhunderts werden. Es ist nicht überraschend, dass sich diese konservative Strömung in Westeuropa wie in Russland hauptsächlich in kirchlichen Kreisen entwickelte, aber außerhalb dieser keine zahlreichen Anhänger gewinnen konnte. Nichtsdestoweniger charakterisiert sie treffend, wie das kirchliche Milieu auf die Entkirchlichung der Religionsphilosophie reagierte und vor welchen theoretischen beziehungsweise weltanschaulichen Schwierigkeiten die gebildeten Gläubigen der Epoche standen. Die theistische Religionsphilosophie der Moskauer Geistlichen Akademie liefert ein treffendes Beispiel der sich geschichtlich entfaltenden Beziehung zwischen den theologischen Studien und der weltlichen Philosophie.

Summary:

This paper is devoted to the controversy of the first theistic thinkers of the Moscow Theological Academy (F. Golubinskiy and V. Kudryavtsev-Platonov) with the philosophy of religion of the German idealists. Both Russian thinkers came under the influence of F. H. Jacobi. They defend the Orthodox world view; in addition, their apology of theism differs from the similar apology of the German theists. Firstly, the Russian theists must defend the supranaturalist doctrine of direct external divine action on the human soul. Secondly, they try to accommodate new philosophical ideas and concepts (foremost, the doctrine of religious sentiment) to the traditional “dogmatic” metaphysical tradition. These traits sets Russian speculative sentimental theism apart from the German philosophy of sentiment of faith and at the same time brings them close to the French Catholic philosophy of the 18–19th centuries.

⁵⁴ Ohne diesen *salto mortale* ist die theistische Weltanschauung kaum möglich. Die Idee des persönlichen und den Menschen beaufsichtigenden Gottes setzt den Durchbruch der Weltgesetz-mäßigkeit voraus. Vgl. F. H. Jacobi, Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn, Breslau 1789, 27; *Piščun*, Stanowlenie i raswitije prawoslawnoj personologii, 15.